Wilhelm Windelband

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie

Prospekt zur ersten Lieferung der ersten Auflage.

Vielfache Erfahrung des Lehrens und Prüfens hat mich davon überzeugt, daß die Ausführung des mir von der verehrten Verlagsbuchhandlung nahegelegten Gedankens, die Geschichte der Philosophie *in der Form eines Lehrbuchs* zu behandeln, geeignet sein könnte, dem wesentlichen Zweck, den diese Wissen schaft im Zusammenhange unserer Universitätsbil dung erfüllen soll, in nutzbringender Weise zu dienen. Denn es ist nicht zu verkennen, daß wir, trotz aller philosophischen Verarbeitung des historischen Mate rials, in dessen Auffassung noch häufig jener schema tischen Aneinanderreihung begegnen, die da auswen dig lernt: der hat das gesagt und der das und der das u.s.w. Und die große Betriebsamkeit, mit der sich in der Gegenwart das philosophie-geschichtliche Studi um in die gelehrte Behandlung spezieller und spe ziellster Fragen zu verzetteln droht, ist - das darf man bei aller Achtung vor dem darauf gerichteten wissen schaftlichen Kraftaufwand sagen - wenig geeignet, hierin Abhilfe zu schaffen. Wir sind wieder in der Ge fahr, in der Geschichte der Philosophie über das Hi storische das Philosophische zu vergessen.

Das Lehrbuch, welches ich deshalb hier dem Publikum und in erster Linie der akademischen Ju gend biete, will ausdrücklich eine Geschichte nicht

der Philosophen, sondern der Philosophie sein. Wie ich diese Geschichte auffasse, ist in der Einleitung ge sagt und in dem Ganzen ausgeführt. Aber diese Auf gabe hat auch die Form des Buches bestimmt. Ich habe nicht nur das biographische, literaturgeschichtli che und bibliographische Material auf den denkbar knappsten Raum beschränkt, sondern ich habe mich auch von dem üblichen Schema, wonach die Ge schichte der Lehren an die Reihenfolge der philoso phierenden Persönlichkeiten geknüpft zu werden pflegt, frei zu machen gesucht, um in der Hauptsache nur eine *Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe* zu geben. Zu diesem Be hufe sind die notwendigsten Angaben über die per sönlichen und literarischen Verhältnisse der Philoso phen in kleinerem Druck den Gesamtübersichten der Entwicklung angefügt worden, mit denen ich jeden Teil, bzw. jedes Kapitel eröffnet habe. Dem Bedürf nis, alles über die einzelne Persönlichkeit Gesagte zu sammenzufassen, bin ich durch ein sorgfältiges Na menregister entgegengekommen.
Aus demselben Zweck hat sich auch die Auswahl des Stoffes entschieden. Ausführlicher bin ich nur in der Entwicklung der Probleme und der Begriffe ge worden; nur kurze Erwähnung dagegen haben alle die rein individuellen Gedankenverschiebungen erfahren, welche zwar ein willkommener Gegenstand für ge lehrte Forschung sein mögen, aber kein philosophi sches Interesse darbieten.
Straßburg i.E., Herbst 1889.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Man wird diese Arbeit nicht mit den Kompendien verwechseln, wozu wohl sonst Kollegienhefte über die allgemeine Geschichte der Philosophie ausstaffiert worden sind: was ich biete, ist ein ernsthaftes *Lehr buch* , welches die Entwicklung der Ideen der europäi

schen Philosophie in übersichtlicher und gedrängter Darstellung schildern soll, um zu zeigen, durch welche Denkantriebe im Laufe der geschichtlichen Bewegung die Prinzipien zum Bewußtsein gebracht und herangebildet worden sind, nach denen wir heute Welt und Menschenleben wissenschaftlich begreifen und beurteilen.

Dieser Zweck hat die gesamte Gestaltung meines Buches bestimmt. Die literarhistorische Grundlage der Forschung mußte deshalb auf eine Auswahl beschränkt werden, welche dem weiter arbeitenden Leser die Wege zu den besten Quellen eröffnet. Auch auf die eigenen Darlegungen der Philosophen wurde wesentlich nur da verwiesen, wo sie dauernd wertvolle Formulierungen und Begründungen der Gedanken darbieten, und daneben nur hie und da dasjenige angeführt, worauf sich eine von der üblichen abweichende Auffassung des Verfassers stützt.

Den Schwerpunkt legte ich, wie schon in der äußeren Form zu Tage tritt, auf die Entwicklung desjenigen, was im philosophischen Betracht das Wichtigste ist: *die Geschichte der Probleme und der Begriffe* . Diese als ein zusammenhangendes und überall ineinander greifendes Ganzes zu verstehen, ist meine hauptsächliche Absicht gewesen. Die historische Verflechtung der verschiedenen Gedankengänge, aus denen unsere Welt- und Lebensansicht erwachsen ist, bildet den eigentlichsten Gegenstand meiner Arbeit: und ich bin überzeugt, daß diese Aufgabe nicht durch eine begriffliche Konstruktion, sondern nur durch eine allseitige, vorurteilslose Durchforschung der Tatsachen zu lösen ist. Wenn aber dabei - schon der räumlichen Oekonomie nach - dem Altertum ein verhältnismäßig großer Teil des Ganzen gewidmet erscheint, so beruht das auf der Ueberzeugung, daß für ein historisches Verständnis unseres intellektuellen Daseins die Ausschmiedung der Begriffe, welche der griechische Geist dem Wirklichen in Natur und Menschenleben abgerungen hat, wichtiger ist als alles, was seit

dem - die kantische Philosophie ausgenommen - gedacht worden ist. Die so gestellte Aufgabe verlangte jedoch einen Verzicht, den niemand mehr bedauern kann, als ich selbst: die rein sachliche Behandlung der historischen Bewegung der Philosophie erlaubte nicht, die Persön lichkeit der Philosophen zu eindrucksvoller Geltung zu bringen. Diese konnte nur da berührt werden, wo sie als kausales Moment in der Verknüpfung und Um gestaltung der Ideen wirksam wird. Der ästhetische Zauber, welcher dem individuellen Eigenwesen der großen Träger jener Bewegung innewohnt, und wel cher dem akademischen Vortrage wie der breiteren Darstellung der Geschichte der Philosophie einen be sonderen Reiz verleiht, mußte hier zugunsten des Ein blicks in die pragmatische Notwendigkeit des geisti gen Geschehens preisgegeben werden.
Straßburg , November 1891.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der Umstand, daß bereits vor zwei Jahren eine starke Auflage dieses Werkes vergriffen war, während es außerdem in englischer und russischer Ueberset zung verbreitet ist, gestattet mir anzunehmen, daß die neue Behandlung, der ich den Gegenstand unterzog, eine bestehende Lücke ausgefüllt und die synoptisch-kritische Methode, die ich einführte, ihre Probe im Prinzip bestanden hat. Durfte ich danach das Buch für die neue Auflage in seinen Grundzügen unverändert lassen, so konnte ich umsomehr Sorgfalt auf die selbstverständlichen Verbesserungen und auf die Erfüllung besonderer Wünsche verwenden.
In erster Linie sind also unter Benutzung der inzwi schen erschienenen Literatur an einzelnen Punkten Berichtigungen, Kürzungen und Erweiterungen vorge nommen worden, wie sie für ein Lehrbuch, das auf der Höhe der Forschung bleiben will, erforderlich sind. Dabei habe ich aber auch formell dafür zu sor

gen gesucht, der Darstellung, welche infolge der star
ken Zusammendrängung des Stoffs zum Teil schwie
rig geworden war, eine leichtere und flüssigere Ge
stalt zu geben, indem ich sie deutlicher gliederte, län
gere Sätze auflöste, und gelegentlich Nebensächliches
über Bord warf.
Sodann war aus dem Leserkreise eine breitere Be
rücksichtigung der *Persönlichkeiten* und persönlichen
Verhältnisse der Philosophen in Anregung gebracht
worden. Wie berechtigt dieses Bedürfnis an sich auch
mir erscheint, hatte ich im Vorwort der ersten Auflage
selbst ausgesprochen, auf seine Befriedigung aber im
Hinblick auf den besonderen Plan und die notwendig
beschränkte Ausdehnung meines Lehrbuchs verzich
tet. Jetzt habe ich wenigstens durch knappe und präzise
Charakteristiken der bedeutendsten Denker
auch diesen Wunsch so weit zu erfüllen gesucht, als
es im Rahmen des Werkes möglich erschien.
In ähnlicher Weise ist dem mir nahegelegten Ver
langen nach einer ausführlichen Behandlung der *Phi
losophie des 19. Jahrhunderts* Rechnung getragen:
aus wenigen Seiten sind zwei volle Bogen geworden,
und ich hoffe, daß man darin, wenn auch der eine
dies, der andere jenes Besondere vermissen wird,
doch ein geschlossenes Gesamtbild von den Bewe
gungen der Philosophie bis zur unmittelbarsten Ge
genwart in dem Sinne gewinnen kann, wie es von
einer Geschichte der Prinzipien zu erwarten ist.
Endlich habe ich das *Sachregister* vollständig neu
bearbeitet und ihm eine Ausdehnung gegeben, vermö
ge deren es in Verbindung mit dem Texte, wie ich
hoffe, den Wert eines *philosophiegeschichtlichen Le
xikons* gewonnen hat. Damit ist meinem Werke neben
seiner doxographischen Eigenart ein zweites Unter
scheidungsmerkmal aufgeprägt, dasjenige eines syste
matisch-kritischen Nachschlagebuches.
Durch alle diese Erweiterungen ist der Umfang des
Buches beträchtlich angewachsen, und ich spreche
auch an dieser Stelle meinem verehrten Verleger,

Herrn Dr. Siebeck, meinen verbindlichsten Dank für das bereitwillige Entgegenkommen aus, mit dem er diese wesentlichen Verbesserungen ermöglicht hat. *Straßburg* , September 1900.

Vorwort zur dritten Auflage.

Angesichts der Kürze der Zeit, welche seit dem Ab schluß der zweiten Ausgabe erst verflossen ist, sind die Veränderungen, welche dies Werk für die dritte Auflage hat erfahren können, verhältnismäßig gering. Doch wird man nicht nur die Bibliographie und Lite ratur sorgfältig revidiert und ergänzt, sondern auch den Text an vielen einzelnen Stellen verändert finden, wo neuere Arbeiten mir Berichtigungen, Kürzungen oder Erweiterungen zu fordern schienen. In allen die sen Hinsichten bin ich bestrebt gewesen, das Buch auf der Höhe des gegenwärtigen Standes der Wissen schaft zu erhalten. In der Hoffnung, daß dies in den Hauptsachen gelungen sei, habe ich gern darein ge willigt, meinem Werke auch auf dem Titel den Cha rakter zu geben, den es von Anfang an haben sollte: den eines Lehrbuchs.
Heidelberg , Juli 1903.

Vorwort zur sechsten Auflage.

Die neue Auflage, die ich hiermit der Oeffentlich keit zu übergeben die Freude habe, ist in demselben Sinne wie die vorigen einer eingehenden Durchsicht, Berichtigung und Ergänzung unterzogen worden.
Heidelberg , August 1912.
Wilhelm Windelband.

Einleitung.

§ 1. Name und Begriff der Philosophie.

R. HAYM, Art. Philosophie in Ersch und Grubers Encyklopädie. III. Abt. Bd. 24. W. WINDELBAND, Praeludien (4. Aufl. Tübingen 1911) I, 1 ff.

Unter Philosophie versteht der heutige Sprachgebrauch die wissenschaftliche Behandlung der allgemeinen Fragen von Welterkenntnis und Lebensansicht. Diese unbestimmte Gesamtvorstellung haben die einzelnen Philosophen je nach den Voraussetzungen mit denen sie in die Denkarbeit eintraten, und den Ergebnissen die sie dabei gewannen, in bestimmtere Definitionen [1] zu verwandeln gesucht; diese gehen je doch zum Teil so weit auseinander, daß sie sich nicht vereinbaren lassen und daß die Gemeinsamkeit des Begriffs zwischen ihnen verloren erscheinen kann. Aber auch jener allgemeinere Sinn ist schon eine Einschränkung und Umgestaltung der ursprünglichen Bedeutung, welche die Griechen mit dem Namen Philosophie verbanden, und diese Wandlung ist durch den ganzen Verlauf des abendländischen Geisteslebens herbeigeführt worden. 1. Während das erste literarische Auftreten [2] der Wörter *philosophein* und *philosophia* noch die einfache und zugleich unbestimmte Bedeutung des »Strebens nach Weisheit« erkennen läßt, hat das Wort »Philosophie« in der auf Sokrates folgenden Literatur und insbesondere in der platonisch-aristotelischen Schule den fest ausgeprägten Sinn erhalten, wonach es genau dasselbe bezeichnet wie im Deutschen » *Wissenschaft* « [3] . Danach ist Philosophie im allgemeinen [4] die methodische Arbeit des Denkens, durch welche das »Seiende« erkannt werden soll; danach sind die einzelnen »Philosophien« die besonderen Wissenschaften, in denen einzelne Gebiete des Seienden untersucht und erkannt werden [5] .

Mit dieser ersten, *theoretischen Bedeutung* des Wortes Philosophie verband sich jedoch sehr früh eine zweite. Die Entwicklung der griechischen Wissenschaft fiel in die Zeit der Auflösung des ursprünglichen religiösen und sittlichen Bewußtseins und ließ nicht nur die Fragen nach der Bestimmung und den Aufgaben des Menschen mit der Zeit immer wichtiger für die wissenschaftliche Untersuchung werden, sondern auch die Belehrung für die rechte Lebensführung als einen wesentlichen Zweck, schließlich als den Hauptinhalt der Wissenschaft erscheinen. So erhielt die Philosophie in der hellenistischen Zeit die schon früher (bei den Sophisten und Sokrates) angebahnte *praktische Bedeutung* einer *Lebenskunst auf wissenschaftlicher Grundlage* [6].

Infolge dieser Wandlung ging das rein theoretische Interesse auf die besonderen »Philosophien« über, die nun zum Teil die Namen ihrer besonderen, sei es historischen sei es naturwissenschaftlichen Gegenstände annahmen, während Mathematik und Medizin weiterhin die Selbständigkeit, welche sie von Anfang an der Gesamtwissenschaft gegenüber besessen hatten, um so energischer bewahrten. Der Name der Philosophie aber blieb an denjenigen wissenschaftlichen Bestrebungen haften, welche aus den allgemeinsten Ergebnissen menschlicher Erkenntnis eine das Leben bestimmende Ueberzeugung zu gewinnen hofften, und welche schließlich in dem Versuche (des Neuplatonismus) gipfelten, aus solcher Philosophie heraus eine neue Religion an Stelle der alten verloren gehenden zu erzeugen [7].

An diesen Verhältnissen änderte sich zunächst wenig, als die Reste der antiken Wissenschaft in die Bildung der heutigen Völker Europas als die intellektuell bestimmenden Mächte übergingen. Inhalt und Aufgabe desjenigen was das Mittelalter Philosophie nannte, deckte sich durchaus mit dem was das spätere Altertum darunter verstanden hatte [8]. Jedoch erfuhr die Bedeutung der Philosophie eine wesentliche Ver

änderung durch den Umstand, daß sie ihre Aufgaben durch die positive Religion in gewissem Sinne bereits gelöst fand. Denn auch diese gewährte nicht nur eine sichere Ueberzeugung als Regel der persönlichen Le bensführung, sondern auch im Zusammenhange damit eine allgemeine theoretische Ansicht über das Seien de, welche um so mehr philosophischen Charakters war, als die Dogmen des Christentums ihre Formulie rung durchgängig unter dem Einflusse der antiken Wissenschaft erhalten hatten. Unter diesen Umstän den blieb während der ungebrochenen Herrschaft der kirchlichen Lehre für die Philosophie in der Hauptsa che nur die dienende Stellung einer *wissenschaftli chen Begründung, Ausbildung und Verteidigung des Dogmas* übrig. Aber eben dadurch trat sie mit immer deutlicher werdendem Bewußtsein in einen methodi schen Gegensatz zur Theologie, indem sie dasselbe was diese auf Grund göttlicher Offenbarung lehrte, ihrerseits aus den Mitteln menschlicher Erkenntnis gewinnen und darstellen wollte [9] .

Die unausbleibliche Folge dieses Verhältnisses aber war, daß die Philosophie, je freier das individu elle Denken der Kirche gegenüber wurde, um so selb ständiger auch die ihr mit der Religion gemeinsame Aufgabe zu lösen begann, - daß sie von der Darstel lung und Verteidigung zur Kritik des Dogmas über ging und schließlich ihre Lehre völlig unabhängig von den religiösen Interessen lediglich aus den Quellen herzuleiten suchte, die sie dafür in dem »na türlichen Licht« der menschlichen Vernunft und Er fahrung [10] zu besitzen meinte. Der methodische Ge gensatz zur Theologie wuchs auf diese Weise zu einem sachlichen aus, und die moderne Philosophie stellte sich als » *Weltweisheit* « dem Dogma gegen über [11] . Dies Verhältnis nahm die mannigfachsten Abstufungen an, es wechselte von anschmiegender Zustimmung bis zu scharfer Bekämpfung; aber stets blieb dabei die Aufgabe der »Philosophie« diejenige, welche ihr das Altertum gegeben hatte: aus wissen

schaftlicher Einsicht eine Welterkenntnis und eine Le
bensansicht da zu begründen, wo die Religion dies
Bedürfnis nicht mehr oder wenigstens nicht mehr al
lein zu erfüllen vermochte. In der Ueberzeugung, die
ser Aufgabe gewachsen zu sein, sah es die Philoso
phie des 18. Jahrhunderts, wie einst die der Griechen,
für Recht und Pflicht an, die Menschen über den Zu
sammenhang der Dinge aufzuklären und von dieser
Einsicht aus das Leben des Individuums wie der Ge
sellschaft zu regeln.

In dieser selbstgewissen Stellung wurde die Philo
sophie durch KANT erschüttert, welcher die Unmög
lichkeit einer »philosophischen« (metaphysischen)
Welterkenntnis neben oder über den einzelnen Wis
senschaften nachwies und dadurch Begriff und Aufga
be der Philosophie abermals einschränkte und veränderte. Denn
nach diesem Verzicht engte sich das
Gebiet der *Philosophie als besonderer Wissenschaft*
auf eben jene *kritische Selbstbesinnung der Vernunft*
ein, aus welcher KANT die entscheidende Einsicht
gewonnen hatte und welche nur noch systematisch auf
die übrigen Tätigkeiten neben dem Wissen ausge
dehnt werden sollte. Vereinbar blieb damit das, was
KANT [12] den Weltbegriff der Philosophie nannte, ihr
Beruf zur praktischen Lebensbestimmung.

Freilich fehlt viel, daß dieser neue und wie es
scheint abschließende Begriff der Philosophie so
gleich zu allgemeiner Geltung gekommen wäre; viel
mehr hat die große Mannigfaltigkeit der philosophi
schen Bewegungen des 19. Jahrhunderts keine der
früheren Formen der Philosophie unwiederholt gelas
sen, und eine üppige Entfaltung des »metaphysischen
Bedürfnisses« [13] hat sogar zeitweilig zu der Neigung
zurückgeführt, alles menschliche Wissen in die Philo
sophie zurückzuschlingen und diese wieder als Ge
samtwissenschaft auszubilden.

2. Angesichts dieses Wechsels, welchen die Bedeu
tung des Wortes Philosophie im Laufe der Zeiten
durchgemacht hat, *erscheint es untunlich, aus histo*

rischer Vergleichung einen allgemeinen Begriff der Philosophie gewinnen zu wollen : keiner von denen, die man zu diesem Zwecke aufgestellt hat [14] , trifft auf alle diejenigen Gebilde der Geistestätigkeit zu, welcheauf den Namen Anspruch erheben. Schon die Unter ordnung der Philosophie unter den allgemeinen Be griff der Wissenschaft wird bei solchen Lehren, wel che einseitig die praktische Bedeutung im Auge haben, bedenklich [15] : noch weniger aber läßt sich all gemeingültig bestimmen, was Gegenstand und Form der Philosophie als besonderer Wissenschaft heißen soll. Denn selbst wenn man den Standpunkt nicht in Rechnung ziehen wollte, für welchen die Philosophie noch oder wieder die Gesamtwissenschaft ist [16] , so sieht man sich einer Menge von verschiedenen Versu chen zur Abgrenzung des Forschungsgebietes der Phi losophie gegenüber. Die Aufgaben der Naturfor schung füllen anfangs das Interesse der Philosophie fast allein aus, bleiben dann lange Zeit in ihrem Um fang und scheiden erst in neuerer Zeit aus. Die Ge schichte umgekehrt ist dem größten Teile der philoso phischen Systeme gleichgültig geblieben, um erst ver hältnismäßig spät und vereinzelt als Objekt philoso phischer Untersuchung aufzutreten. Die metaphysi schen Lehren wiederum, in denen meist der Schwer punkt der Philosophie gesucht wird, sehen wir gerade an ihren bedeutsamen Wendepunkten entweder beisei te geschoben oder gar für unmöglich erklärt [17] ; und wenn zeitweilig die praktische Bedeutung der Philo sophie für Individuum und Gesellschaft als ihr wahres Wesen betont wird, so verzichtet anderseits ein stolzer Standpunkt der reinen Theorie auf solche ge meinnützige Geschäftigkeit [18] .

Anderseits ist behauptet worden, die Philosophie behandle zwar dieselben Gegenstände wie die übrigen Wissenschaften, aber in anderem Sinne und nach an derer Methode: allein auch dies spezifische Merkmal der Form hat keine historische Allgemeingültigkeit. Daß es eine solche anerkannte philosophische Metho

de nicht gibt, würde freilich kein Einwurf sein, wenn nur das Streben nach einer solchen ein konstantes Merkmal aller Philosophien wäre. Dies ist Jedoch so wenig der Fall, daß manche Philosophen ihrer Wis senschaft den methodischen Charakter anderer Diszi plinen, z. B. der Mathematik oder der Naturfor schung [19] , aufdrücken, andere aber von methodischer Behandlung ihrer Probleme überhaupt nichts wissen wollen und die Tätigkeit der Philosophie in Analogie zu den genialen Konzeptionen der Kunst setzen [20] .

3. Aus diesen Umständen erklärt es sich auch, daß es kein festes, allgemein historisch bestimmbares *Ver hältnis der Philosophie zu den übrigen Wissenschaf ten* gibt. Wo die Philosophie als Gesamtwissenschaft auftritt, da erscheinen die letzteren nur als ihre mehr oder minder deutlich gesonderten Teile [21] : wo dage gen der Philosophie die Aufgabe zugewiesen wird, die Ergebnisse der besonderen Wissenschaften in ihrer allgemeinen Bedeutung zusammenzufassen und zu einer abschließenden Welterkenntnis zu harmonisie ren, da ergeben sich eigentümlich zusammengesetzte und verschränkte Verhältnisse. Zunächst zeigt sich eine Abhängigkeit der Philosophie von dem jeweili gen Stande der Einsicht, die in den besonderen Diszi plinen erreicht ist: wesentliche Förderungen der Phi losophie erwachsen aus den entscheidenden Fort schritten der Einzelwissenschaften [22] , und zugleich ist dadurch die Richtung und die Grenze bestimmt, worin die allgemeine Wissenschaft jeweilig ihre Aufgabe zu lösen vermag. Umgekehrt aber erklärt sich daraus der Eingriff der Philosophie in die Arbeit der besonderen Wissenschaften, der von diesen bald als Befruchtung, bald als Hemmung empfunden wird: denn die philo sophische Behandlung der speziellen Fragen bringt zwar häufig vermöge des weiteren Gesichtspunktes und der kombinativen Richtung wertvolle Momente zur Lösung der Probleme bei [23] , in andern Fällen je doch stellt sie sich nur als eine Verdopplung dar, wel che, wenn sie zu gleichen Resultaten führt, unnütz,

wenn sie aber andere Ergebnisse gewähren will, ge
fährlich erscheint [24] .
Aus dem Gesagten erklärt sich ferner, daß die *Be
ziehungen der Philosophie zu den sonstigen Kultur
tätigkeiten* nicht minder nahe sind als zu den Einzel
wissenschaften. Denn in das Weltbild, auf dessen
Entwurf die metaphysisch gerichtete Philosophie hinzielt, drängen sich neben den Errungenschaften
wissenschaftlicher Untersuchung überall auch die
Auffassungen hinein, welche dem religiösen und sitt
lichen, dem staatlichen und gesellschaftlichen, dem
künstlerischen Leben entstammen; und gerade die
Wertbestimmungen und Urteilsnormen der Vernunft
verlangen in jenem Weltbilde ihren Platz um so leb
hafter, je mehr dies die Grundlage für die praktische
Bedeutung der Philosophie werden soll. Auf solche
Weise linden in der Philosophie neben den Einsichten
auch die Ueberzeugungen und die Ideale der Mensch
heit ihren Ausdruck: und wenn die letzteren dabei, ob
auch oft irrigerweise, die Form wissenschaftlicher
Einsichten gewinnen sollen, so kann ihnen daraus
unter Umständen wertvolle Klärung und Umgestal
tung erwachsen. So ist auch dies Verhältnis der Philo
sophie zur allgemeinen Kultur nicht nur dasjenige des
Empfangens, sondern auch das des Gebens.
Es ist nicht ohne Interesse, auch den Wechsel
der *äußeren Stellung* und der *sozialen Verhältnis
se* zu betrachten, den die Philosophie erlebt hat.
Man darf annehmen, daß der Betrieb der Wissen
schaft in *Griechenland* sich mit vielleicht wenigen
Ausnahmen (Sokrates) schon von Anfang an in ge
schlossenen Schulen gestaltet hat [25] . Daß diese
auch in der späteren Zeit die Form sakralrechtlicher
Genossenschaften hatten [26] , würde an sich allein bei dem religiösen Charakter aller griechischen
Rechtsinstitute, noch nicht einen religiösen Ur
sprung dieser Schulen beweisen; aber der Umstand,
daß die griechische Wissenschaft sich inhaltlich di
rekt aus religiösen Vorstellungskreisen herausgear

beitet hat und daß in einer Anzahl ihrer Richtungen gewisse Beziehungen zu religiösen Kulten unverkennbar hervortreten [27], macht es nicht unwahrscheinlich, daß die wissenschaftlichen Genossenschaften ursprünglich aus religiösen Verbänden (Mysterien) hervorgegangen und mit ihnen im Zusammenhange geblieben sind. Aber als sodann das wissenschaftliche Leben sich zu voller Selbständigkeit entwickelt hatte, fielen einerseits diese Beziehungen ab und vollzog sich anderseits die Gründung rein wissenschaftlicher Schulen: es waren freie Vereinigungen von Männern, die unter Leitung, bedeutender Persönlichkeiten die Arbeit der Forschung, Darstellung, Verteidigung und Polemik unter sich teilten [28] und zugleich in einem gemeinsamen Ideal der Lebensführung einen sittlichen Verband untereinander besaßen.

Mit den größeren Verhältnissen des Lebens in der *hellenistischen* und *römischen* Zeit lockerten sich naturgemäß diese Verbände, und wir begegnen, namentlich unter den Römern, häufiger Schriftstellern, welche ohne jeden Schulzusammenhang oder Lehrberuf in rein individueller Weise auf dem Gebiete der Philosophie tätig sind (Cicero, Seneca, Marc Aurel und besonders die Mehrzahl der sog. Skeptiker). Erst die spätteste Zeit des Altertums zeigt unter dem Einflusse religiöser Interessen weder eine straffere Verknüpfung genossenschaftlicher Schulverbände, wie im Neupythagoreismus und Neuplatonismus.

Bei den *romanischen* und *germanischen* Völkern ist der Verlauf der Sache nicht so unähnlich gewesen. Im Gefolge der kirchlichen Zivilisation erscheint auch die Wissenschaft des Mittelalters: sie hat ihre Stätten in den Klosterschulen und empfängt ihre Anregungen zu selbständiger Gestaltung zunächst aus Fragen des religiösen Interesses. Auch in ihr machen sich Gegensätze verschiedener religiöser Genossenschaften (Dominikaner und

Franziskaner) zeitweilig geltend, und selbst die freieren wissenschaftlichen Vereinigungen, aus welchen sich allmählich die Universitäten entwickelten, hatten ursprünglich religiösen Hintergrund und kirchliches Gepräge [29]. Deshalb blieb auch in dieser zünftigen Philosophie der Universitäten der Grad der Selbständigkeit gegenüber der Kirchenlehre immer gering, und es gilt dies bis in das 18. Jahrhundert hinein auch für die protestantischen Universitäten, bei deren Errichtung und Ausbildung ebenfalls kirchliche und religiöse Interessen im Vordergrunde standen.

Dagegen ist es für die mit dem Beginn der neueren Zeit sich verselbständigende »Weltweisheit« charakteristisch, daß ihre Träger durchweg nicht Männer der Schule, sondern Männer der Welt und des Lebens sind. Ein entlaufener Mönch, ein Staatskanzler, ein Schuster, ein Edelmann, ein gebannter Jude, ein gelehrter Diplomat, unabhängige Literaten und Journalisten - das sind die Begründer und Vertreter der modernen Philosophie, und dementsprechend ist deren äußere Gestalt nicht das Lehrbuch oder der Niederschlag akademischer Disputationen, sondern die freie schriftstellerische Tat, der Essay.

Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist die Philosophie wieder zünftig und an den Universitäten heimisch geworden. Es geschah dies zuerst in Deutschland, wo mit der steigenden Selbständigkeit der Universitäten die Bedingungen dafür in glücklichster Weise gegeben waren und wo ein fruchtbares Wechselverhältnis zwischen Lehrern und Schülern der Universität auch der Philosophie zugute kam [30]. Aus Deutschland hat sich dies nach Schottland, England, Frankreich und Italien übertragen, und im allgemeinen darf man sagen, daß im 19. Jahrhundert der Sitz der Philosophie wesentlich auf den Universitäten zu suchen war [31]. Dagegen ist dies Verhältnis gegen

wärtig wieder angesichts unserer geistigen Gesamt
lage in einer Veränderung begriffen so daß die Ver
tretung der Philosophie an den Universitäten, na
mentlich in Deutschland. z.T. den Eindruck der
Rückständigkeit zu machen anfangt.
Eine kurze Erwähnung verdient endlich noch die
Beteiligung der verschiedenen Völker an der Aus
bildung der Philosophie. Wie alle Entfaltungen der
europäischen Kultur, so haben auch die Wissen
schaft die *Griechen* geschaffen, und ihre schöpferi
sche Erstgestaltung der Philosophie ist noch heute
deren wesentliche Grundlage. Was im Altertum
von den hellonistischen Mischvölkern und von den
Römern hinzugefügt worden ist, erhebt sich im all
gemeinen nicht über eine Sondergestaltung und
praktische Anpassung der griechischen Philoso
phie: nur in der religiösen Wendung, welche diese
Ausführung genommen hat, ist ein wesentlich
Neues zu sehen, was der Ausgleichung der nationa
len Unterschiede im römischen Weltreich entsprun
gen ist. International ist, wie sich schon in der
durchgängigen Anwendung der lateinischen
Sprachform bekundet, auch die wissenschaftliche
Bildung des Mittelalters. Erst mit der neueren Phi
losophie treten die besonderen Charaktere der einzelnen Nationen
maßgebend hervor während
sich die Traditionen der mittelalterlichen Scholastik
am kräftigsten und selbständigsten in Spanien und
Portugal erhalten, liefern Italiener, Deutsche, Eng
länder und Franzosen die Anfangsbewegungen der
neueren Wissenschaft, welche ihren Höhepunkt in
der klassischen Periode der deutschen Philosophie
gefunden hat. Diesen vier Nationen gegenüber ver
halten sich die übrigen in der Hauptsache nur emp
fangend.

§ 2. Die Geschichte der Philosophie.

R. EUCKEN, Beitrage zur Einführung in die Geschichte der Philosophie (Leipzig 1906) p. 157 ff..
W. WINDELBAND, Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts (Heidelberg 1905) II 175 ff, 2. Aufl. 529 ff.

Je verschiedener im Laufe der Zeiten Aufgabe und Inhalt der Philosophie bestimmt worden sind, um so mehr erhebt sich die Frage, welchen Sinn es haben kann, so nicht nur mannigfache sondern auch ver schiedenartige Vorstellungsgebilde, zwischen denen es schließlich keine andere Gemeinschaft als diejenige des Namens zu geben scheint, in historischer For schung und Darstellung zu vereinigen.
Denn das anekdotenhafte Interesse an dieser bunt scheckigen Mannigfaltigkeit verschiedener Meinun gen über verschiedene Dinge, welches wohl früher, gereizt auch durch die Merkwürdigkeit und Wunder lichkeit mancher dieser Ansichten, das Hauptmotiv einer »Geschichte der Philosophie« gewesen ist, kann doch unmöglich auf die Dauer als Keimpunkt einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin gelten.
1. Jedenfalls ist klar, daß es mit der Geschichte der Philosophie eine andere Bewandtnis hat, als mit der Geschichte irgend einer andern Wissenschaft. Denn bei jeder solchen steht doch das Forschungsgebiet we nigstens im allgemeinen fest, wenn auch seine Aus dehnung, seine Herauslösung aus einem allgemeine ren Gebiete und seine Abgrenzung gegen die benach barten noch so vielen Schwankungen in der Geschich te unterlegen sein mögen. Für eine solche Einzelwis senschaft macht es also keine Schwierigkeit, die Ent wicklung der Erkenntnisse auf einem derartig be stimmbaren Gebiete zu verfolgen und dabei eventuell eben jene Schwankungen als die natürlichen Folgen der Entwicklung der Einsichten begreiflich zu ma chen.
Ganz anders aber steht es bei der Philosophie, der

es an solch einem allen Zeiten gemeinsamen Gegen
stande gebricht, und deren »Geschichte« daher auch
nicht einen stetigen Fortschritt oder eine allmähliche
Annäherung zu dessen Erkenntnis darstellt. Vielmehr
ist von je hervorgehoben worden, daß, während in an
dern Wissenschaften, sobald sie nach den rhapsodi
schen Anfängen erst eine methodische Sicherheit ge
wonnen haben, die Regel ein ruhiger Aufbau der Er
kenntnisse ist, der nur von Zeit zu Zeit durch ruckwei
sen Neuanfang unterbrochen wird, umgekehrt in der
Philosophie ein dankbares Fortentwickeln des Errun
genen durch die Nachfolger die Ausnahme ist, und jedes der großen
Systeme der Philosophie die neu for
mulierte Aufgabe *ab ovo* zu lösen beginnt, als ob die
andern kaum dagewesen wären.

2. Wenn trotz alledem von einer »Geschichte der
Philosophie« soll die Rede sein können, so kann der
einheitliche Zusammenhang, den wir weder in den
Gegenständen finden, mit denen sich die Philosophen
beschäftigen, noch in den Aufgaben, die sie sich set
zen, schließlich nur in der *gemeinsamen Leistung* ge
funden werden, welche sie trotz aller Verschiedenheit
des Inhalts und der Absicht ihrer Beschäftigung sach
gemäß herbeigeführt haben.

Dieser gemeinsame Ertrag aber, der den Sinn der
Geschichte der Philosophie ausmacht, beruht gerade
auf den wechselnden Beziehungen, in denen sich die
Arbeit der Philosophen nicht nur zu den reifsten Er
zeugnissen der Wissenschaften, sondern auch zu den
übrigen Kulturtätigkeiten der europäischen Mensch
heit im Laufe der Geschichte befunden hat. Denn
mochte mm die Philosophie auf den Entwurf einer all
gemeinen Welterkenntnis ausgehen, die sie, sei es als
Gesamtwissenschaft sei es als verallgemeinernde Zu
sammenfassung der Resultate der Sonderwissenschaf
ten, gewinnen wollte, oder mochte sie eine Lebensan
sicht suchen, welche den höchsten Werten des Wol
lens und Fühlens einen geschlossenen Ausdruck
geben sollte, oder mochte sie endlich mit klarer Beschränkung die

Selbsterkenntnis der Vernunft zu
ihrem Ziele machen, - immer war der Erfolg der, daß
sie daran arbeitete, die notwendigen Formen und In
haltsbestimmungen menschlicher Vernunftbetätigung
zum bewußten Ausdruck zu bringen, und sie aus der
ursprünglichen Gestalt von Anschauungen, Gefühlen
und Trieben in diejenige der Begriffe umzusetzen. In
irgend einer Richtung und in irgend einer Weise hat
jede Philosophie sich darum bemüht, auf mehr oder
minder umfangreichem Gebiete zu begrifflichen For
mulierungen des in Welt und Leben unmittelbar Ge
gebenen zu gelangen, und so ist in dem historischen
Verlaufe dieser Bemühungen Schritt für Schritt der
Grundriß des geistigen Lebens bloßgelegt worden.
*Die Geschichte der Philosophie ist der Prozeß,
durch welchen die europäische Menschheit ihre
Weltauffassung und Lebensbeurteilung in wissen
schaftlichen Begriffen niedergelegt hat.*
Dieser Gesamtertrag aller der geistigen Gebilde,
die sich als »Philosophie« darstellen ist es allein, wel
cher der Geschichte der Philosophie als einer eigenen
Wissenschaft ihren Inhalt, ihre Aufgabe und ihre Be
rechtigung gibt: er ist es aber auch, um dessenwillen
die Kenntnis der Geschichte der Philosophie ein not
wendiges Erfordernis nicht nur für jede gelehrte Er
ziehung, sondern für jede Bildung überhaupt ist; denn
sie lehrt, wie die begrifflichen Formen ausgeprägt worden sind, in
denen wir alle, im alltäglichen Leben
wie in den besonderen Wissenschaften, die Welt un
serer Erfahrung denken und beurteilen
Die Anfänge der Geschichte der Philosophie
sind in den (zum weitaus größten Teil verloren ge
gangenen) historischen Arbeiten der großen Schu
len des Altertums, insbesondere der peripatetischen
zu suchen, welche wohl meist in der Art, wie Ari
stoteles [32] selbst schon Beispiele gibt, den kriti
schen Zweck hatten durch dialektische Prüfung der
früher aufgestellten Ansichten die Entwicklung der
eigenen vorzubereiten. Solche historische Materia

liensammlungen wurden für die verschiedenen Ge
biete der Wissenschaft angelegt, und es entstanden
auf diese Weise neben Geschichten der einzelnen
Disziplinen, wie der Mathematik, der Astronomie,
der Physik u.s.w. auch die philosophischen Doxo
graphien [33] . Je mehr indessen später Neigung und
Kraft zum selbständigen Philosophieren abnahmen,
um so mehr artete diese Literatur in einen gelehrten
Notizenkram aus worin sich Anekdoten aus den
Lebensumständen und einzelne epigrammatisch zu
gespizte Aussprüche der Philosophen mit abgeris
senen Berichten über ihre Lehren mischten.
Den gleichen Charakter von Kuriositätensamm
lungen trugen zunächst die auf den Resten der anti
ken Ueberlieferung beruhenden Darstellungen der neueren Zeit, wie
STANLEYs [34] Reproduktion des
Diogenes von Laerte oder BRUCKERs Werke [35] .
Erst mit der Zeit traten kritische Besonnenheit in
der Verwertung der Quellen (BUHLE [36] , FÜLLE
BORN [37]), vorurteilsfreiere Auffassung der histori
schen Bedeutung der einzelnen Lehren (TIEDE
MANN [38] , DE GÉRANDO [39]) und systematische
Kritik derselben auf Grund der neuen Standpunkte
(TENNEMANN [40] , FRIES [41] , SCHLEIERMA
CHER [42]) in Kraft.
Zu einer selbständigen Wissenschaft aber ist die
Geschichte der Philosophie erst durch HEGEL [43]
gemacht worden, welcher den wesentlichen Punkt
aufdeckte, daß die Geschichte der Philosophie
weder eine bunte Sammlung von Meinungen ver
schiedener gelehrter Herren » *de omnibus rebus et
de quibusdam aliis* «, noch eine stetig sich erwei
ternde und vervollkommende Bearbeitung dessel
ben Gegenstandes, sondern vielmehr nur den viel
verschränkten Prozeß darstellen kann, in welchem
successive die »Kategorien« der Vernunft zum ge
sonderten Bewußtsein und zur begrifflichen Ausge
staltung gelangt sind.
Diese wertvolle Einsicht wurde jedoch bei

HEGEL durch eine Nebenannahme verdunkelt und in ihrer Wirkung beeinträchtigt, indem er überzeugt war, daß die zeitliche Reihenfolge, nach der jene »Kategorien« in den historischen Systemen der Philosophie aufgetreten sind, sich mit der sachlichen und systematischen Reihenfolge decken müßte, worin dieselben Kategorien als »Elemente der Wahrheit« bei dem begrifflichen Aufbau des abschließenden Systems der Philosophie (wofür HEGEL das seinige ansah) erscheinen sollten. So führte der an sich richtige Grundgedanke zu dem Irrtum einer philosophisch systematisierenden Konstruktion der Philosophiegeschichte und damit vielfach zu einer Vergewaltigung des historischen Tatbestandes. Dieser Irrtum, den die Entwicklung der wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts zu Gunsten der historischen Richtigkeit und Genauigkeit beseitigt hat, entsprang aber der unrichtigen (wenn auch mit den Prinzipien der HEGELschen Philosophie selbst folgerichtig zusammenhangenden) Vorstellung, als ob der geschichtliche Fortschritt der philosophischen Gedanken lediglich oder wenigstens wesentlich einer ideellen Notwendigkeit entspränge, mit der eine Kategorien die andere im dialektischen Fortgange hervortriebe. In Wahrheit ist das Bild der historischen Bewegung der Philosophie ein ganz anderes: es handelt sich dabei nicht lediglich um das Denken »der Menschheit« oder gar »des Weltgeistes«, sondern ebenso auch um die Ueberlegungen, die Gemütsbedürfnisse, die Ahnungen und Einfälle der philosophierenden Individuen.

3. Jenes Gesamtergebnis der Geschichte der Philosophie, wonach in ihr die Grundbegriffe menschlicher Weltauffassung und Lebensbeurteilung niedergelegt worden sind, entspringt aus einer großen Mannigfaltigkeit von Einzelbewegungen des Denkens, als deren tatsächliche Motive sowohl bei der Aufstellung der

Probleme, als auch bei den Versuchen ihrer begriffli
chen Lösung verschiedene Faktoren zu unterscheiden
sind.
Bedeutsam genug ist allerdings der sachliche,
pragmatische Fakto r. Denn die Probleme der Philo
sophie sind der Hauptsache nach gegeben, und es er
weist sich dies darin, daß sie im historischen Verlaufe
des Denkens als die »uralten Rätsel des Daseins«
immer wieder kommen und gebieterisch immer von
neuem die nie vollständig gelingende Lösung verlan
gen Gegeben aber sind sie durch die Unzulänglichkeit
und widerspruchsvolle Unausgeglichenheit des der
philosophischen Besinnung zugrunde liegenden Vor
stellungsmaterials [44] . Aber eben deshalb enthält auch
das letztere die sachlichen Voraussetzungen und die
logischen Nötigungen für jedes vernünftige Nachden
ken darüber, und weil sich diese der Natur der Sache
nach immer wieder in derselben Weise geltend machen, so
wiederholen sich in der Geschichte der
Philosophie nicht nur die Hauptprobleme, sondern
auch die Hauptrichtungen ihrer Lösung. Eben diese
Konstanz in allem Wechsel, welche, von außen be
trachtet, den Eindruck macht als sei die Philosophie
erfolglos in stets wiederholten Kreisen um ein nie er
reichtes Ziel bemüht, beweist doch nur, daß ihre Pro
bleme unentfliehbare Aufgaben für den menschlichen
Geist sind [45] . Und ebenso begreift sich, daß dieselbe
sachliche Notwendigkeit eventuell zu wiederholten
Malen aus einer Lehre eine andere hervortreibt. Des
halb ist der Fortschritt in der Geschichte der Philoso
phie in der Tat streckenweise durchaus pragmatisch,
d.h. durch die innere Notwendigkeit der Gedanken
und durch die »Logik der Dinge« zu verstehen.
Vgl. C. HERMANN, Der pragmatische Zusam
menhang in der Geschichte der Philosophie (Dres
den 1836). Der oben erwähnte Fehler HEGELS be
steht also nur darin, daß er ein in gewissen Grenzen
wirksames Moment zu dem einzigen oder wenig
stens zu dem hauptsächlichsten machen wollte. Der

umgekehrte Fehler wäre es, wollte man diese »Ver
nunft in der Geschichte« überhaupt leugnen und in
den aufeinander folgenden Lehren der Philosophen
nur wirre Ideen der Individuell sehen. Vielmehr er
klärt sich der Gesamtinhalt der Geschichte der Phi
losophie eben nur dadurch, daß sich im Denken der einzelnen, so
zufällig es bedingt sein mag, doch
immer wieder jene sachlichen Notwendigkeiten gel
tend machen. - Auf diesen Verhältnissen beruhen
die Versuche, die man gemacht hat, alle philoso
phischen Lehren unter gewisse Typen zu rubrizie
ren und zwischen diesen in der geschichtlichen Ent
wicklung eine Art von rhythmischer Wiederholung
zu konstatieren. So hat V. COUSIN [46] seine Lehre
von den vier Systemen (Sensualismus, Idealismus,
Skeptizismus, Mystizismus), so AUG. COMTE [47]
die seinige von den drei Stadien (dem theologi
schen, metaphysischen und positiven) aufge
stellt [48] Eine interessante und vielfach instruktive
Gruppierung der philosophischen Lehren um die
einzelnen Hauptprobleme bietet auch CH. RE
NOUVIER, Esquisse d'une classification systéma
tique des doctrines philosophiques. 2 Bde. Paris
1885/86. Ein Schulbuch, welches die philosophi
schen Lehren nach Problemen und Schulen ordnet,
haben PAUL JANET und SÉAILLES herausgege
ben: Histoire de la philosophie; les problèmes et
les écoles. Paris 1887.

4. Allein der pragmatische Faden reißt in der Ge
schichte der Philosophie sehr häufig ab. Insbesondere
fehlt es der historischen Reihenfolge, in der die Pro
bleme aufgetreten sind, fast durchgängig an einer solchen
immanenten sachlichen Notwendigkeit; dage
gen macht sich darin ein anderer Faktor geltend, den
man am besten als den *kulturgeschichtlichen* be
zeichnet. Denn aus den Vorstellungen des allgemei
nen Zeitbewußtseins und aus den Bedürfnissen der
Gesellschaft empfängt die Philosophie ihre Probleme,

wie die Materialien zu deren Lösung. Die großen Er
rungenschaften und die neu auftauchenden Fragen der
besonderen Wissenschaften, die Bewegungen des reli
giösen Bewußtseins, die Anschauungen der Kunst,
die Umwälzungen des gesellschaftlichen und des
staatlichen Lebens geben der Philosophie ruckweis
neue Impulse und bedingen die Richtungen des Inter
esses, das bald diese bald jene Probleme in den Vor
dergrund drängt und andere zeitweilig beiseite
schiebt, nicht minder aber auch die Wandlungen, wel
che Fragestellung und Antwort im Laufe der Zeit er
fahren. Wo diese Abhängigkeit sich besonders deut
lich erweist, da erscheint unter Umständen ein philo
sophisches System geradezu als die Selbsterkenntnis
eines bestimmten Zeitalters, oder es prägen sich die
Kulturgegensätze, in denen das letztere ringt, in dem
Streit der philosophischen Systeme aus. So waltet in
der Geschichte der Philosophie neben der pragmati
schen und bleibenden Sachgemäßheit auch eine kul
turgeschichtliche Notwendigkeit, welche selbst den in
sich nicht haltbaren Begriffsgebilden ein historisches Daseinsrecht
gewährleistet.

Auch auf dies Verhältnis hat zuerst in größerem
Maße HEGEL aufmerksam gemacht, obwohl die
»relative Wahrheit«, welche er mit Hinweis darauf
den einzelnen Systemen zuschreibt, bei ihm zu
gleich (vermöge seines dialektischen Grundgedan
kens) einen systematischen Sinn hat. Dagegen ist
das kulturgeschichtliche Moment unter seinen
Nachfolgern von KUNO FISCHER am besten for
muliert [49] und in der Darstellung selbst zur glän
zendsten Geltung gebracht worden. Er betrachtet
die Philosophie in ihrer historischen Entfaltung als
die fortschreitende Selbsterkenntnis des menschli
chen Geistes, und läßt ihre Entwicklung als stetig
bedingt durch die Entwicklung des in ihr zur
Selbsterkenntnis gelangenden Objekts erscheinen.
So sehr aber dies gerade für eine Reihe der bedeu
tendsten Systeme zutrifft, so ist es doch auch wie

derum nur einer der Faktoren.
Aus den kulturhistorischen Anlässen, welche die philosophische Problemstellung und Problemlösung bedingen, erklärt sich in der Mehrzahl der Fälle eine höchst interessante und für das Verständnis der historischen Entwicklung bedeutsame Erscheinung: die *Problemverschlingung* . Denn es ist unausbleiblich, daß zwischen verschiedenen Gedankenmassen durch die Gleichzeitigkeit eines vorwiegend auf beide gerichteten Interesses nach psychologischer Gesetzmäßigkeit Assoziationen erzeugt werden, welche sachlich nicht begründet sind, - daß infolgedessen Fragen, die an sich nichts miteinander zu tun haben, vermischt und in ihrer Lösung von einander abhängig gemacht werden. Ein äußerst wichtiges und häufig wiederkehrendes Hauptbeispiel davon ist die Einmischung ethischer und ästhetischer Interessen in die Behandlung theoretischer Probleme: die schon aus dem täglichen Leben bekannte Erscheinung, daß die Ansichten der Menschen durch ihre Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen und Neigungen bestimmt, daß ihre Urteile durch ihre Beurteilungen bedingt sind, wie derholt sich in größerem Maßstabe auch in den Weltanschauungen, und sie hat sich in der Philosophie sogar dazu steigern können, daß das sonst unwillkürlich Geübte zu einem erkenntnistheoretischen Postulat proklamiert wurde (KANT).

5. Indessen verdankt nun der philosophiegeschichtliche Prozeß seine ganze Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit erst dem Umstande, daß die Entwicklung der Ideen und die begriffliche Ausprägung allgemeiner Ueberzeugungen sich nur durch das Denken der einzelnen *Persönlichkeiten* vollzieht, die, wenn auch ihre Auffassungen noch so sehr in dem sachlichen Zusammenhange und in dem Vorstellungskreise einer historischen Gesamtheit wurzeln, doch durch Individualität und Lebensführung stets noch ein Besonderes

hinzufügen. Dieser *individuelle Faktor* der philoso
phiegeschichtlichen Entwicklung ist um so mehr zu
beachten, weil ihre Hauptträger sich als ausgeprägte,
selbständige Persönlichkeiten erweisen, deren eigen
artige Natur nicht bloß für die Auswahl und Verknüp
fung der Probleme, sondern auch für die Ausschlei
fung der Lösungsbegriffe in den eigenen Lehren, wie
in denjenigen der Nachfolger maßgebend gewesen ist.
Daß die Geschichte das Reich der Individualitäten,
der unwiederholbaren und in sich wertbestimmten
Einzelheiten ist, zeigt sich auch in der Geschichte der
Philosophie: auch hier haben große Persönlichkeiten
lang hinreichende und auch hier nicht ausschließlich
fördernde Wirkungen ausgeübt. Aristoteles darf in
dieser Hinsicht als charakteristisches Beispiel gelten.
Es leuchtet ein daß die oben besprochene *Problem
verschlingung* durch die subjektiven Verhältnisse,
unter denen die einzelnen philosophierenden Persön
lichkeiten stehen, noch in viel höherem Maße herbei
geführt wird, als durch die in dem allgemeinen Be
wußtsein einer Zeit, eines Volkes u.s.w. gegebenen
Anlässe. Es gibt kein philosophisches System, wel
ches von diesem Einflusse der Persönlichkeit seines
Urhebers frei wäre. Deshalb sind alle philosophischenSysteme
Schöpfungen der Individualität, die in dieser
Hinsicht eine gewisse Aehnlichkeit mit Kunstwerken
haben und als solche aus der Persönlichkeit ihres Ur
hebers begriffen sein wollen. Jedem Philosophen
wachsen die Elemente seiner Weltanschauung aus den
ewig gleichen Problemen der Wirklichkeit und der auf
ihre Lösung gerichteten Vernunft, außerdem aber aus
den Anschauungen und den Idealen seines Volkes wie
seiner Zeit zu: die Gestalt aber und die Ordnung, der
Zusammenhang und die Wertung, welche sie in sei
nem Systeme finden, sind durch seine Geburt und Er
ziehung, seine Tat und sein Schicksal, seinen Charak
ter und seine Lebenserfahrung bedingt. Hier fehlt
somit oft die Allgemeingültigkeit, welche in abgestuf
ter Bedeutung den beiden andern Faktoren beiwohnt.

Bei diesen rein individuellen Bildungen muß der ästhetische Reiz an Stelle des Wertes bleibender Erkenntnis treten, und das Eindrucksvolle vieler Erscheinungen der Philosophiegeschichte beruht in der Tat nur auf diesem Zauber der »Begriffsdichtung«.
Zu den Problemverschlingungen und den durch Phantasie und Gefühl bestimmten Vorstellungen, welche schon das allgemeine Bewußtsein in die Irre zu führen vermögen treten somit bei den Individuen noch ähnliche, aber rein persönliche Vorgänge hinzu, um der Problembildung und -Lösung noch mehr den Charakter der *Künstlichkeit* zu verleihen. Es ist nicht zu verkennen, daß vielfach sich die Philosophen auch mit Fragen herumgeschlagen haben, denen es an der natürlichen Begründung fehlte, so daß alle darauf verwendete Denkmühe vergebens war, und daß anderseits auch bei der Lösung realer Probleme unglückliche Versuche von Begriffskonstruktionen mit unterlaufen sind, welche mehr Hindernisse als Förderungen für den Austrag der Sache gebildet haben.
Das Bewunderungswürdige in der Geschichte der Philosophie bleibt eben dies, daß aus solcher Fülle individueller und allgemeiner Verwirrungen sich doch im ganzen der Grundriß allgemeingültiger Begriffe der Weltauffassung und Lebensbeurteilung niedergeschlagen hat, der den wissenschaftlichen Sinn dieser Entwicklung darstellt. Deshalb aber ist die Geschichte der Philosophie auch das vornehmste Organon der Philosophie selber und gehört nicht nur in weit größerem Maße, sondern auch in ganz anderem Sinne als es bei andern Wissenschaften der Fall ist, als integrierender Bestandteil zu ihrem System. Denn sie bildet in ihrer Gesamtheit die umfassendste und geschlossenste Entwicklung der Probleme der Philosophie selbst. Vgl. W. WINDELBAND, Festschrift f. Kuno Fischer, »Die Philosophie der Gegenwart« (Heidelberg, 2. Aufl. 1907) p. 529 ff.
6. Hiernach hat die *philosophiegeschichtliche Forschung folgende Aufgaben* zu erfüllen: 1) genau *festzustellen* , was

sich über die Lebensumstände, die geistige Entwicklung und die Lehren der einzelnen Philosophen aus den vorliegenden Quellen ermitteln läßt; 2) aus diesen Tatbeständen den *genetischen* Pro zeß in der Weise zu rekonstruieren, daß bei jedem Philosophen die Abhängigkeit seiner Lehren teils von denjenigen der Vorgänger, teils von den allgemeinen Zeitideen, teils von seiner eigenen Natur und seinem Bildungsgange begreiflich wird; 3) aus der Betrach tung des Ganzen heraus zu *beurteilen* , welchen Wert die so festgestellten und ihrem Ursprunge nach erklär ten Lehren in Rücksicht auf den Gesamtertrag der Ge schichte der Philosophie besitzen.

Hinsichtlich der beiden ersten Punkte ist die Ge schichte der Philosophie eine *philolo gisch-historische* , hinsichtlich des dritten Moments ist sie eine *kritisch-philosophische* Wissenschaft.

a) In Bezug auf die *Feststellung des Tatsächli chen* ist die Geschichte der Philosophie auf eine sorgfältige und umfassende Durchforschung der *Quellen* angewiesen. Diese fließen aber für die ver schiedenen Zeiten mit sehr verschiedener Durch sichtigkeit und Vollständigkeit.

Die Hauptquellen für die philosophiegeschichtli che Forschung sind selbstverständlich die *Werke der Philosophen* selbst. Hinsichtlich der *neueren* Zeit stehen wir in dieser Hinsicht auf verhältnismäßig sicherem Boden. Seit Erfindung der Buchdruckerkunst ist die literarische Tradition so fest und deutlich geworden, daß sie im allgemei nen keinerlei Schwierigkeiten macht. Die Schriften, welche die Philosophen seit der Renaissance her ausgegeben haben, sind für die heutige Forschung durchgängig zugänglich: die Fälle, in denen Fragen der Echtheit, der Entstehungszeit u.s.w. zu Kontro versen Anlaß gäben, sind verhältnismäßig äußerst selten; eine philologische Kritik hat hier nur gerin gen Spielraum, und wo sie (wie z. B. teilweise bei den verschiedenen Auflagen der kantischen Werke)

eintreten kann, betrifft sie lediglich untergeordnete und in letzter Instanz gleichgültige Punkte. Auch sind wir hier der Vollständigkeit des Materials leidlich sicher: daß Wichtiges verloren oder noch von späterer Publikation zu erwarten wäre, ist kaum anzunehmen, wenn die geschärfte philologi sche Aufmerksamkeit der letzten Jahrzehnte uns über SPINOZA, LEIBNIZ, KANT, MAINE DE BIRAN Neues gebracht hat, so ist der philosophi sche Ertrag davon doch nur verschwindend gegen über dem Werte des schon Bekannten gewesen. Höchstens handelt es sich dabei um Ergänzungen, insbesondere tritt wohl die Wichtigkeit gelegentli cher brieflicher Aeußerungen in Kraft, welche über den individuellen Faktor der philosophiegeschichtlichen Entwicklung mehr
Licht zu verbreiten geeignet sind.
Weniger günstig schon steht es um die Quellen der *mittelalterlichen Philosophie* , welche zu einem (freilich geringen) Teile noch eine nur handschrift liche Existenz führen. V. COUSIN und seine Schu le haben sich zuerst um die Publikation der Texte sehr verdient gemacht, und im ganzen dürfen wir überzeugt sein, auch für diese Zeit ein zwar lücken haftes, aber doch zutreffendes Material zu besitzen. Dagegen ist unsere Kenntnis der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters und damit auch ihres Einflusses auf den Gang des abendländi schen Denkens im einzelnen noch sehr problema tisch; und es dürfte dies die empfindlichste Lücke in der Quellenforschung der Geschichte der Philo sophie sein.
Viel schlimmer noch ist es um den *direkten* Quellenbefund der *antiken Philosophie* bestellt. Erhalten ist von Originalwerken uns allerdings die Hauptsache: der Grundstock der Werke von Platon und Aristoteles, auch dieser freilich nur in vielfach zweifelhafter Form, und daneben nur die Schriften späterer Zeit, wie diejenigen Ciceros, Senecas,

Plutarchs, der Kirchenväter und der Neuplatoniker.
Der weitaus größte Teil der philosophischen Schriften des Altertums ist verloren. Statt ihrer müssen wir uns mit den Fragmenten begnügen, welche der Zufall gelegentlicher Erwähnung bei den erhaltenen Schriftstellern, auch hier vielfach in fragwürdiger Form übrig gelassen hat [50].
Wenn es trotzdem gelungen ist, ein bis in das einzelne hinein durchgeführtes und wissenschaftlich gesichertes Bild von der Entwicklung der alten Philosophie (deutlicher als von dem der mittelalterlichen) zu gewinnen so ist dies nicht nur den unausgesetzten Mühen philologischer und philosophischer Durcharbeitung dieses Materials zu danken, sondern auch dem Umstande, daß uns neben den Resten der Originalwerke der Philosophen auch diejenigen der historischen Berichte des Altertums als *sekundäre Quellen* erhalten sind. Das Beste freilich auch daraus ist verloren, die historischen Werke nämlich, welche der gelehrten Sammlung der peripatetischen und der stoischen Schule zu Ende des vierten und im dritten Jahrhundert v. Chr. entsprangen. Diese Arbeiten sind dann später durch mehrfache Hände gegangen, ehe sie sich in den uns noch aus der Römerzeit vorliegenden Kompilationen erhalten haben, wie in den unter dem Namen Plutarchs gehenden Placita philosophorum [51], in den Schriften des Sextus Empiricus 52, in den Deipnosophistae des Athenaios [53], in der Schrift des Diogenes Laertius *peri biôn, dogmatôn kai apophthegmatôn tôn en philosophia eudokimêsantôn* , [54] in den Zusammenstellungen der Kirchenväter und in den Notizen der Kommentatoren der spätesten Zeit, wie Alexander von Aphrodisias Themistios und Simplikios. Eine vorzügliche Durcharbeitung dieser sekundären Quellen der antiken Philosophie hat H. DIELS, Doxographi Graeci (Berlin 1879), gegeben.
Wo, wie auf dem ganzen Gebiet der alten Philo

sophie, der Quellenbefund ein so zweifelhafter ist, da muß die kritische Feststellung des Tatsächlichen mit der Erforschung des pragmatischen und geneti schen Zusammenhanges Hand in Hand gehen. Denn wo die Ueberlieferung selbst zweifelhaft ist, da kann die Entscheidung nur durch die Auffassung eines vernünftigen, der psychologischen Erfahrung entsprechenden Zusammenhanges gewonnen wer den: in diesen Fällen ist also die Geschichte der Philosophie, wie alle Geschichte, darauf angewie sen, mit Zugrundelegung des quellenmäßig Gesi cherten sich auch in denjenigen Regionen zu orien tieren, mit denen die Ueberlieferung eine direkte und gesicherte Fühlung verloren hat. Die philoso phiegeschichtliche Forschung des 19. Jahrhunderts darf sich rühmen, diese Aufgabe nach den Anre gungen SCHLEIERMACHERs durch die Arbeiten von H. RITTER, dessen Geschichte der Philosophie (12 Bde. Hamburg 1829-53) jetzt frei
lich veraltet ist, von BRANDIs und ZELLER über die antike, von J. E. ERDMANN und KUNO FI SCHER über die neuere Philosophie gelöst zu haben. Unter den zahlreichen Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie ist in diesem Hin sichten die bei weitem zuverlässigste J. E. ERD MANNS Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2 Bde., 3. Aufl., Berlin 1878, 4. Aufl. bearb. von BENNO ERDMANN 1896. Allen größeren oder kleineren Darstellungen der Geschichte der Philo sophie ist bisher der Gesamtplan der Anordnung gemeinsam, daß chronologisch nach der Reihenfol ge der bedeutenderen Philosophen und der Schulen verfahren wird: die Unterschiede betreffen nur ein zelne, nicht immer bedeutsame Verschiebungen. Unter den neuesten wären etwa wegen der ge schmackvollen und einsichtigen Behandlung noch die von J. BERGMANN (2 Bde., Berlin 1892) und K. VORLÄNDER (2 Bde., Leipzig 1908) zu nen nen. Eine eigenartige und feinsinnige Auffassung,

in der das übliche Schema durch die Betonung gro
ßer weltgeschichtlicher Zusammenhänge glücklich
durchbrochen ist, bietet R. EUCKEN, Die Lebens
anschauungen der großen Denker (7. Aufl., Leipzig
1907).

Eine vortreffliche, die Literatur in erschöpfender Vollständigkeit und guter Ordnung sammelnde Bi
bliographie der gesamten Geschichte der Philoso
phie findet man in UEBERWEGs Grundriß der
Geschichte der Philosophie, 4 Bde., 9. bezw. 10.
Aufl., herausgegeben von M. HEINZE (Berlin
1901-6). Weitere allgemeine Hilfsmittel sind die
philosophischen Lexika, wie das von AD.
FRANCK herausgegebene Dictionnaire des scien
ces philosophiques (3. Aufl., Paris 1885) oder das
von J. M. BALDWIN herausgegebene Dictionary
of Philosophy and Psychology (London und Ne
wyork 1901-1905, drei Bände), ferner etwa EIS
LER Wörterbuch der philosophischen Begriffe und
Ausdrücke (2 Aufl., 2 Bde. Berlin 1904). Zur Ge
schichte der philosophischen Terminologie hat
RUD. EUCKEN (Leipzig 1878) wertvolle Anre
gungen gegeben.

b) Die *Erklärung* des Tatsächlichen in der Ge
schichte der Philosophie ist entweder pragmatisch
oder kulturhistorisch oder psychologisch, den drei
Faktoren entsprechend, welche als die den Gang
des Denkens bestimmenden oben auseinandergelegt
wurden. Welche dieser drei Erklärungsarten im ein
zelnen Falle anzuwenden ist, hängt lediglich von
dem Tatbestand der Ueberlieferung ab: daher ist es
unrichtig, die eine oder die andere zum alleinigen
Prinzip der Behandlung zu machen. Die pragmatische Erklärungart wiegt bei denjenigen
vor, welche in der ganzen Geschichte der Philoso
phie die Vorbereitung für ein bestimmtes System
der Philosophie sehen, so bei HEGEL und seinen
Schülern (s. o. S. 9), so vom HERBARTschen
Standpunkte bei CHR. A. THILO, Kurze pragma

tische Geschichte der Philosophie, 2 Tle. (Coethen 1876-80). Die kulturgeschichtliche Betrachtung und die Bezugnahme auf die Probleme der Einzelwissenschaften haben in der Auffassung der neueren Philosophie besonders KUNO FISCHER und W. WINDELBAND betont.

Ganz unzulänglich als wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie ist die rein *biographische* , welche nur eine der Persönlichkeiten nach der andern behandelt. In neuerer Zeit ist sie durch die Schrift von G. H. LEWEs, The history of philosophy from Thales to the present day (2 vs. London 1871) vertreten, ein Buch ohne alle historische Auffassung und zugleich eine Parteischrift im Sinne des COMTEschen Positivismus. Auch die Arbeiten der französischen Historiker (DAMIRON, FERRAZ) haben gern diese Form der getrennten, essayartigen Behandlung einzelner Philosophen, verlieren aber darüber nicht den Entwicklungsgang des Ganzen aus den Augen [55] .

c) Am schwierigsten ist es die Prinzipien festzustellen, nach denen die philosophischkritische *Beurteilung* der einzelnen Lehren stattzufinden hat. Wie jede Geschichte, so ist auch die der Philosophie eine kritische Wissenschaft: sie hat nicht nur zu berichten und zu erklären, sondern auch zu beurteilen, was in der historischen Bewegung, wenn sie erkannt und begriffen ist, als Fortschritt, als Ertrag zu gelten hat. Es gibt keine Geschichte ohne diesen Gesichtspunkt der Beurteilung, und das Zeugnis der Reife für den Historiker ist, daß er sich dieses seines Gesichtspunktes der Kritik klar bewußt ist, denn wo dies nicht der Fall ist, da verfährt er in der Auswahl seines Berichts und in der Charakterisierung des einzelnen nur instinktiv und ohne klare Norm [56] .

Dabei versteht es sich von selbst, daß dieser Maßstab der Beurteilung nicht eine Privatansicht des Historikers, auch nicht seine philosophische

Ueberzeugung sein darf; wenigstens raubt die An
wendung einer solchen der danach geübten Kritik
den Wert wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit.
Wer sich dem Glauben hingibt, die alleinige philo
sophische Wahrheit zu besitzen, oder wer von den
Gewohnheiten der Spezialwissenschaften her
kommt, in welchen allerdings ein sicheres Ergebnis
die Beurteilung der Versuche, die dazu geführt
haben, sehr einfach macht [57] , der mag wohl in Versuchung sein, alle
die vorüberwandelnden Ge
stalten auf das Prokrustesbett seines Systems zu
spannen: wer aber mit offenem historischen Blick
die Arbeit des Denkens in der Geschichte betrach
tet, den wird respektvolle Scheu zurückhalten. die
Heroen der Philosophie wegen ihrer Unkenntnis
der Weisheit eines Epigonen abzukanzeln [58] .
Dem äußerlichen Absprechen gegenüber hat die
wissenschaftliche Geschichte der Philosophie sich
auf den Standpunkt der *immanenten Kritik* zu stel
len, und deren Prinzipien sind zwei: *die formallo
gische Konsequenz und die intellektuelle Frucht
barkeit.*
Das Denken eines jeden Philosophen ist an den
Vorstellungszustand gebunden, in den er hinein
wächst, und unterliegt in seiner Entwicklung der
psychologischen Notwendigkeit: die kritische Un
tersuchung hat festzustellen, wie weit es ihm mög
lich geworden ist, die verschiedenen Elemente sei
nes Denkens in Uebereinstimmung miteinander zu
bringen. Der Widerspruch tritt in der intellektuellen
Wirklichkeit fast nie direkt so auf, daß ausdrück
lich dasselbe behauptet und auch verneint würde,
sondern stets so, daß verschiedene Behauptungen
aufgestellt werden, die erst vermöge ihrer logischen
Konsequenzen auf direkten Widerspruch und sach
liche Unvereinbarkeit führen. Die Aufdeckung dieser
Unzulänglichkeiten ist die formale Kritik, sie
fallt häufig mit der pragmatischen Erklärung zu
sammen, weil diese Kritik schon in der Geschichte

selbst von den Nachfolgern vollzogen worden ist und deren Probleme bestimmt hat.

Doch genügt dieser Gesichtspunkt allein nicht: er trifft als rein formal alle Ansichten, die hinsicht lich eines Philosophen bezeugt sind, ausnahmslos, aber er gibt kein Kriterium der Entscheidung dar über, worin die philosophische Bedeutung einer Lehre sachlich besteht: denn es zeigt sich vielfach, daß die Wirkung der Philosophie historisch nicht als in sich fertig und wider gerade in Begriffen sich vollzogen hat, die durchaus nicht als in sich fertig und widerspruchlos gelten dürfen, während eine Menge einzelner Behauptungen, die zu beanstan den kein Anlaß ist, für die geschichtliche Betrach tung unbeachtet in der Ecke bleiben müssen. Große Irrtümer sind in der Geschichte der Philosophie wichtiger als kleine Wahrheiten.

Denn darauf kommt es vor allem an, was einen Beitrag geliefert hat zur Ausbildung der menschli chen Weltanschauung und Lebensbeurteilung; die jenigen Begriffsbildungen sind der Gegenstand der Geschichte der Philosophie. welche als Auffas sungsformen und Urteilsnormen sich dauernd le bendig erhalten haben und in denen damit die bleibende innere Struktur der Vernunft zu klarer Erkenntnis gekommen ist.

Dies ist denn auch der Maßstab, nach dem allein entschieden werden kann, welche unter den oft sehr verschiedenartige Dinge betreffenden Lehren der Philosophen als die eigentlich philosophischen an zusehen, und welche anderseits aus der Geschichte der Philosophie auszuscheiden sind. Die Quellen forschung freilich hat die Pflicht, alle Lehren der Philosophen sorgfältig und vollständig zu sam meln, und damit das ganze Material für die prag matische, kulturhistorische und psychologische Er klärung zu geben; aber der Zweck dieser mühsa men Arbeit ist doch nur der, daß schließlich das philosophisch Gleichgültige als solches erkannt

und dieser Ballast über Bord geworfen werde. Insbesondere ist dieser Gesichtspunkt der we sentlich bestimmende für Auswahl und Darstellung in einem *Lehrbuch* , das nicht die Forschung selbst geben, sondern ihre Ergebnisse zusammenfassen soll.

§ 3. Einteilung der Philosophie und ihrer Geschichte.

Es kann hier nicht die Absicht sein, eine systemati sche Einteilung der Philosophie vorzutragen, denn eine solche würde doch in keinem Falle historische Allgemeingültigkeit besitzen können. Die Verschie denheiten, welche in der Bestimmung des Begriffs, der Aufgabe und der Gegenstände der Philosophie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung obwalten, zie hen einen Wechsel auch der Einteilungen so notwen dig und selbstverständlich nach sich, daß dies keiner besonderen Erläuterungen bedarf. Die älteste Philoso phie kannte überhaupt noch keine Gliederung. Dem späteren Altertum war eine Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik geläufig. Im Mittelalter und noch mehr in der neueren Zeit werden vielfach die beiden ersten als theoretische Philosophie zusammen gefaßt und der praktischen gegenübergestellt. Seit KANT beginnt sich eine neue Dreiteilung in logische, ethische und ästhetische Philosophie durchzusetzen. Doch hangen diese verschiedenen Einteilungen viel zu sehr von dem sachlichen Gange der Philosophie selbst ab, als daß es sich verlohnte, sie hier im einzelnen aufzuzählen.

Dagegen empfiehlt es sich, der historischen Darstellung wenigstens eine Uebersicht über den ge samten Umfang derjenigen Probleme voranzu schicken, welche überhaupt, wenn auch in noch so verschiedenem Maße und verschiedener Wertung, Ge

genstand der Philosophie gewesen sind, - eine Ueber
sicht also, für die keine systematische Geltung in An
spruch genommen wird, sondern nur der Zweck vor
läufiger Orientierung maßgebend ist.
1. *Theoretische Probleme* nennen wir alle diejeni
gen, welche sich teils auf die Erkenntnis der Wirklich
keit, teils auf die Untersuchung des Erkennens selbst
beziehen. In der Erkenntnis der Wirklichkeit aber
werden die allgemeinen Fragen, welche die Gesamt
heit des Wirklichen betreffen, von denjenigen unter
schieden, die nur einzelne Gebiete der Wirklichkeit
angehen. Mit den ersteren, den höchsten Prinzipien
der Welterklärung und der auf ihnen beruhenden all
gemeinen Weltansicht beschäftigt sich die Metaphy
sik, von Aristoteles erste, d.h. grundlegende Wissen
schaft genannt und mit dem jetzt üblichen Namen nur
wegen der Stellung bezeichnet, welche sie in der anti
ken Sammlung der aristotelischen Werke »nach der
Physik« einnahm. Vermöge seiner monotheistischen
Weltanschauung nannte Aristoteles diesen Wissens
zweig auch Theologie. Spätere haben die *rationale
oder natürliche Theologie* auch als Zweig der Meta
physik behandelt. ED. V. HARTMANN, Geschichte der Meta
physik. 2 Bde. Leipzig 1899 f. CH. RENOUVIER,
Histoire et solution des problèmes métaphysiques.
Paris 1901.

Die besonderen Gebiete der Wirklichkeit sind die
Natur und die Geschichte. In der ersteren sind äußere
und innere Natur zu unterscheiden: die Probleme,
welche die äußere Natur der Erkenntnis darbietet, be
zeichnet man als *kosmologische* oder speziell als *na
turphilosophische* , auch wohl als *physische* . Die Er
forschung der inneren Natur, d.h. des Bewußtseins
und seiner Zustände und Tätigkeiten ist Sache der
Psychologie . Die philosophische Betrachtung der *Ge
schichte* gehört in den Rahmen der theoretischen Phi
losophie formell, sofern das Wesen historischer For
schung methodologisch und erkenntnistheoretisch un

tersucht wird, materiell dagegen nur insoweit als sie auf Erforschung der im historischen Leben der Völker obwaltenden Gesetze gerichtet sein soll: da aber die Geschichte das Reich zweckmäßiger Handlungen der Menschen ist, so fallen die Fragen der *Geschichtsphi losophie* , sofern sie den Gesamtzweck der histori schen Bewegung und seine Erfüllung zu ihrem Ge genstande machen will, unter die praktischen Pro bleme [59] .

H. SIEBECK, Geschichte der Psychologie, 1. Bd. in zwei Abteilungen (Gotha 1880-84), unvoll endet, bis in die Scholastik hineinreichend.

ROB. FLINT, History of the philosophy of history. I. (Edinburgh u. London 1893).

Die auf die Erkenntnis selbst gerichtete Untersu chung wird (im allgemeinen Sinne des Wortes) *Logik* , auch wohl *Noëtik* genannt. Beschäftigt sie sich mit der Art, wie das Wissen tatsächlich zustande kommt, so fällt diese *psychogenetische* Betrachtung in den Bereich der Psychologie. Stellt man dagegen die Nor men auf, nach denen der Wahrheitswert der Vorstel lungen beurteilt werden soll, so nennt man diese die logischen Gesetze und bezeichnet die darauf gerich tete Untersuchung als *Logik* im engeren Sinne. Als angewandte Logik erscheint die *Methodologie* , wel che die Vorschriften für die planmäßige Einrichtung der wissenschaftlichen Tätigkeit mit Rücksicht auf die verschiedenen Erkenntniszwecke der einzelnen Diszi plinen entwickelt. Die Probleme endlich, welche sich aus den Fragen über die Tragweite und die Grenze der menschlichen Erkenntnis und ihr Verhältnis zu der ihren Gegenstand bildenden Wirklichkeit erheben, machen die Aufgaben der *Erkenntnistheorie* aus.

K. PRANTL, Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde. (Leipz.) 1855-1870, nur bis zur Renaissance fortgeführt. FR. HARMS, Die Philosophie in ihrer Geschichte,
I. Psychologie, II. Logik (Berlin 1877 u. 81).

2. *Praktische* Probleme heißen im allgemeinen die jenigen, welche aus der Untersuchung der zweckbe stimmten Tätigkeit des Menschen erwachsen. Auch hier ist eine psychogenetische Behandlung möglich, welche Sache der Psychologie bezw. der Ethnogra phie ist. Dagegen ist diejenige Disziplin, welche das Handeln des Menschen unter dem Gesichtspunkte der sittlichen Normbestimmung betrachtet, die *Ethik* oder *Moralphilosophie* . Dabei pflegt man unter *Moral* im engeren Sinne die Aufstellung und Begründung der sittlichen Vorschriften zu verstehen. Da sich aber alles sittliche Handeln auf die Gemeinschaft bezieht, so schließt sich an die Moral die *Philosophie der Ge sellschaft* (für welche sich der unglückliche Name *So ziologie* auf die Dauer doch durchzusetzen scheint) und die *Rechtsphilosophie* . Insofern weiterhin das Ideal menschlicher Gemeinschaft den letzten Sinn der Geschichte ausmacht, erscheint, wie oben erwähnt, auch die *Geschichtsphilosophie* in diesem Zusam menhange.

Zu den praktischen Problemen im weitesten Sinne des Wortes gehören endlich auch diejenigen, welche sich auf die Kunst und die Religion beziehen. Für die philosophische Untersuchung über das Wesen des Schönen und der Kunst ist seit dem Ende des 18. Jahrhunderts der Name *Aesthetik* eingeführt. Wenn die Philosophie sich das religiöse Leben nicht in dem Sinne zum Vorwurf nimmt, daß sie selbst eine Lehre vom Wesen der Gottheit geben will, sondern in dem Sinne einer kritischen Untersuchung über das religiö se Verhalten des Menschen, so bezeichnet man diese Disziplin als *Religionsphilosophie* .

FR. SCHLEIERMACHER, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (Ges. W. III Bd. I, Berlin 1834). L. V. HENNING, Die Princi pien der Ethik in historischer Entwicklung (Berlin 1825). FR. V. RAUMER, Die geschichtliche Ent wicklung der Begriffe von Staat, Recht und Politik

(Leipz., 3. Aufl. 1861). E. FEUERLEIN, Die phi los. Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptfor men. 2 Bde. (Tübingen 1857-59). P. JANET, Hi stoire de la philosophie morale et politique (Paris 1858). W. WHEWELL, History of moral science (Edinburgh 1863). H. SIDGWICK, The methods of ethics (London 1879). TH. ZIEGLER, Ge schichte der Ethik (2 Bde., Straßburg 1881-86). K. KÖSTLIN, Geschichte der Ethik (1. Bd. 1. Abt.; unvollendet. Tübingen 1887). G. JELLINEK, All gemeine Staatslehre Bd. I (2. Aufl. Berlin 1905). R. ZIMMERMANN, Geschichte der Aesthetik (Wien 1858). - M. SCHASLER, Kritische Geschichte der Aesthetik (Berlin 1871).
J. BERGER, Geschichte der Religionsphilosophie (Berlin 1800). - B. PÜNJER, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reforma tion. 2 Bde. (Braunschweig 1880-83). - O. PFLEI DERER, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Bd. I. (3. Aufl. 1894).
Wertvolle Gesichtspunkte für die Geschichte der Philosophie bietet auch G. MISCH Geschichte der Autobiographie (bisher Bd. I, Altertum, Leipzig 1907).

Die Einteilung der Geschichte der Philosophie pflegt sich an die für die politische Geschichte übli che derart anzuschließen, daß drei große Perioden, an tike, mittelalterliche und neuere Philosophie, unter schieden werden. Doch liegen die Einschnitte, welche auf diese Weise gemacht werden, für die Geschichte der Philosophie nicht so günstig, wie vielleicht für die politische. Einerseits müssen noch andere, dem Wesen der Entwicklung nach ebenso wichtige Gliede rungen gemacht werden, anderseits beansprucht die Uebergangszeit zwischen Mittelalter und Neuzeit eine Verschiebung der Einteilung nach beiden Seiten. Infolgedessen wird hier die gesamte Geschichte der Philosophie in einer durch die Darstellung selbst im

einzelnen näher zu erläuternden und zu begründenden Weise nach folgender Einteilung behandelt werden:
1. Die *Philosophie der Griechen* : von den Anfän gen des wissenschaftlichen Denkens bis zum Tode des ARISTOTELES, etwa 600 bis 322 v. Chr.
2. Die *hellenistisch-römische Philosophie* : vom Tode des ARISTOTELES bis zu den Ausgängen des Neuplatonismus, 322 v. Chr. bis etwa 500 n. Chr.
3. Die *mittelalterliche Philosophie* : von AUGU STINUS bis NICOLAUS CUSANUS: vom 5. bis zum 15. Jahrhundert.
4. Die *Philosophie der Renaissance* : vom 15. bis 17. Jahrhundert.
5. Die *Philosophie der Aufklärung* : von LOCKE bis zum Tode LESSINGs, 1689-1781.
6. Die *deutsche Philosophie* : von KANT bis HEGEL und HERBART, 1781-1830.
7. Die *Philosophie des 19. Jahrhunderts* .

I. Teil.

Die Philosophie der Griechen.

CHR. A. BRANDIS, Handbuch der Ge schichte der griechisch-römischen Philosophie, 3 Tle. in 6 Bänden, Berlin 1835-66.
Ders., Geschichte der Entwicklungen der griechi schen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im rö mischen Reiche, 2. Abt., Berlin 1862-66.
ED. ZELLER, Die Philosophie der Griechen, 3 Tle. in 5 Banden, 1. Bd. in b., 2. Bd. in 4., 3. u. 4. Bd. in 3., 5. Bd. in 5. Aufl., Leipzig 1879-1903.
J. BRANISS, Geschichte der Philosophie seit Kant. Bd. I (Breslau 1842).
A. SCHWEGLER, Geschichte der griechischen Philosophie, herausg. von K. KÖSTLIN, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1882.
L. STRÜMPELL, Die Geschichte der griechischen

Philosophie, 2. Abt., Leipzig 1854-61.
A. W. BENN. The greek philosophers. 2 vols.
London 1882/3.
W. WINDELBAND, Geschichte der alten Philoso
phie, 2. Aufl.. München 1894. (Dritte Aufl, bearb.
von BONHÖFFER, im Druck).
TH. GOMPERTZ, Griechische Denker (3 Bde. Wien u. Leipzig
1903-1909).
E. KÜHNEMANN, Grundlehren der Philosophie,
Stuttgart 1899.
A. DÖRING, Geschichte der griech. Philosophie,
Berlin 1903.
E. KINKEL, Geschichte der Philosophie I (Gießen
1906), II (1908).
H. V. ARNIM, Kultur der Gegenwart 1, 5 (1909)
p. 115-287.
P. DEUSSEN, Die Philosophie der Griechen
(Leipzig, 1911, auch als Bd. II, 1 der Allg. Ge
schichte der Philosophie).
RITTER et PRELLER, Historia philosophiae grae
co-romanae (graecae), in 7. Aufl. herausgegeben
von SCHULTESS und WELLMANN (Gotha
1886-88), eine vorzüglich instruktive Zusammen
stellung der wichtigsten Quellen; 8. Aufl. 1898.
G. TEICHMÜLLER, Studien zur Geschichte der
Begriffe, Berlin 1874.
L. SCHMIDT, Die Ethik der alten Griechen. 2
Bde., Berlin 1881.
J. WALTER, Geschichte der Aesthetik im Alter
tum, Leipzig 1893.
O. GILBERT, Die meteorologischen Theorien des
griechischen Altertums, Leipzig 1907.
Ders., Griechische Religionsphilosophie, Leipzig
1911. Wenn man unter Wissenschaft die selbständige und selbstbewußte Erkenntnisarbeit versteht, welche das Wissen um seiner selbst willen methodisch sucht, so kann von einer solchen - abgesehen von einigen erst der neueren Kenntnis sich erschließenden Ansätzen bei den Völkern des Orients, insbesondere den Chine

sen und Indern [60] erst bei den Griechen und bei die sen etwa seit dem Anfange des 6. Jahrhunderts v. Chr. G. gesprochen werden. Zwar fehlte es den großen Kulturvölkern des früheren Altertums weder an einer Fülle einzelner Kenntnisse, noch an allgemeinen An schauungen des Universums; aber wie jene an der Hand der praktischen Bedürfnisse gewonnen und diese aus der mythischen Phantasie erwachsen waren, so blieben sie unter der Herrschaft teils der täglichen Not, teils der religiösen Dichtung, und bei der eigen tümlichen Gebundenheit des orientalischen Geistes fehlte ihnen zu fruchtbarer und selbständiger Entwick lung die Initiative der Individuen.

Auch bei den Griechen lagen die Verhältnisse ähn lich, bis um die erwähnte Zeit der mächtige Auf schwung des nationalen Lebens die geistigen Kräfte dieses begabtesten aller Völker entfesselte. Mehr noch als die Verfeinerung und Vergeistigung des Le bens, welche der aus dem Handel erwachsende Reich tum mit sich führte, erwies sich dabei die demokrati sche Entwicklung der Verfassungen gültig, wodurch in leidenschaftlichen Parteikämpfen die Selbständig keit individueller Meinungen und Urteile herangezo gen und die Bedeutung der Persönlichkeit entwickelt wurde. Je mehr die üppige Entfaltung des Individua lismus die alten Bande des Gesamtbewußtseins, des Glaubens und der Sitte lockerte und die junge Kultur Griechenlands mit der Gefahr der Anarchie bedrohte, um so mehr trat an die einzelnen, durch Lebensstel lung, Einsicht und Charakter hervorragenden Männer die Pflicht heran, in eigener Besinnung das verloren gehende Maß wieder zu gewinnen: diese ethische Re flexion fand in den lyrischen und gnomischen Dich tern, besonders aber in den sog. *sieben Weisen* [61] ihre Vertreter. Auch konnte es nicht ausbleiben, daß eine ähnliche Bewegung sich verselbständigender Indivi dualmeinungen auf das schon vorher so vielgestaltige religiöse Leben übergriff, in welchem der Gegensatz d er alten Mysterienkulte und der ästhetischen National

mythologie so vielfache Anregungen zu besonderen Gestaltungen gab [62] . Schon in der kosmogonischen Dichtung [63] wagte sich die individuelle Phantasie des Dichters an eine eigene Ausmalung des Mythenhim mels, das Zeitalter der sieben Weisen begann seine ethischen Ideale in die Götterbilder der homerischen Dichtung hineinzudeuten, und mit der sitt lich-religiösen Reformation, welche *Pythagoras* ver suchte, trat in der äußeren Form einer Rückkehr zu der alten Strenge des Lebens doch der neue Inhalt, den es gewonnen hatte, um so deutlicher hervor.

Aus so gärenden Zuständen ist die Wissenschaft der Griechen geboren worden, der sie den Namen der *Philosophie* gaben. Das selbständige Nachdenken der Individuen dehnte sich von den Fragen des prakti schen Lebens, unterstützt durch die Wogungen der re ligiösen Phantasie, auf die Erkenntnis der Natur aus und gewann erst in ihr jene Freiheit von äußeren Zwecken, jene Beschränkung des Wissens in sich selbst, welche das Wesen der Wissenschaft ausmacht. Alle diese Vorgänge aber spielten sich hauptsäch lich in den peripherischen Teilen des griechischen Kulturlebens, den Kolonien, ab, welche dem sog. Mutterlande in der geistigen, wie in der materiellen Entwicklung voraus waren. In Jonien, in Großgrie chenland, in Thrakien standen die Wiegen der Wis senschaft. Erst nachdem in den Perserkriegen Athen mit der politischen auch die geistige Hegemonie über nommen hatte, die es so viel länger bewahren sollte als Jene, da zog (zur Zeit der Sophisten) der allen Musen geweihte Boden Attikas auch die Wissenschaft an sich, die sich hier in der Lehre und Schule des Ari stoteles vollendete.

Die Art und Weise, wie sich das Nachdenken zu erst an zweckfreier Betrachtung der Natur zu wissen schaftlicher Begriffsbildung erhob, brachte es mit sich, daß die griechische Wissenschaft die ganze Fri sche jugendlicher Erkenntnisfreudigkeit zunächst den Problemen der Naturforschung zuwandte und dabei

begriffliche Grundformen für die Auffassung der äu
ßeren Welt ausprägte. Es bedurfte erst teils der nach
kommenden Reflexion auf das damit Geleistete und
nicht Geleistete, teils der gebieterischen Anforderun
gen, welche das öffentliche Leben an die zum sozialen
Faktor herangereifte Wissenschaft stellte, um den
Blick der Philosophie nach innen zu wenden und das
menschliche Tun zu ihrem Gegenstand zu machen.
Konnte damit zeitweilig der reine Forschungstrieb der
Anfänge gehemmt erscheinen, so entfaltete er sich,
nachdem es erst zu positiven Erkenntnissen auch auf
dem Gebiete menschlicher Innerlichkeit gekommen
war, um so lebhafter und führte nun zu den großen
Systembildungen, mit denen die rein griechische Phi
losophie abschloß.
Deshalb teilt sich die Philosophie der Griechen in
drei Perioden : eine *kosmologische* , welche von etwa
600 bis etwa 450 reicht, - eine *anthropologische* ,
welche etwa die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts
(450-400) ausfüllt, - und eine *systematische* , welche
die Entwicklung der drei großen Systeme der griechi
schen Wissenschaft, derjenigen von Demokrit, Platon
und Aristoteles enthält (400-322).
Die Philosophie der Griechen bildet den theoretisch instruktivsten Teil der gesamten Ge
schichte der Philosophie, nicht nur deshalb, weil
die in ihr erzeugten Grundbegriffe bleibende
Grundlagen aller ferneren Entwicklung des Den
kens geworden sind und zu bleiben versprechen,
sondern auch deshalb, weil in ihr gegenüber der
noch verhältnismäßig sehr geringen Menge des
Kenntnismaterials die formalen Voraussetzungen,
die in den Postulaten der denkenden Vernunft
selbst enthalten sind, zur scharfen Formulierung
gelangen. Darin besitzt die griechische Philosophie
ihren typischen Wert und ihre didaktische Bedeu
tung. Diese Vorzüge treten schon in der Durchsich
tigkeit und Einfachheit der Gesamtentwicklung her
vor, welche den forschenden Geist zuerst nach

außen gezogen, dann auf sich selbst zurückgewor
fen und erst von hier aus zu tieferer Erfassung der
gesamten Wirklichkeit zurückkehrend erscheinen
läßt.
Ueber diesen Gang der allgemeinen Entwicklung
der griechischen Philosophie besteht daher kaum
irgend eine Kontroverse, wenn auch von den ver
schiedenen Darstellungen die Periodeneinschnitte
an verschiedene Stellen verlegt werden. Ob man
mit Sokrates eine neue Periode beginnen lassen
will oder ihn mit den Sophisten zusammen in dieje
nige der griechischen Aufklärung einstellt, hängt schließlich nur
daran, ob man für die Einteilung
das (negative oder positive) Resultat oder die Ge
genstände des Philosophierens für maßgebend an
sehen will. Daß aber Demokrit unter allen Umstän
den aus den »Vorsokratikern« ausgeschieden und
der großen systematischen Zeit der griechischen
Philosophie zugerechnet werden muß, hat Verf. in
seiner Uebersicht über die »Geschichte der alten
Philosophie« Kap. 5 begründet, und die Einwürfe,
welche diese Neuerung erfahren hat, waren nicht
geeignet, ihn daran irre zu machen.

1. Kapitel. Die kosmologische Periode.

S. A. BYK, Die vorsokratische Philosophie
der Griechen in ihrer organischen Gliederung, 2.
Tle., Leipzig 1875-77. - P. TANNERY, Pour l'hi
stoire de la science hellène (Paris 1887). - J. BUR
NET, Early greek philosophy (2. Aufl. London
1908).

Den nächsten Hintergrund für die Anfänge der grie
chischen Philosophie haben die kosmogonischen
Dichtungen gebildet, welche die Vorgeschichte des
gegebenen Weltzustandes in mythischer Einkleidung
vortragen wollten und dabei die herrschenden Vorstel

lungen über die stetigen Wandlungen der Dinge in der Form von Erzählungen der Weltentstehung zur Gel tung brachten. Je freier sich dabei die individuellen Ansichten entwickelten, um so mehr trat zu Gunsten der Betonung dieser bleibenden Verhältnisse das zeit liche Moment des Mythos zurück, und es schälte sich schließlich die Frage heraus, was denn nun der allen zeitlichen Wechsel überdauernde Urgrund der Dinge sei und wie er sich in diese einzelnen Dinge verwand le oder sie in sich zurückverwandle.

An der Lösung dieser Frage hat zunächst die *mile sische Schule der Naturforschung* im 6. Jahrhundert gearbeitet, aus der uns als die drei Hauptvertreter *Thales, Anaximandros* und *Anaximenes* bekannt sind. Mancherlei offenbar seit lange in der Praxis der seefahrenden Jonier angesammelte Kenntnisse und viele eigene, oft feinsinnige Beobachtungen standen ihnen dabei zu Gebote; auch haben sie sich gewiß an die Erfahrung der orientalischen Völker, insbesondere der Aegypter, gehalten, mit denen sie in so nahen Be ziehungen standen [64] . Mit jugendlichem Eifer wurden diese Kenntnisse zusammengetragen Das Hauptinter esse fiel dabei auf die physikalischen Fragen, insbe sondere auf die großen Elementarerscheinungen, für deren Erklärung viele Hypothesen ersonnen wurden, daneben aber hauptsächlich auf geographische und astronomische Probleme, wie die Gestalt der Erde, ihr Verhältnis zum Gestirnhimmel, das Wesen von Sonne. Mond und Planeten und Art wie Ursache ihrer Bewegung. Dagegen finden sich nur schwache Zei chen eines der organischen Welt und dem Menschen zugewendeten Erkenntnistriebes.

Solcher Art waren die Erfahrungsgegenstände der ersten »Philosophie«. Ganz fern stand sie dem ärztlichen Wissen, das sich allerdings nur auf tech nische Kenntnisse und Kunstfertigkeiten be schränkte und als priesterlich gehütete Geheimlehre in Orden und Schulen, wie denjenigen von Rhodos, Kyrene, Kroton, Kos und Knidos, überliefert wurde. Die antike

Medizin , die ausdrücklich eine Kunst, aber keine Wissenschaft sein wollte (Hippokrates), ist erst spät und nur ganz vorübergehend mit der philosophischen Gesamtwissenschaft in Berührung gekommen. (S. unten Kap. 2 und § 17, 6.) Vgl. HÄSER, Lehrbuch der Geschichte der Medizin I, 2. Aufl., Jena 1875.

Ebenso selbständig gehen neben den Anfangen der antiken Philosophie diejenigen der *Mathematik* einher. Die Sätze, weiche den Milesiern zugeschrieben werden, machen mehr den Eindruck einzeln aufgeraffter Kenntnisse, als eigener Forschungsergebnisse und sind ganz außer Beziehung zu ihren sonstigen Lehren. Auch in den Kreisen der Pythagoreer sind offenbar die mathematischen Studien zunächst für sich selbst betrieben worden um dann freilich um so energischer in die Behandlung der allgemeinen Probleme hineingezogen zu werden. Vgl. G. CANTOR, Geschichte der Mathematik I (Leipz. 1880) M. SIMON, Gesch. d. Mathem. im Altertum (Berl. 1909).

Die Bemühungen der Milesier, den einheitlichen Weltgrund zu bestimmen, führten aber schon bei *Anaximander* über die Erfahrung hinaus zur Konstruktion eines metaphysischen Erklärungsbegriffs, des »Unendlichen«, und lenkten damit die Wissenschaft von der Untersuchung der Tatsachen auf begriffliche Ueberlegungen ab. Während *Xenophanes, der Begründer* der *eleatischen Schule* , die Folgerungen zog, welche sich aus dem philosophischen Begriffe der Welteinheit für das religiöse Bewußtsein ergaben, zersetzte *Heraklit* im schweren Ringen mit dunklen, religiös gefärbten Anschauungen die Voraussetzung einer bleibenden Substanz und ließ nur ein Gesetz des Wechsels als letzten Inhalt der Erkenntnis bestehen. Um so schärfer aber bildete auf der andern Seite die eleatische Schule in ihrem großen Vertreter *Parmenides* den Begriff des Seins zu der rücksichts

losen Schroffheit aus, die in der folgenden Generation der Schule durch Zenon verteidigt und nur durch Me lissos einigermaßen abgeschwächt wurde.
Sehr bald aber traten nun eine Reihe von Forschern hervor, welche das durch diese Entfaltung der ersten metaphysischen Gegensätze beiseite geschobene In teresse der erklärenden Naturwissenschaft von neuem in den Vordergrund rückten. Sie gingen zu diesem Behufe wieder in umfassenderer Weise auf eine Berei cherung der Kenntnisse aus, wobei sie mehr als vor her Beobachtungen, Fragen und Hypothesen aus dem Bereiche des Organischen und Physiologischen ins Auge faßten, und sie suchten mit ihren erklärenden Theorien zwischen den begrifflichen Gegensätzen von Heraklit und Parmenides zu vermitteln. Aus diesen Bedürfnissen entstanden gegen die
Mitte des 5. Jahrhunderts nebeneinander und mit mancherlei positiven und polemischen Beziehungen zueinander die Lehren von *Empedokles, Anaxagoras* und *Leukippos* , dem Begründer der atomistischen Schule von Abdera. Die Mannigfaltigkeit dieser Theorien und ihre offenkundige Abhängigkeit vonein ander beweist bei der räumlichen Entfernung, in der die einzelnen Männer und Schulen sich befanden, be reits eine große Lebhaftigkeit des Austausches und des literarischen Betriebes, dessen Bild sich um so reicher gestaltet, je mehr man bedenkt, daß die sich tende Ueberlieferung offenbar nur die Erinnerung an das Bedeutendste aufbewahrt hat und daß jeder der uns bekannt gebliebenen Namen in Wahrheit einen ganzen Kreis wissenschaftlicher Arbeit bedeutet.
Eine eigentümliche Nebenstellung hatten während der gleichen Zeit die *Pythagoreer* , welche das durch den Gegensatz von Heraklit und den Eleaten gege bene metaphysische Problem gleichfalls aufnahmen, seine Lösung aber mit Hilfe der Mathematik zu finden hofften und durch die *Zahlenlehre* , als deren erster literarischer Vertreter *Philolaos* bekannt ist, der wei teren Bewegung des Denkens eine Reihe der wichtig

sten Motive hinzufügten. Auch machte sich die ursprünglich praktisch-religiöse Tendenz des Bundes in ihren Lehren dadurch fühlbar, daß sie den Wertbestimmungen schon einen größeren Einfluß auf das theoretische Denken einräumten. Zwar haben sie so wenig, wie die ganze Philosophie dieser Periode, eine wissenschaftliche Behandlung ethischer Fragen versucht, aber die Kosmologie, welche sie auf ihre mit Hilfe der Mathematik bereits sehr weit entwickelten astronomischen Vorstellungen gründeten, ist doch zu gleich von ästhetischen und ethischen Motiven durch drungen.

Aus der milesischen Schule sind uns nur die drei Namen Thales, Anaximadros, Anaximenes überlie fert. Danach scheint diese Schule in der damaligen Hauptstadt Joniens während des ganzen 6. Jahr hunderts geblüht zu haben und mit der Stadt selbst, welche 494 nach der Schlacht von Lade durch die Perser verwüstet wurde, zu Grunde gegangen zu sein.

Thales , aus altem Handelsgeschlechte, soll die Sonnenfinsternis 585 vorausgesagt haben und hat die Invasion der Perser in der Mitte des 6. Jahrhun derts überlebt. Vielleicht hatte er Aegypten gese hen; an mathematischen und physikalischen Kennt nissen fehlte es ihm nicht. Schriften von ihm hat schon Aristoteles nicht gekannt.

Anaximandros scheint wenig jünger gewesen zu sein; von seiner Schrift *peri physeôs* ist nur ein seltsames Bruchstück erhalten. Vgl. NEUHÄUSER (Bonn 1883). - BÜSGEN, Ueber das *apeiron* des A. (Wiesbaden 1867).

Die Lebenszeit des *Anaximenes* ist schwierig zu bestimmen, sie fällt wahrscheinlich etwa 560-500. Auch aus seiner Schrift *peri physeôs* ist fast nichts erhalten.

Die spärlichen Nachrichten über die Theorien der Milesier verdanken wir außer Aristoteles (im Anfang der Metaphysik) hauptsächlich dem Kom

mentar des Simplikios. Vgl. H. RITTER, Ge schichte der jonischen Philosophie, Berlin 1821. - R. SEYDEL, Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten jonischen Philosophen, Leipzig 186. - Neuerdings hat W. H. ROSCHER die pseu do-hippokratische Schrift *peri hebdomasôn* mit überzeugenden Gründen in die Literatur der älte sten milesischen Wissenschaft gewiesen (Hebdo madenlehren. Leipzig 1906, und Abhandl. der phi lol.-hist. Klasse der Sächs. Ges. d. Wiss. 1911).

An die Spitze der *eleatischen Schule* pflegt *Xe nophanes* gesetzt zu werden, der jedenfalls an ihrer Begründung beteiligt war. Geboren um 570 in Ko lophon, floh er 546 bei der persischen Eroberung Joniens und fand als wandernder Rhapsode seinen Unterhalt und zuletzt in dem von flüchtigen Joniern gegründeten Elea eine bleibende Stätte. Er ist nach 480 gestorben. Die Fragmente seiner teils gnomischen, teils philosophischen Dichtungen hat KARSTEN (Amsterdam 1835) gesammelt. Ueber Ihn FR. KERN (Naumburg 1864, Oldenburg 1867. Danzig 1871, Stettin 1874 und 77). - J. FREUDENTHAL (Breslau 1866).

Parmenides (etwa 515 geb.), ein Eleat aus vor nehmer Familie, bedeutende, auch politisch wirk same Persönlichkeit, dem Pythagoreerbunde nicht fernstehend, schrieb um 470. Die Fragmente seines Lehrgedichts haben PEYRON (Leipzig 1810) und H. STEIN (Leipzig 1864) gesammelt. Vgl. H. DIELS, P. Lehrgedicht, griechisch und deutsch (Berlin 1897).

Zenons (etwa 490-430) verlorene Schrift war, vermutlich die erste, in Kapitel eingeteilt und dia lektisch geordnet. Auch er stammte aus Elea.

Melissos war der samische Feldherr, der 442 über die Athener siegte. Ueber seinen persönlichen Zusammenhang mit der eleatischen Schule ist nichts bekannt. A. PAUST De M. fragmentis (Bonn 1889).

Die geringen Schriftfragmente der Eleaten wer
den durch Berichte des Aristoteles, Simplikios u. u.
einigermaßen ergänzt. Die sehr vorsichtig, zu be
nutzende pseudoaristotelische Schrift De Xeno
phane Zenone Gorgia (Arist. Beri. Ausg. 974 ff.;
vgl. darüber neuerdings H. DIELS, Abh. d. Berl. Akad. 1900)
berichtet im ersten Kapitel vermutlich
über Melissos, im zweiten aus sehr durcheinander
gewürfelten Quellen über Zenon, im dritten über
Gorgias.

Herakleitos von Ephesos, »der Dunkle«, etwa
536-470, gab die hohe Stellung, welche er seiner
Geburt verdankte, aus Widerwillen gegen, die
immer mehr zur Herrschaft gelangende Demokratie
auf und schrieb in vornehmer Zurückgezogenheit
und grollender Muße während des letzten Jahr
zehnts seines Lebens eine Schrift, deren Verständ
nis schon die Alten für schwierig erklärten und von
der uns nur Bruchstücke von oft sehr großer Viel
deutigkeit erhalten sind. Gesammelt und gesichtet
von P. SCHUSTER (Leipzig 1873) und J. BYWA
TER (Oxford 1877). Er ist wie es scheint der erste
der von der wissenschaftlichen Einsicht aus das öf
fentliche Leben zu reformieren und die Gefahren
der Anarchie zu bekämpfen unternahm: selbst eine
herbe, strenge Persönlichkeit, predigte er das Ge
setz der Ordnung, das wie in der Natur so auch im
Menschenleben herschen solle. - Vgl. FR.
SCHLEIERMACHER (Ges. W. III. Abt. Bd. 2, S.
1-146). - F. LASSALLE (2 Bde., Berlin 1858). -
J. BERNAYS (Ges. Abhandlungen Bd. I 1885). -
H. DIELS (H. griechisch und deutsch, Berlin
1901). - G. SCHÄFER, Die Philosophie H.s und die moderne
H.-Forschung (Leipzig und Wien
1902).

Der erste Dorier in der Geschichte der Philoso
phie ist *Empedokles* von Agrigent, etwa 490-430,
als Staatsmann, Arzt und Wundertäter eine prie
sterlich und seherhaft angesehene Persönlichkeit,

auch wohl nicht ohne Beziehungen zu der sizi lischen Rednerschule, aus der die Namen Korax und Tisias bekannt sind; er hat außer seinen Ka tharmen ein Lehrgedicht hinterlassen, dessen Frag mente von STURZ (Leipzig 1805), KARSTEN (Amsterdam 1838) und STEIN (Bonn 1852) her ausgegeben wurden.

Anaxagoras aus Klazomenae (500 bis nach 430) ist gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts in Athen ansässig geworden, wo er mit Perikles be freundet wurde. Im Jahre 434 mußte er, der Asebie angeklagt, die Stadt verlassen und gründete eine Schule in Lampsakos. Seine wissenschaftlichen Beschäftigungen waren wesentlich der Astronomie zugewandt; mit Vernachlässigung irdischer Interes sen soll er den Bimmel für sein Vaterland und die Betrachtung der Gestirne für seine Lebensaufgabe erklärt haben. Von seinen Schülern werden *Metro doros* und *Archelaos* genannt. Die Fragmente sei ner Schrift *peri physeôs* haben SCHAUBACH (Leipzig 1827) und SCHORN (Bonn 1829) gesammelt. Vgl. BREIER (Berlin 1840), ZÉVORT (Paris 1843).

Von der Persönlichkeit des *Leukippos* ist so wenig bekannt, daß schon im Altertum selbst seine Existenz bezweifelt wurde. Die große Ausführung der atomistischen Lehre durch Demokrit (s. cap. III) hatte ihren Urheber völlig verdunkelt. Doch sind die Spuren des Atomismus in der gesamten Gedankenbildung nach Parmenides sicher zu erken nen. Leukippos, in Abdera, wenn nicht geboren, so doch als Haupt der Schule tätig, aus der später Pro tagoras und Demokrit hervorgingen, muß ein viel leicht sogar etwas älterer Zeitgenosse von Empedo kles und Anaxagoras gewesen sein. Ob er etwas geschrieben hat, insbesondere den *megas diakosmos* und *peri nou* , die das Altertum dem corpus democriteum einverleibte, bleibt trotz gro ßer Wahrscheinlichkeit unsicher. Vgl. DIELS

Verh. der Stett. Philol.-Vers. 1886. - A. BRIE
GER, Die Urbewegung der Atome (Halle 1884). -
H. LIEPMANN, Die Mechanik der leu
kipp-demokritischen Atome (Leipzig 1885).

Der *pythagoreische Bund* ist gegen Ende des 6. Jahrhunderts zuerst in den Städten Großgriechen lands als eine religiös-politische Genossenschaft hervorgetreten. Sein Gründer war *Pythagoras* aus Samos, der, etwa 580 geboren, nach langen Reisen, die ihn vermutlich auch nach Aegypten führten, die aristokratische Stadt Kroton zum Ausgangspunkte eines Reformationsversuchs machte, dessen Ziel eine Läuterung des sittlichen und religiösen Lebens sein sollte. Von den inneren Verhältnissen des Bundes sind wir erst durch späte Erzählungen (Jamblichus, De vita Pythagorica und Porphyrius, De vita Pythagorae, herausgegeben von KIES LING, Leipzig 1815-1819) unterrichtet, deren Glaubwürdigkeit bedenklich ist: sicher aber scheint zu sein, daß schon der alte Bund seinen Mitglie dern bestimmte Verpflichtungen auch für das Pri vatleben auferlegte und eine gemeinsame Beschäf tigung mit geistigen Dingen, insbesondere mit Musik und Mathematik, einführte. Die äußeren Verhältnisse des Bundes gestalteten sich infolge seiner politischen Stellung (worüber B. KRISCHE, Göttingen 1830) zwar anfangs sehr günstig, indem nach Eroberung des demokratischen Sybaris, 509, Kroton eine Art hegemonischer Bedeutung in Großgriechenland gewann; mit der Zeit aber zogen die Pythagoreer in den leidenschaftlichen Partei kämpfen dieser Städte den kürzeren und erlitten mehrfach heftige Verfolgungen, die den Bund wäh rend des 4. Jahrhunderts schließlich zersprengten.

Auf Pythagoras selbst, der etwa 500 starb, sind philosophische Lehren nicht zurückzuführen, so sehr auch spätere Mythenbildung ihn zum Ideal aller hellenischen Weisheit zu machen suchte (E ZELLER in Vortr. u. Abhandl. I, Leipzig 1865).

Platon und Aristoteles wissen nur von einer Philo
sophie der *Pythagoreer* . Als ihr Hauptvertreter er
scheint *Philolaos* , der etwas jünger als Empedokles
und Anaxagoras gewesen zu sein scheint: über
seine Lebensumstände ist fast nichts bekannt; auch
die Fragmente seiner Schrift (ges. von BOECKH,
Berlin 1819, vgl. C. SCHAARSCHMIDT, Bonn
1864) unterliegen vielfachen Zweifeln.
Von sonstigen Anhängern des Bundes sind nur
die Namen bekannt. die spätesten Vertreter gerieten
in ein so nahes Verhältnis zur platonischen Akade
mie, daß sie in philosophischer Hinsicht fast ganz
darin aufgingen. Unter ihren ist *Archytas* von Ta
rent, der bekannte Gelehrte und Staatsmann, zu
nennen. Ueber dessen ebenfalls sehr zweifelhafte
Fragmente vgl. G. HARTENSTEIN (Leipzig
1833), FR. PETERSEN (Zeitschr. f. Altertumsk.
1836), O. GRUPPE (Berlin 1840), FR. BECK
MANN (Berlin 1844).
Die Nachrichten über die Lehre der Pythagoreer
sind, zumal in den spätern Berichten, durch so viel
fremde Zusätze getrübt, daß vielleicht an keinem
Punkte der antiken Philosophie die Feststellung des
Tatsächlichen so vielen Schwierigkeiten begegnet wie hier. Selbst
wenn man jedoch das Zuverlässig
ste (Aristoteles und seine bestunterrichteten Erklä
rer, besonders Simplikios) herausschält, so bleiben,
namentlich im einzelnen, viele dunkle Punkte und
widerspruchsvolle Angaben übrig (vgl. ROTHEN
BÜCHER, Das System der Pythagoreer nach den
Angaben des Aristoteles, Berlin 1867). Der Grund
davon liegt vermutlich darin, daß in der zeitweilig
sehr ausgebreiteten Schule verschiedene Richtun
gen nebeneinander herliefen, und daß in diesen der
allgemeine Grundgedanke, dessen Urheberschaft
bei Philolaos zu suchen sein dürfte, verschiedene
Ausführung fand. Es wäre verdienstvoll, eine sol
che Sonderung zu versuchen.
H. RITTER, Geschichte der pythagoreischen

Philosophie, Hamburg 1826. - E. CHAIGNET, Pythagore et la philosophie pythagoricienne, 2 Bde., Paris 1873.

Gegen Ende dieser Periode und im Verlaufe des ganzen 5. Jahrhunderts sind die verschiedenen metaphysischen und physischen Theorien von den sog. *jüngeren Physiologen* zu naturwissenschaftlichen Lehren kombiniert worden, die zugleich eine scientifische Grundlage der Medizin sein sollten. Die erste Anregung dazu scheint von einem den Pythagoreern nahe stehenden Arzte, *Alkmaion* von Kroton, ausgegangen zu sein. Als Typus dieser Verschmelzung gilt die pseudo-hippokratische Schrift *peri diaitês* Der bedeutendste Naturforscher unter diesen philosophischen *Eklektikern* war *Diogenes von Apollonia* . Ueber sein Leben ist so wenig bekannt, daß es sogar zweifelhaft ist, welches Apollonia seine Heimat war. Von seinen Schriften lag schon dem Simplikios (Phys. 32 v. 151, 24 D.) nur die *peri physeôs* vor. Die Fragmente haben SCHORN (Bonn 1829) und PANZERBIETER (Leipzig 1830) gesammelt.

§ 4. Die Begriffe des Seins.

BR. BAUCH, Das Substanzproblem in der griech. Philos. (Heidelberg 1910).

Die Tatsache der Verwandlung der Erfahrungsdinge ineinander ist der Stachel für die ersten philosophischen Ueberlegungen gewesen, und die Verwunderung [65] darüber mußte in der Tat einem Volke von der Beweglichkeit und der vielseitigen Naturerfahrung der Jonier früh aufsteigen. Die jonische Philosophie hat dieser Tatsache, der das Grundmotiv ihres Nachdenkens entsprang, den lebhaftesten Ausdruck gegeben in Heraklit, der nicht müde geworden zu sein scheint [66] , für diese Unbeständigkeit ausnahmslos aller Dinge

und namentlich für das Umschlagen der Gegensätze ineinander die zugespitztesten Formulierungen zu su chen. Wo aber der Mythos dieser Anschauung das Gewand eines fabulierenden Berichtes über die Welt bildung gab, da fragte die Wissenschaft nach dem bleibenden Grunde aller dieser Veränderungen und fixierte die Frage in dem Begriffe des *Weltstoffs* , der diese Verwandlungen erleide, dem alle einzelnen Dinge entsprängen und in den sie sich wieder zurück verwandelten (*archê*). Stillschweigend war in diesem Begriffe [67] die *Voraussetzung der Einheitlichkeit der Welt* enthalten: ob die Milesier [68] diese schon zu rechtfertigen suchten, wissen wir nicht. Erst ein späte rer eklektischer Nachzügler [69] , Diogenes von Apollo nia, hat den *Monismus* durch die Umsetzung aller Dinge ineinander, durch den ausnahmslosen Zusam menhang aller Dinge miteinander zu begründen ge sucht [70] .

1. Daß also dem ganzen Naturprozeß ein einheitli cher Weltstoff zugrunde liege, erscheint in der alten Ueberlieferung als eine selbstverständliche Vorausset zung der jonischen Philosophie: es handelte sich für diese nur darum, zu bestimmen, was dieser Grund stoff sei. Da lag es denn am nächsten, ihn unter den erfahrungsmäßig gegebenen zu suchen, und so *erklär te Thales dafür das Wasser, Anaximenes die Luft* . Maßgebend war bei dieser Wahl vermutlich nur die Beweglichkeit, Verwandelbarkeit und scheinbar inne re Lebendigkeit [71] von Wasser und Luft; auch dachten die Milesier dabei offenbar nicht an die chemischen Eigentümlichkeiten des Wassers und der Luft, son dern nur an die betreffenden Aggregatzustände [72] . Während das Feste als das an sich Tote, nur von außen Bewegte erscheint, macht das Flüssige und das Flüchtige den Eindruck selbständiger Beweglichkeit und Lebendigkeit: und die monistische Voreingenom menheit dieses ersten Philosophierens war so groß, daß die Milesier gar nicht daran dachten, nach einem Grunde der unaufhörlichen Verwandlung des Welt

stoffs zu fragen, sondern diese, wie das Geschehen überhaupt, als eine selbstverständliche Tatsache hin nahmen, deren einzelne Formen sie höchstens be schrieben. Der Weltstoff galt ihnen als ein in sich Le bendiges, sie dachten ihn sich so selbstbelebt, wie im einzelnen die Organismen sich darstellen [73] , und des halb pflegt ihre Lehre vom Standpunkt der späteren Begriffsscheidung aus als *Hylozoismus* charakterisiert zu werden.

2. Fragen wir aber, weshalb Anaximenes, dessen Lehre sich, wie die des Thales, in den Grenzen der Er fahrung gehalten zu haben scheint, an die Stelle des Wassers die Luft setzte, so hören wir [74] , daß er in ihr ein Merkmal zu finden glaubte, das dem Wasser ab ging, das aber sein Vorgänger Anaximandros für den Begriff des Urstoffs als unerläßlich postuliert hatte: dasjenige der *Unendlichkeit* . Als Motiv dieses Postu lats des *Anaximandros* wird das Argument berichtet, daß ein endlicher Weltstoff sich in der unablässigen Reihenfolge von Erzeugungen erschöpfen würde [75] . Anaximandros aber hatte auch eingesehen, daß diese Anforderung des Begriffs der *archê* , von keinem der wahrnehmbaren Stoffe erfüllt werden könne, und er hatte deshalb den Weltstoff über alle Erfahrung hin ausgesetzt. Er behauptete kühnlich die Realität eines Urgrundes der Dinge, welcher alle Eigenschaften besäße, die notwendig seien, wenn man den Wechsel der Erfahrungswelt aus einem Bleibenden, selbst allem Wechsel Ueberhobenen ableiten wollte, auch wenn man einen solchen unter den erfahrenen nicht fände. Er zog aus dem Begriffe der *archê* die Konse quenz, daß, wenn ihm kein Gegenstand der Erfahrung entsprach, er trotzdem zur Erklärung der Erfahrung als hinter ihr wirklich und sie bedingend angenommen werden müßte. Er nannte darum den Weltstoff » *das Unendliche* « (*to apeiron*) und schrieb ihm alle die begrifflich postulierten Merkmale der *archê* zu: Un entstandenheit und Unvergänglichkeit, Unerschöpf lichkeit und Unzerstörbarkeit.

Der in dieser Weise von Anaximandros konstruier
te Begriff der Materie ist jedoch nur in der Hinsicht
klar, daß er die räumliche Unendlichkeit und die zeit
liche Anfangs- und Endlosigkeit in sich enthalten und
damit das Merkmal des Allumfassens und Allbestim
mens [76] vereinigen soll: dagegen ist er unaufhellbar
hinsichtlich der qualitativen Bestimmung, welche der
Philosoph etwa darunter hatte verstanden wissen wol
len. Spätere Nachrichten legen die Deutung nahe, er
habe ausdrücklich eine qualitative *Unbestimmtheit*
des Urstoffs behauptet (*aoristos*) [77] , während die An
gaben des Aristoteles [78] mehr für die Annahme einer
durchweg ausgeglichenen und deshalb im ganzen in
differenten Mischung aller empirischen Stoffe sprechen. Das
Wahrscheinliche ist hiernach, daß Ana
ximandros die unklare Vorstellung des mythischen
Chaos welches Eins und doch auch Alles ist, begriff
lich reproduziert hat, indem er als den Weltstoff eine
unendliche Körpermasse annahm, in der die verschie
denen empirischen Stoffe so gemischt seien, daß ihr
im ganzen keine bestimmte Qualität mehr zugeschrie
ben werden dürfe, daß aber deshalb auch die Aus
scheidung der Einzelqualitäten aus dieser selbstbe
wegten Materie nicht mehr als deren eigentlich quali
tative Veränderung angesehen werden könnte. Damit
wäre allerdings der Begriff der Welteinheit in qualita
tiver Hinsicht aufgegeben und der späteren Entwick
lung wesentlich vorgearbeitet gewesen.

3. Noch ein weiteres Prädikat gab Anaximandros
dem Unendlichen: *to theion* Als eine letzte Erinne
rung an den religiösen Vorstellungsherd, dem das
wissenschaftliche Nachdenken entsprang, zeigt es
zum erstenmal die in der Geschichte stetig wiederkeh
rende Neigung der Philosophen, den höchsten Welter
klärungsbegriff, zu dem sie die Theorie geführt hat,
als »Gottheit« anzusprechen und ihm damit zugleich
eine Weihe für das religiöse Bewußtsein zu geben.
Anaximanders Materie ist der erste philosophische
Gottesbegriff, der erste, noch ganz im Physischen

steckenbleibende Versuch, die Gottesvorstellung aller mythischen Form zu entkleiden. Indem sich aber so das *religiöse Bedürfnis* in der metaphysischen Begriffsbestimmung aufrecht erhielt, wurde die Möglichkeit einer Einwirkung der Wissen schaft auf das religiöse Vorstellen um so näher gelegt, je mehr ein darin bisher nur dunkel und unsicher wal tender Trieb in diesem Resultat philosophischen Nachdenkens seine Bestätigung fand. Die Umwand lung, welche die griechischen Mythen sowohl im Sinne der kosmogonischen Phantasie, als auch in demjenigen der ethischen Deutung erfahren hatten, drängte überall auf eine monotheistische Zuspitzung hin (Pherekydes, Solon): und dieser Bewegung wurde nun ihr Schlußergebnis, der klar ausgesprochene Mo nismus, von der Wissenschaft dargeboten.

Dies Verhältnis hat *Xenophanes* zum Ausdruck ge bracht, kein Denker und Forscher, aber ein phantasie voller und überzeugungsstarker Jünger der Wissen schaft, der die neue Lehre von Ost nach West trug und ihr eine durchweg religiöse Färbung gab. Seine Behauptung des Monotheismus, die er als begeisterte Anschauung dahin aussprach [79] , daß, wohin er auch blicke, alles ihm immer in das eine Wesen (*mian eis physin*) zusammenfließe, trägt somit durchaus *pantheistischen* Charakter: sie nahm jedoch gleich die scharf polemische Wendung gegen den Volksglauben, und dies macht hauptsächlich seine literarische Stel lung und Bedeutung aus. Der Spott, den er geistvoll über den Anthropomorphismus der Mythologie aus goß [80] , der Zorn, womit er die Dichter als die Bildner dieser mit allen Schwächen und Lastern der Men schennatur ausgestatteten Göttergestalten verfolgte [81] , - sie beruhen auf einer Gottesvorstellung, welche das höchste Wesen in leiblicher wie in geistiger Hin sicht als unvergleichlich mit dem Menschen betrachtet haben will. Dunkler wird Xenophanes, wenn er zu po sitiven Bestimmungen übergeht. Einerseits wird die Gottheit als *hen kai pan* mit dem Weltall identifiziert

und diesem Weltgott dann die Gesamtheit der Prädi
kate der milesischen *archê* (Ewigkeit, Ungeworden
heit, Unvergänglichkeit) zugeschrieben; anderseits
werden der Gottheit teils räumliche Eigenschaften wie
die Kugelgestalt, teils aber psychische Funktionen zu
geschrieben, in denen die Allgegenwart des Wissens
und vernünftigen Leitens der Dinge ausgedrückt wird.
In dieser Hinsicht erscheint der Weltgott des Xeno
phanes nur als der höchste unter den übrigen »Göttern
und Menschen«.
Offenbart sich schon darin eine vorwaltend theolo
gische Wendung der Philosophie, so zeigt sich der
Austausch des metaphysisch-naturwissenschaftlichen
gegen den religiösen Gesichtspunkt von Anaxi
mandros zu Xenophanes in zwei wesentlichen Abwei
chungen. Der Begriff des Weltgottes ist für den letzte
ren Gegenstand religiöser Verehrung und kaum noch Mittel des
Naturverständnisses. Der Sinn für die Na
turerkenntnis ist bei dem Kolophonier gering, seine
Vorstellungen sind zum Teil sehr kindlich und den
Milesiern gegenüber zurückgeblieben. Und so war
ihm das Merkmal der Unendlichkeit, dessen die mile
sische Wissenschaft in dem Weltstoff zu bedürfen
meinte, entbehrlich; dagegen durfte er den
ethisch-ästhetischen Motiven folgen, die den Griechen
das maßvoll in sich Bestimmte als das Vollkommene
und wertvoll Wirkliche betrachten ließen, und so
schien es ihm der Würde des göttlichen Wesens ange
messener [82] , es in sich begrenzt, ganz in sich ge
schlossen, folglich in räumlicher Hinsicht kugelge
staltig zu denken. Und während die Milesier den Ur
grund der Dinge als von sich aus ewig bewegt und in
sich zu lebendiger Mannigfaltigkeit gestaltet dachten,
strich Xenophanes dies Postulat der Naturerklärung
und nannte den Weltgott unbeweglich und in allen
seinen Teilen vollkommen gleichartig. Wie er sich
freilich damit vereinbar die Mannigfaltigkeit der Ein
zeldinge gedacht hat, an deren Realität er nicht zwei
felte, das muß dahingestellt bleiben.

4. Die milesische Vorstellung von der Weltsub
stanz hatte, wie es der Begriff der Veränderung ver
langt, die Momente des Sich-selbst-gleichbleibens
und der selbständigen Abwandelbarkeit ohne klare
Abgrenzung miteinander vereinigt: bei Xenophanes wurde das erste
Moment isoliert; hinsichtlich des
zweiten geschah dasselbe durch Heraklit. Seine Lehre
setzt die Arbeit der Milesier, von deren Abschluß sie
jedoch durch eine Generation getrennt ist, in der
Weise voraus, daß schließlich das Bestrebell, zur Be
griffsbestimmung eines bleibenden Weltgrundes zu
gelangen, ins aussichtslos erkannt worden ist. Es gibt
nichts Bleibendes, weder in den einzelnen Dingen der
Welt noch in ihrem Gesamtbestande. Nicht nur die
besonderen Erscheinungen, sondern auch das Weltall
als Ganzes ist in ewiger, unablässiger Umwälzung be
griffen: *Alles fließt* und Nichts bleibt. Man kann von
den Dingen nicht sagen, daß sie sind; sie werden nur
und vergehen in den ewig wechselnden Spiele der
Weltbewegung. Was also bleibt und den Namen der
Gottheit verdient, das ist kein Ding und kein Stoff,
sondern die Bewegung, das Geschehen, das *Werden*
selbst.
Der starken Zumutung, welche mit dieser Wendung
an die Abstraktion gemacht zu sein scheint, kam aber
bei Heraklit die sinnliche Anschauung entgegen,
worin sich ihm diese Bewegung darstellte: diejenige
des Feuers. Dessen Mitwirkung bei der Umsetzung
der Naturdinge ineinander war schon den Milesiern
nicht entgangen; dazu mochten altorientalische mythi
sche Vorstellungen hinzutreten, welche der Kontakt
mit den Persern den Joniern jener Tage besonders nahe brachte.
Wenn aber Heraklit die Welt für ein
ewig lebendiges Feuer, das Feuer also für das Wesen
aller Dinge erklärte, so versteht er unter dieser *archê*
nicht einen alle seine Verwandlungen überdauernden
Stoff, sondern eben die züngelnde Verhandlung
selbst, das Auf- und Abschweben des Werdens und
Vergehens [83] .

Dabei aber nimmt diese Vorstellung doch zugleich noch festere Gestalt an, indem Heraklit viel energi scher als die Milesier hervorhob, daß dieser Wechsel nach bestimmten Verhältnissen und in einer immer sich gleich bleibenden Reihenfolge sich vollzieht [84] . Dieser Rhythmus des Geschehens (das, was spätere Zeiten die Gesetzmäßigkeit der Natur genannt haben) ist also das einzig Dauernde; er wird von Heraklit als das Geschick (*heimarmenê*), als die Ordnung (*dikê*) als die Vernunft (*logos*) der Welt bezeichnet. Diese Bestimmungen, wonach physische, ethische und logi sche Weltordnung noch als identisch erscheinen, be weisen nur den unentwickelten Zustand des Denkens, welches die verschiedenen Motive noch nicht zu son dern weiß: der Begriff aber, den Heraklit mit voller Klarheit erfaßt und mit der ganzen Strenge seiner her ben Persönlichkeit durchgeführt hat, ist derjenige der *Ordnung* , ein Begriff jedoch, dessen Geltung für ihn ebenso Sache der Ueberzeugung wie der Erkenntnis war. 5. In sichtlichem Gegensatz zu dieser Lehre des Ephesiers ist nun von *Parmenides* , dem Haupt der eleatischen Schule und dem bedeutendsten Denker dieser Periode, der Begriff des *Seins* herausgearbeitet worden. Doch ist es nicht leicht, seine Formulierung aus den wenigen Fragmenten des Lehrgedichts zu re konstruieren, dessen ganz einziger Charakter in der Verbindung trockenster Abstraktion mit großartiger bilderreicher Phantasie besteht. Daß es ein Sein gibt (*esti gar einai*), ist für den Eleaten ein begriffliches Postulat von so zwingender Evidenz, daß er diese Be hauptung nur hinstellt, ohne sie zu beweisen, und daß er sie nur durch eine negative Wendung erläutert, wel che uns erst über den Sinn seines Hauptgedankens völligen Aufschluß gibt. Das »Nichtsein« (*mê einai*), fügt er nämlich hinzu, oder das Nichtseiende (*to mê eon*) könne nicht sein und könne nicht gedacht wer den. Denn alles Denken bezieht sich auf ein Seiendes, das seinen Inhalt bildet [85] . Diese Auffassung der Kor relativität von Sein und Bewußtsein führt bei Parme

nides so weit, daß beides, Denken und Sein, für völlig identisch erklärt wird. Kein Denken, dessen Inhalte nicht das Sein zukäme - kein Sein, das nicht gedacht würde: Denken und Sein sind dasselbe.

Diese Sätze, welche, wörtlich betrachtet, so abstrakt ontologisch aussehen, nehmen nun aber eine ganz andere Bedeutung an, wenn man betrachtet, daß die Fragmente des großen Eleaten keinen Zweifel darüber lassen, was er als das »Sein« oder das »Seiende« hat angesehen wissen wollen: nämlich die *Körperlichkeit* , die Materialität (*to pleon*). Für ihn sind »Sein« und »Raumerfüllen« dasselbe. Dies »Sein«, diese Funktion der Raumerfüllung ist aber bei allem »Seienden« genau die gleiche; daher gibt es nur das Eine, einheitliche, unterschiedslose Sein. Anderseits bedeutet somit das »Nichtsein« oder das »Nichtseiende« die Körperlosigkeit, den *leeren Raum* (*to kenon*). Dieser von Parmenides durchgeführte Doppelsinn des *einai* , wonach dasselbe einmal »das Volle« und das andere Mal »Realität« bedeutet, führt also zu dem Satze, *daß der leere Raum nicht sein kann* .

Nun besteht aber für die naiv-sinnliche Auffassung, die ja auch in diesen prinzipiellen Bestimmungen des Parmenides steckt, die Gesondertheit der Dinge, vermöge deren die sich als eine Vielheit und Mannigfaltigkeit darstellen, in ihrer Trennung durch den leeren Raum, und anderseits besteht alles körperliche Geschehen, d.h. alle Bewegungen der Ortsveränderung, welche das »Volle« im »Leeren« erleidet. Ist daher das Leere nicht wirklich, so können auch *die Vielheit und die Bewegung der Einzeldinge nicht wirklich* sein.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge, welche die Erfahrung in Koexistenz und Succession darbietet, war den Milesiern Anlaß gewesen, nach dem gemeinsamen bleibenden Grunde zu fragen, dessen Verwandlungen sie alle seien. Mit dem Begriffe des Seins, zu welchem Parmenides den des Weltstoffs zu

spitzt, erscheinen diese Einzeldinge so wenig verein bar, daß ihnen die Realität abgesprochen wird, und jenes eine, einheitliche Sein auch als das *einzige* übrig bleibt [86] . Der Erklärungsbegriff hat sich so in sich selber ausgebildet, daß seine Behauptung die Leugnung des durch ihn zu Erklärenden einschließt. In diesem Sinne ist der Eleatismus *Akosmismus* : in dem All-Einen ist die Mannigfaltigkeit der Dinge un tergegangen; jedes allein »ist«, diese sind Trug und Schein.

Dem Einen oder dem Sein kommen nach Parmeni des Ewigkeit, Ungewordenheit, Unvergänglichkeit, besonders aber auch (wie schon Xenophanes behaup tete hatte) völlige Einerleiheit, unterschiedslose Sich-selbst-gleichheit, d.h. durchgängige Homogenei tät und absolute Unveränderlichkeit zu: und auch darin folgt er dem Xenophanes, daß er es als in sich begrenzt, fertig und abgeschlossen betrachtet haben will. Das Sein ist also eine wohlgerundete, in sich vollkommen gleichartige Kugel, und dieser einzige und einheitliche *Weltkörper* ist zugleich der einfache, alle Besonderheiten von sich ausschließende *Weltgedanke* : *to gar pleon esti noêma* [87] .

6. Aller dieser zum Teil phantastischen, zum Teil rücksichtslos abstrakten Versuche hat es bedurft, um die Voraussetzungen für die Entwicklung der ersten brauchbaren Begriffe der Naturauffassung zu gewäh ren. Denn, so wichtige Denkmotive darin zur Geltung gekommen waren, - verwendbar für die Naturerklä rung waren weder der Weltstoff der Milesier, noch das Feuer-Werden Heraklits, noch das Sein des Par menides. Nun war die Unfertigkeit des ersteren durch den klaffenden Gegensatz der beiden letzteren klar ge worden und damit der Anlaß dafür gegeben, daß die selbständigeren Forscher der nächsten Generation beide Motive begrifflich voneinander sondern und aus ihrer Gegenüberstellung neue Beziehungsformen er denken konnten, aus denen dauernd wertvolle Katego rien der Naturerkenntnis sich ergaben.

Gemeinsam ist diesen *Vermittlungsversuchen* ei
nerseits die Anerkennung des eleatischen Postulats,
daß das »Seiende« durchaus nicht nur als ewig, unge
worden und unvergänglich, sondern auch als in sich
gleichartig und seinen Eigenschaften nach unverän
derlich gedacht werden müsse, anderseits aber auch
die Zustimmung zu dem heraklitischen Gedanken,
daß dem Werden und Geschehen, damit aber auch der
Mannigfaltigkeit der Dinge eine unleugbare Realität
zukomme; und gemeinsam ist ihnen in der Vermittlung dieser
beiden Denkbedürfnisse der Ver
such, eine *Mehrheit von Seienden* anzunehmen, von
denen zwar jedes einzelne für sich dem Postulat des
Parmenides genüge, die aber anderseits durch den
Wechsel ihrer räumlichen Beziehungen die veränder
liche Mannigfaltigkeit der Einzeldinge, welche die Er
fahrung aufweist, herbeiführen sollen. Hatten die Mi
lesier von den eigenschaftlichen (qualitativen) Verän
derungen des Weltstoffs gesprochen, so schloß das
eleatische Prinzip deren Möglichkeit aus; sollte trotz
dem mit Heraklit das Geschehen anerkannt und dem
Sein selbst zuerkannt werden, so mußte es auf eine
Art der Veränderung reduziert werden, welche die Ei
genschaften des Seienden unberührt ließ: eine solche
aber war nur als Ortsveränderung, d.h. als Bewegung
denkbar. Die Naturforscher des 5. Jahrhunderts haben
daher mit den Eleaten die (qualitative) Unveränder
lichkeit des Seins, aber gegen die Eleaten dessen Plu
ralität und Beweglichkeit [88] , sie haben mit Heraklit
die Realität des Geschehens und gegen Heraklit das
Sein dauernder und unveränderlicher Träger der Be
wegung behauptet. Ihre gemeinsame Ansicht ist die:
es gibt eine Mehrheit von Seienden, welche, an sich
unveränderlich, durch ihre Bewegung den Wechsel
und die Vielheit der Einzeldinge begreiflich machen.
7. Zuerst und in der unvollkommensten, wenn auch
historisch sehr lange nachwirkenden Form scheint dies Prinzip von
Empedokles geltend gemacht worden
zu sein. Als die » *Elemente* « [89] stellte er die der popu

lären Vorstellungsweise noch heute geläufigen vier auf: Erde, Wasser, Luft und Feuer [90] . Jedes dieser »Vier« sei ungeworden und unzerstörbar, in sich gleichartig und unveränderlich, dabei aber teilbar und in diesen Teilen verschiebbar [91] . Aus der Mischung der Elemente entstehen die einzelnen Dinge, mit der Entmischung hören sie wieder auf, und aus der Art und Weise der Mischung sollen die mannigfachen, von den Eigenschaften der Elemente selbst noch wie der verschiedenen Qualitäten der Einzeldinge herrüh ren.

Dabei macht sich nun das Merkmal der Unverän derlichkeit und die Abwendung von dem milesischen Hylozoismus bei Empedokles in dem Maße geltend, daß er diesen nur wechselnde Bewegungszustände und mechanische Mischungen erleidenden Stoffen die selbständige Bewegungsfähigkeit nicht zusprechen konnte und deshalb nach einer von den Elementen selbst unabhängigen *Ursache der Bewegung* suchen mußte. Als solche bezeichnete er *Liebe und Haß* . Doch ist dieser erste Versuch, einer toten, jeglicher Eigenbewegung durch die Abstraktion entkleideten Materie die sie bewegende Kraft als etwas metaphy sisch Selbständiges gegenüberzustellen, noch sehr dunkel ausgefallen; Liebe und Haß sind bei Empedokles nicht bloß Eigenschaften, Funktionen oder Beziehungen der Elemente, sondern diesen ge genüber selbständige Mächte: wie aber die Realität dieser *Bewegungskräfte* zu denken sei, darüber geben die Fragmente keinen irgendwie genügenden Auf schluß [92] . Nur das ist nicht unwahrscheinlich, daß bei der Dualität des Bewegungsprinzips auch der Gedan ke mitgewirkt hat, es seien für das Gute und das Schlechte in dem Wechsel der Erfahrungsdinge Liebe und Haß als zwei gesonderte Ursachen erforderlich [93] , - ein erstes Zeichen beginnender Einmischung von Wertbestimmungen in die Naturtheorie.

8. Wenn Empedokles es für möglich erachtet hat, aus der Mischung der vier Elemente die Sonderquali

täten der Einzeldinge herzuleiten (ob und wie er das versuchte, wissen wir freilich nicht), so war dieser Schwierigkeit *Anaxagoras* überhoben, welcher aus dem eleatischen Prinzip, daß nichts Seiendes entste hen oder vergehen könne, den Schluß zog, daß so viele Elemente [94] angenommen werden müssen, als sich in den Erfahrungsdingen einfache Stoffe vorfin den, die bei der Teilung immer wieder in lauter ihnen selbst und untereinander qualitativ gleiche Teile zer fallen. Solche Stoffe sind seiner Bestimmung gemäß *Homöomerien* genannt worden. Dieser (im Prinzip demjenigen der heutigen Chemie durchaus entspre chende) Begriff des Elements traf aber bei dem damaligen Stande der Forschung, die nur mechanische Spaltung oder Temperaturveränderung als Unter suchungsmittel kannte, auf die größte Anzahl der er fahrungsmäßig gegebenen Stoffe [95] zu, und deshalb behauptete Anaxagoras, es gäbe *unzählige Elemente* , verschieden an Gestalt, Farbe und Geschmack. Sie seien in unendlich feiner Verteilung durch das ganze Weltall hindurch vorhanden; ihr Zusammentreten (*synkrisis*) mache das Entstehen, ihr Auseinandertre ten (*diakrisis*) das Vergehen der Einzeldinge aus: und dabei sei in jedem Dinge von jedem Stoff etwas vor handen, nur für unsere sinnliche Auffassung nehme das einzelne Ding die Eigenschaften desjenigen Stof fes oder derjenigen Stoffe an, welche darin mit über wiegender Masse enthalten seien.

Die Elemente, als das Seiende, gelten nun auch für Anaxagoras als ewig, anfangs- und endlos, unverän derlich und wenn auch beweglich, so doch für sich selbst unbewegt. Es muß daher auch hier nach einer Kraft gefragt werden, welche Ursache der Bewegung ist: da aber doch auch diese Kraft als ein Seiendes an gesehen werden muß, so verfiel Anaxagoras auf den Ausweg, sie einem besonderen einzelnen Stoffe zuzu weisen. Dies *Kraftelement* oder dieser *Bewegungs stoff* soll das leichteste, feinste, beweglichste aller Elemente sein: es ist im Unterschiede von allen an

dern diejenige Homöomerie, welche allein von selbst in Bewegung ist und diese ihre Eigenbewegung den andern mitteilt: sie bewegt von sich aus die übrigen. Das innere Wesen aber dieses Kraftstoffs zu bestimmen, vereinigen sich zwei Gedankenreihen: Ursprünglichkeit der Bewegung ist für die naive Weltauffassung das sicherste Kennzeichen des *Beseelten* ; dieser exzeptionelle Stoff also, der von sich aus bewegt ist, muß der Seelenstoff, seine Qualität muß das Seelische sein. Und zweitens: eine Kraft wird durch ihre Wirkung erkannt; wenn dieser Bewegungsstoff die Ursache der Weltgestaltung ist, zu der er die übrigen trägen Elemente entmischt hat, so wird man aus dieser Leistung sein Wesen erkennen müssen. Nun macht aber das Weltall, insbesondere der gleichmäßige Umschwung der Gestirne, den Eindruck schöner und *zweckmäßiger Ordnung* (*kosmos*). Eine solche harmonische Bewältigung riesiger Massen, dieser ungestörte Kreislauf zahlloser Weltkörper, denen Anaxagoras seine bewundernde Betrachtung zuwandte, schien ihm nur das Ergebnis eines zweckmäßig anordnenden und die Bewegungen beherrschenden *Geistes* sein zu können. Deshalb charakterisierte er den *Kraftstoff* als *Vernunft* (*nous*) oder als *Denkstoff* . Der *nous* des Anaxagoras ist also ein Stoff, ein körperliches Element, in sich gleichartig, unerzeugt und unvergänglich, in feiner Verteilung durch die ganze Welt ergossen, aber von allen andern Stoffen nicht nur graduell als der feinste leichteste, beweglichste, sondern auch wesentlich darin verschieden, daß er allein von sich selbst aus bewegt ist und vermöge dieser Eigenbewegung auch die andern Elemente in der zweckmäßigen Weise bewegt, welche sich in der Ordnung der Welt zu erkennen gibt. Diese Betonung der Ordnung im Weltall ist ein heraklitisches Moment in der Lehre des Anaxagoras, und der Schluß von den geordneten Bewegungen auf ihre vernünftige, zwecktätige Ursache ist das erste Beispiel der *teleologischen Naturerklärung* [96] Mit ihm wird ausdrück

lich der Wertbegriff der Schönheit und Vollkommen heit auch theoretisch zum Erklärungsprinzip gemacht. 9. In entgegengesetzter Richtung hat sich aus dem eleatischen Seinsbegriffe der *Atomismus Leukipps* entwickelt. Während Empedokles die metaphysische Ursprünglichkeit einiger und Anaxagoras diejenige aller Qualitäten behauptet, blieb der Gründer der ab deritischen Schule bei der Ansicht des Parmenides stehen, daß der ganzen Mannigfaltigkeit qualitativer Bestimmungen, welche die Erfahrung aufweist, kein »Sein« zukomme, daß vielmehr die einzige Eigen schaft des Seienden die Raumerfüllung, die *Körper lichkeit* , *to pleon* , sei. Sollte nun aber trotzdem die Vielheit der Dinge und der Wechsel des zwischen ihnen stattfindenden Geschehens begreiflich gemacht werden, so mußte an die Stelle des einzigen und in sich unterschiedslosen Weltkörpers, den Parmenides gelehrt hatte, eine Vielheit solcher Seienden treten, die voneinander nicht wieder durch Seiendes, sondern nur durch Nichtseiendes, d.h. durch Unkörperliches, durch den *leeren Raum* getrennt waren. Diesem Nichtseienden mußte daher doch wieder eine Art von Sein, von metaphysischer Realität zugeschrieben wer den [97] , und Leukippos betrachtete den leeren Raum im Gegensatz zu der Begrenztheit, welche das eigent liche Sein nach Parmenides besitzt, als das Unbe grenzte: das *apeiron* . Leukipp zertrümmert daher den Weltkörper des Parmenides und zerstreut seine Teile durch den unendlichen Raum: jeder dieser Teile aber ist, wie das absolute Sein des Parmenides, ewig und unveränderlich, ungeworden und unzerstörbar, in sich durchaus gleichartig, begrenzt und unteilbar. Daher heißen diese Stücke des Seins *Atome* , *atomoi* : und aus den Gründen, welche Anaximandros zu seinem Begriffe des *apeiron* geführt hatten, behauptete Leu kippos, daß solcher Atome unzählige, von unendlich mannigfacher Gestalt seien. Ihre Größe mußte er, da alle empirischen Dinge teilbar sind, als unwahrnehm bar klein bezeichnen. Die Unterschiede aber zwischen

ihnen konnten, da sie alle nur die eine gleiche Qualität der Raumerfüllung besitzen, nur quantitativ sein: Unterschiede der Gestalt, Größe und Lage.

Aus solchen metaphysischen Ueberlegungen ist der Begriff des Atoms erwachsen, der sich für die theoretische Naturwissenschaft deshalb so fruchtbar erwiesen hat, weil er, wie es schon bei Leukipp zu Tage tritt, das Postulat enthält! alle qualitativen Unterschiede, welche die Wahrnehmung aufweist, auf quantitative zu reduzieren. Die Dinge unserer Erfahrung, lehrte Leukipp, sind Verbindungen von Atomen; sie entstehen durch deren Vereinigung, sie vergehen durch deren Trennung. Die Eigenschaften, welche wir an diesen Komplexen wahrnehmen, sind nur Schein: in Wahrheit bestehen nur die Bestimmungen der Gestalt, Größe, Anordnung und Lagerung der einzelnen Atome, welche das Sein ausmachen.

Der leere Raum ist somit die Voraussetzung, wie für die Sonderung und Gestaltung so auch für die Verbindung und Trennung der Atome. Alles Geschehen ist seinem Wesen nach *Bewegung der Atome im Raum* . Fragt man aber nach dem Grunde dieser Bewegung der Atome [98] , so kann er, da der eigentlich nicht-seiende Raum nicht Ursache sein darf und der Atomismus außer dem Raum und den Atomen nichts Wirkliches anerkennt, nur in den Atomen selbst gesucht werden, d.h. die Atome sind von sich aus in Bewegung, und diese ihre selbständige Bewegung ist ebenso anfangs- und endlos wie ihr Sein. Und so mannigfaltig und voneinander unabhängig die Atome an Gestalt und Größe sind, so verschieden ist auch ihre ursprüngliche Bewegung. Sie fliegen in dem unendlichen Raume, der kein Oben und Unten, kein Innen und Außen kennt, jedes für sich, wirr durcheinander, bis ihr Zusammentreffen zur Bildung von Dingen und Welten führt. Die begriffliche Trennung also, welche Empedokles und Anaxagoras zwischen Stoff und bewegender Kraft versucht hatten, hoben die Atomisten wieder auf; sie schrieben den Stoffteilchen die

Fähigkeit zwar nicht der qualitativen Veränderung (*alloiôsis*), aber der *selbständigen Bewegung* (*kinêsis* im engeren Sinne = *periphora*) zu, und sie nahmen in diesem allerdings stark eingeschränkten und damit auch sachlich veränderten Sinne das Prin zip des milesischen Hylozoismus wieder auf.

10. Gegen diese pluralistischen Systeme hat *Zenon* , der Freund und Schüler des Parmenides, die eleatische Lehre zu verteidigen gesucht, indem er die Wider sprüche darlegte, in welche sich die Annahme einer Vielheit von Seienden verwickle. Der Größe nach, zeigte er, ergibt sich daraus, daß die Gesamtheit des Seins einerseits unendlich klein, anderseits unendlich groß sein muß: unendlich klein, weil die Zusammen setzung noch so vieler Teile, deren Jedes unendlich klein sein soll, doch niemals mehr als unendlich Klei nes ergibt [99] , - unendlich groß hinwiederum, weil die Grenze, die zwei Teile trennen soll, selbst ein Seien des, d.h. räumliche Größe sein muß, die ihrerseits wieder von beiden Teilen durch eine Grenze geschie den ist, von der dann dasselbe gilt u.s.f. *in infinitum* . Aus dem letzteren Argument, welches das *ek dichoto mias* genannt wurde, folgerte Zenon auch, daß der Zahl nach das Seiende unbegrenzt sein müsse, wäh rend anderseits doch dies fertige, nicht im Werden be griffene Sein auch hinsichtlich seiner numerischen Bestimmtheit als begrenzt anzusehen sei. Und ebenso wie die Annahme des Vielen soll sich auch die Be hauptung der Realität des leeren Raumes durch einen *regressus in infinitum* selbst widerlegen: ist alles Sei ende im Raum und dieser selber ein Seiendes, so muß er selbst wieder in einem Raum sein, dieser ebenfalls u.s.w. Mit dem Begriffe des Unendlichen, dem der Atomismus eine neue Wendung gegeben hatte, waren alle die darin für den Gegensatz von Verstand und Anschauung enthaltenen Rätsel lebendig geworden, und Zenon benutzte sie, um damit die Gegner der Lehre von dem einen in sich begrenzten Sein *ad ab surdum* zu führen.

Doch zeigt sich die Zweischneidigkeit dieser Dia
lektik an der eleatischen Schule selbst, indem ein Zeit
- und Gesinnungsgenosse des Zenon, *Melissos* , sich
genötigt sah, das parmenideische Sein auch räumlich
für ebenso unbegrenzt zu erklären wie zeitlich. Wie
das Sein nämlich weder aus anderem Seiendem noch
aus Nichtseiendem entstehen und wie es weder in das eine noch in
das andere vergehen kann, so kann es
auch weder durch Seiendes (denn das müßte ein zwei
tes Sein sein) noch durch Nichtseiendes (denn dann
müßte dies sein) begrenzt werden: eine Argumentati
on, die rein theoretisch konsequenter war, als die
durch Wertbestimmungen beeinflußte Behauptung
des Meisters.
11. Eine vermittelnde Stellung haben in diesen Fra
gen die *Pythagoreer* eingenommen: sie waren dazu,
wie zu ihren übrigen Lehren, durch ihre Beschäfti
gung mit der Mathematik und durch die Art, wie sie
diese betrieben, in glücklicher Weise befähigt. Die
Hauptrichtung ihrer Untersuchungen scheint arithme
tisch gewesen zu sein; auch die geometrischen Ein
sichten, die ihnen zugeschrieben werden (wie der be
kannte nach Pythagoras benannte Satz) laufen auf die
lineare Darstellung einfacher Zahlenverhältnisse
(32+42=52 u.s.w.) hinaus. Aber nicht nur in den all
gemeinen Verhältnissen der räumlichen Gebilde fan
den die Pythagoreer die Zahlen als maßgebend, son
dern auch in solchen Erscheinungen der körperlichen
Welt, mit denen sie vorwiegend beschäftigt waren.
Ihre theoretischen Untersuchungen über Musik lehrten
sie, daß der Wohlklang auf einfachen Zahlenverhält
nissen der Saitenlänge (Oktave, Terz, Quart) beruht,
und ihre weit geförderte Kenntnis der Astronomie
führte sie auf die Ansicht, daß die in den Bewegungender
Himmelskörper waltende Harmonie (ähnlich der
musikalischen) $_{100}$ in einer Ordnung begründet sei,
wonach die verschiedenen Sphären des Weltalls sich
in zahlenmäßig fest bestimmten Abständen um einen
gemeinsamen Mittelpunkt bewegen. So mannigfache

Anlässe scheinen sich vereint zu haben, um in einem Manne wie *Philolaos* den Gedanken hervorzurufen, daß das dauernde Sein, welches die philosophische Theorie suchte, in den *Zahlen* zu finden sei. Den wechselnden Dingen der Erfahrung gegenüber besit zen die mathematischen Begriffsinhalte die Merkmale zeitloser Geltung; sie sind ewig, ungeworden, unver gänglich, unveränderlich und selbst unbeweglich: und wenn sie damit dem eleatischen Seinspostulat genü gen, so stellen sie anderseits die festen Verhältnisse und jene rhythmische Ordnung dar, die Heraklit ver langt hatte. So fanden denn die Pythagoreer das blei bende Wesen der Welt in den mathematischen Ver hältnissen und insbesondere in den Zahlen - eine Lö sung des Problems, abstrakter als die milesische, an schaulicher als die eleatische, klarer als die herakliti sche, schwieriger als diejenige der zeitgenössischen Vermittlungsversuche.

Die *Zahlenlehre* der Pythagoreer schloß sich in ihrer Ausführung teils an die vielfachen Beobachtun gen, welche sie über arithmetische Verhältnisse ge macht hatten, teils an Analogien, welche sie zwischendiesen und den philosophischen Begriffen entdeckten und zum Teil recht künstlich herstellten. Die Be stimmtheit jeder einzelnen unter den Zahlen und die Endlosigkeit ihrer Reihe mußten wohl zunächst den Gedanken nahe legen, daß sowohl dem Begrenzten als auch dem Unbegrenzten Realität zukomme, und indem dies Motiv ins Geometrische übersetzt wurde, erkannten die Pythagoreer neben den Elementen als dem Begrenzten auch dem Raum als dem unbegrenz ten Leeren Realität zu; die Elemente aber dachten sie sich durch die einfachen stereometrischen Formen be stimmt: das Feuer durch das Tetraeder, die Erde durch den Kubus, die Luft durch das Oktaeder, das Wasser durch das Ikosaeder und einen fünften Stoff, den Ae ther, welchen sie den vier terrestrischen, von Empedo kles übernommenen, als den himmlischen hinzufüg ten, durch das Dodekaeder [101] . Dabei waltete die

Vorstellung ob, *Körperlichkeit* bestehe in der mathe
matischen Begrenzung des Unbegrenzten, in der *Ge
staltung des Raumes* . Die mathematischen Formen
werden zum Wesen der physischen Realität gemacht.
Weiterhin glaubten die Pythagoreer in dem Gegen
satze des Begrenzten und des Unbegrenzten den Zah
lengegensatz des Ungeraden und des Geraden wieder
zuerkennen [102] ; und dieser Gegensatz identifizierte
sich ihnen wieder (nicht ohne Mitwirkung alter Vor
stellungen des Orakelglaubens) mit demjenigen des Vollkommenen
und des Unvollkommenen, des Guten
und des Schlechten [103] . So wird ihre Weltanschauung
dualistisch : dem Begrenzten, Ungeraden, Vollkom
menen und Guten steht das Grenzenlose, Gerade, Un
vollkommene und Schlechte gegenüber. Wie aber in
der Eins, die sowohl als gerade wie als ungerade Zahl
gilt [104] , beide Prinzipien vereinigt sind, so sind auch
in der ganzen Welt diese Gegensätze zur *Harmonie*
ausgeglichen. Die Welt ist Zahlenharmonie.
Jenen Grundgegensatz aber, in dessen Annahme
alle Pythagoreer einig waren, haben einige von ihnen
105 durch die verschiedenen Gebiete der Erfahrung
zu verfolgen gesucht, und so ist eine Tafel von 10 *Ge
gensatzpaaren* zustande gekommen: begrenzt und un
begrenzt - ungerade und gerade - eins und viel -
rechts und links - männlich und weiblich - ruhend
und bewegt - gerade und krumm [106] - hell und dun
kel - gut und schlecht - quadratisch und ungleichsei
tig: offenbar eine systemlose Zusammenstellung, mit
der nur die heilige Zehnzahl vollgemacht werden soll
te, die aber doch wenigstens den Versuch einer Glie
derung erkennen läßt.
Mit diesem oder einem ähnlichen Schema haben
dann die Pythagoreer sich abgemüht, eine Ordnung
der Dinge nach dem Zahlensystem herzustellen,
indem sie in jedem Erkenntnisgebiet die Grundbegrif
fe verschiedenen Zahlen zuwiesen und so anderseits jeder einzelnen
Zahl (und zwar hauptsächlich denjeni
gen von 1 bis 10) eine maßgebende Bedeutung in den

verschiedenen Sphären der Wirklichkeit zuerkannten. Die Wunderlichkeiten symbolischer Deuterei, der sie dabei verfielen, dürfen doch nicht übersehen lassen, daß damit der Versuch gemacht wurde, eine *blei bende, begriffliche Ordnung der Dinge* zu erkennen und deren letzten Grund in *mathematischen Verhält nissen* zu finden.
Auch ist es den Pythagoreern, und namentlich den späteren, selbst nicht entgangen, daß die Zahlen nicht in derselben Weise Prinzipien (*archai*) der Dinge ge nannt werden konnten, wie etwa die Stoffe, die Ele mente u.s.w., daß die Dinge nicht *aus* ihnen entstan den sondern *nach ihnen gebildet* sind, und sie drück ten ihren Gedanken vielleicht am besten und wirk samsten damit aus, daß Sie sagten, alle Dinge seien *Abbilder oder Nachahmungen der Zahlen* . Damit war die Welt der mathematischen Formen als eine hö here, ursprüngliche Wirklichkeit gedacht, von der die empirische Wirklichkeit nur ein Nachbild sein sollte: jener gebührte das bleibende Sein, diese war die ge gensätzliche Welt des Geschehens.

§ 5. Die Begriffe des Geschehens.

Wie die Tatsache der Veränderung, d.h. das Ge schehen, den nächsten Anlaß zur Besinnung auf das bleibende Sein gegeben hat, so haben die verschiede nen Begriffe vom Sein doch in letzter Instanz nur den Zweck, das Geschehen verständlich zu machen. Zwar wurde diese Aufgabe in der Entwicklung der Seinsbe griffe gelegentlich vergessen oder bei Seite gesetzt (Eleaten); aber um so mehr zeigte sich gerade in der Folge der weitere Fortschritt des Denkens durch die erneute Rücksicht auf das Geschehen und durch das Bedürfnis bestimmt, das Sein so zu denken, daß das Geschehen nicht nur damit vereinbar wäre, sondern auch dadurch begreiflich würde. Hand in Hand also mit den Vorstellungen vom Sein gehen diejenigen

vom Geschehen, beide in steter Beziehung aufeinander.

1. Den Joniern war die Lebendigkeit der Welt etwas so Selbstverständliches, daß sie nicht daran dachten, nach einer Ursache davon zu fragen. Der *naive Hylozoismus* konnte vielmehr nur darauf ausgehen, das *einzelne Geschehen* zu erklären. *Erklärung* aber besteht in dem Zurückführen des Auffallenden, nicht Selbstverständlichen auf solche einfachere Arten des Geschehens, welche als die der Anschauung gewohntesten einer Erklärung selbst nicht zu bedürfen scheinen. Daß die Dinge ihre Gestalt, ihre Eigenschaften, ihre Wirkung aufeinander ändern, erschien den *Milesiern* erklärungsbedürftig: sie beruhigten sich jedoch dabei, diese Veränderungen als Verdichtung oder Verdünnung des Weltstoffs aufzufassen. Für diese aber scheinen sie eine weitere Erklärung nicht nötig befunden zu haben; nur so viel setzte wenigstens Anaximenes hinzu, daß diese Veränderungen des Aggregatzustandes mit Temperaturveränderungen, Verdichtung mit Abkühlung, Verdünnung mit Erwärmung verbunden seien. Dieser Gegensatz ergab die Reihenfolge der Aggregatzustände, welche sich als Feuer, Luft, Wasser, Erde (oder Gestein), je nach der Verdünnung oder Verdichtung des Urstoffs [107], abstuften.

Diese Vorstellungen benutzten nun aber die Milesier nicht nur, um einzelne Naturerscheinungen (insbesondere die für ein schiffahrttreibendes Volk so wichtigen meteorologischen Vorgänge), sondern auch um die Entwicklung des gegenwärtigen Weltzustandes aus dem Urstoff zu erklären. So ließ Thales sich das Wasser teils zu Luft und Feuer verdünnen, teils zu Erde und Gestein verdichten; Anaximenes lehrte, von der Luft ausgehend, einen analogen Prozeß der Weltbildung. Als deren Ergebnis wurde angenommen, daß die Erde, auf Wasser oder Luft ruhend, die Mitte der um sie schwingenden Luftkugel einnehme, die ihrerseits noch wieder von einem, in den Sternen sei es

durchbrechenden sei es durchscheinenden Feuerkreis umgeben sei.

Mit der Darstellung dieser *Weltentstehung* , welche vielleicht noch bei Thales als einmaliger Prozeß galt, schließen sich die Milesier unmittelbar an die kosmo gonischen Dichtungen an [108] : erst später scheint sich die Ueberlegung durchgesetzt zu haben, daß, wenn der Verwandlung eine Rückverwandlung entsprechen, dabei aber der Stoff nicht nur als ewig, sondern auch als ewig lebendig gelten sollte, ein unablässiger Pro zeß von Weltbildung und Weltzerstörung, eine *zahl lose Vielheit sukzessiver Welten* angenommen werden müsse [109] .

2. Obwohl diese Bestimmungen für die physikali schen Theorien auch bei *Anaximandros* zutreffen, so führte doch diesen der metaphysische Begriff des *apeiron* darüber hinaus. Die unendliche, selbstbe wegte Materie sollte zwar als Ganzes keine bestimm ten Eigenschaften haben, aber doch die qualitativen *Gegensätze in sich enthalten* und in ihrem Entwick lungsprozesse aus sich zur Sonderung *ausscheiden* 110. Anaximandros blieb also Hylozoist, insofern er die Materie von sich selbst aus als bewegt betrachtete, aber er hatte eingesehen. daß die Verschiedenheiten in sie hinein verlegt werden müßten (*enousas tas enantiotêtas*), wenn sie bei der Selbstbewegung aus ihr hervorgehen sollten. Wenn er also hinsichtlich des Seins schon dem späteren Pluralismus sich näherte und die qualitative Veränderlichkeit des Urstoffs auf gab, so war er hinsichtlich der Ursachlosigkeit des Geschehens durchaus mit den andern Milesiern einig, und aus der Verbindung der Gegensätze des Warmen und Kalten, die er zunächst aus dem *apeiron* heraus treten ließ, meinte er das Wasser erklären zu können, um dann mit seiner Kosmogonie ganz in die ozeani sche Fahrstraße von Thales einzulenken.

Neben diesen physischen und metaphysischen Be stimmungen aber bietet das einzige von ihm wörtlich erhaltene Fragment [111] , welches den Untergang der

Dinge als Sühne des Unrechts darstellt, den ersten dunklen Versuch, das Weltgeschehen als *sittliche Notwendigkeit* zu begreifen und die Schatten der Ver gänglichkeit, welche auf dem heitern Bilde auch des hellenischen Lebens ruhen, als Vergeltung der Sünde aufzufassen. So wenig sicher die besondere Deutung dieses Ausspruches ist, so zweifellos spricht darin das Bedürfnis, der physischen Notwendigkeit den Wert einer ethischen Ordnung zu geben. Hier erscheint Anaximandros als Vorgänger *Heraklits* .

3. Die Ordnung des Geschehens, welche der letzte re als das allein Bleibende in dem Wandel der Dinge feststellen zu können glaubte, hat zwei wesentliche Bestimmungen: die *Harmonie der Gegensätze* und den *Kreislauf des Stoffwechsels* im *Universum* . Die Beobachtung, daß alles in der Welt in stetiger Verän derung begriffen ist, übertrieb Heraklit zu der Be hauptung, daß alles fortwährend in sein Gegenteil umschlage. Das « Andere« war ihm *eo ipso* das Ent gegengesetzte. Der »Fluß der Dinge« verwandelte sich für seine poetische Rhetorik in einen unaufhörli chen Streit der Gegensätze, und diesen Streit (*polemos*) erklärte er für den Vater der Dinge. Alles, was für eine kürzere oder längere Zeit zu sein scheint, ist das Produkt entgegengesetzter Bewegungen und Kräfte, die sich in ihrer Wirkung das Gleichgewicht halten (*enantiotropia*). So ist jeden Augenblick das Universum eine in sich gespaltene und wieder in sich zurückgehende Einheit (*hen diapheromenon heautô*), - ein Streit der seine Versöhnung, ein Man gel, der seine Sättigung findet: das Wesen der Welt ist die unsichtbare Harmonie, in der alle Verschieden heiten und Gegensätze aufgelöst sind. Die Welt ist Werden, und Werden ist Einheit der Gegensätze. Insbesondere aber stellen sich nach der Anschau ung Heraklits diese Gegensätze in den einander zuwi derlaufenden Prozessen dar, durch welche sich einer seits das Feuer in alle Dinge verwandelt und ander seits alle Dinge sich in das Feuer zurückverwandeln.

In beiden Prozessen werden dieselben Stadien durchlaufen: auf dem » *Wege abwärts* « geht das Feuer (durch Verdichtung) in Wasser und Erde, auf dem » *Wege aufwärts* « gehen Erde und Wasser (durch Verdünnung) in Feuer über; und diese beiden Wege sind gleich. Verwandlung und Rückverwandlung laufen neben einander her, und der Schein eines dauernden Dinges tritt da ein, wo an einem und demselben Punkte zeitweilig auf dem einen Wege ebensoviel Rückverwandlung wie auf dem andern Verwandlung statt findet. Die phantastischen Formen, in denen Heraklit diese Ansichten niederlegte, umhüllen den prinzipiellen Gedanken einer gesetzmäßigen Abfolge der Verwandlungen und einer fortwährenden Ausgleichung zwischen ihnen. In immer wiederholtem Rhythmus und nach festen Zeitmaßen erzeugt sich die Welt aus dem Feuer und lodert darin wieder auf, um, ein Phönix, neu daraus zu entstehen [112] .

In dieser unablässigen Umsetzung aller Dinge besteht nichts Einzelnes, sondern nur die Ordnung, nach der sich der Austausch der entgegenlaufenden Bewegungen vollzieht, das *Gesetz des Wechsels* , welches den Sinn und den Wert des Ganzen ausmacht. Wenn im Kampf der Gegensätze immer Neues zu entstehen scheint, so ist doch dies Neue zugleich immer schon ein Untergehendes. Das Werden Heraklits erzeugt kein Sein - so wenig wie das Sein des Parmenides ein Werden. 4. In der Tat schloß die *Seinslehre der Eleaten* mit der Vielheit und der Veränderung auch das Geschehen aus. Nach ihrer Metaphysik ist das Geschehen unbegreiflich, es ist unmöglich. Diese Metaphysik duldet keine Physik. Wie dem Raum, so spricht Parmenides auch der Zeit die selbständige Realität (*allo parex tou eontos*) ab: es gibt für ihn nur das unterschiedslose und zeitlose Sein. Gleichwohl hat Parmenides dem ersten Teile seines Lehrgedichts, welcher die Lehre vom Sein vorträgt, einen zweiten hinzufügt, der die physikalischen Probleme behandelt; doch geschieht dies von vornherein mit der Verwahrung, daß es sich

hier nicht mehr um Wahrheit, sondern um die »Meinungen der Sterblichen« handle [113]. Allen diesen aber liege die falsche Voraussetzung zu Grunde, daß neben dem Sein noch ein anderes, also das Nichtsein, sei. Alles Geschehen, alle Vielheit und Bewegung beruht auf der Wechselwirkung dieser Gegensätze, die dann im weiteren als Licht und Finsternis, als das Warme und Kalte bezeichnet werden. In poetischen Bildern wird damit eine Weltanschauung geschildert, nach der das Feuer den dunklen, leeren Raum zu körperlichen Gebilden gestaltet, eine Vorstellungsweise, die zum Teil an Heraklit erinnert, zum Teil an die astronomische Lehre der Pythagoreer anklingt. Eine allbeherrschende Feuermacht (*daimôn*) zwingt als unerbittliche Notwendigkeit (*dikê*) vom Mittelpunkte der Welt aus mit Hilfe der Liebe (*erôs*) das Verwandte zu einander. Aneignung und Bekämpfung der fremden Lehren treten bei diesen Schilderungen, dem Zweck des Ganzen gemäß, in buntem Gemisch auf; über ihrer Verwebung liegt ein poetischer Hauch großartig plastischer Gestaltungskraft, aber es fehlt wie an eigener Forschung so auch an dem Ertrage klarer Begriffe.

5. Bestimmtere und zur Erklärung des Einzelnen brauchbarere Vorstellungen über das Geschehen finden sich bei den Nachfolgern, welche den Seinsbegriff der Eleaten eigens zu diesem Zwecke in denjenigen des Elements, der Homöomerie und des Atoms umbildeten. Sie alle erklären, daß unter Geschehen nichts anderes zu verstehen sei, als Bewegung unveränderlicher Körperteile. *Empedokles* und *Anaxagoras* scheinen noch versucht zu haben, damit die Leugnung des leeren Raumes zu verbinden, die sie von Parmenides übernahmen: sie schrieben ihren Stoffen durchgängige Teilbarkeit und Verschiebbarkeit der Teilchen in der Weise zu, daß bei der Mischung und gegenseitigen Durchdringung der Elemente stets aller Raum ausgefüllt sein sollte. Die Weltbewegung besteht also in dieser Verschiebung der Stoffteile, von denen jedes immer das andere drängt und verdrängt. Voneinander

entfernte Dinge vermögen nicht anders aufeinander zu wirken, als indem Teile des einen ausfließen und in das andere eindringen; diese Wirkung ist um so eher möglich, je ähnlicher ihrer räumlichen Gestalt nach die Ausflüsse des einen Körpers den Spaltungen (Poren) des anderen sind. So lehrte wenigstens Empe dokles, und auch bei Anaxagoras ist die Annahme einer *unendlichen Teilbarkeit* der Stoffe bezeugt. An ders und der heutigen Vorstellungsweise verwandter ist das Bild des Geschehens bei *Leukippos* . Die Atome, welche sich im leeren Raum treffen, wirken aufeinander durch Druck und Stoß, lagern sich anein ander und bilden so die größeren oder kleineren Dinge und Dingmassen, die erst durch einen von außen kommenden Stoß oder Druck anderer Massen wieder getrennt und zerstreut werden. In diesem Wechsel von Bildung und Zertrümmerung der Atom komplexe besteht alles Geschehen.

Die Grundform der Weltbewegung ist aber in allen drei Systemen der Wirbel, der kreisförmige Um schwung (*dinê*). Nach Empedokles wird er durch die zwischen den Elementen tätigen Kräfte der Liebe und des Hasses herbeigeführt; nach Anaxagoras wird er durch den zwecktätigen Vernunftstoff begonnen, um sich dann mit mechanischer Konsequenz fortzusetzen; nach Leukipp ist er das jedesmalige Resultat des Zu sammentreffens mehrerer Atome. Das Prinzip des *Me chanismus* ist bei Empedokles noch mythisch ver hüllt, bei Anaxagoras erst halb zum Durchbruch ge langt und nur von Leukipp vollständig durchgeführt worden. Was die beiden ersteren daran hinderte, war die Einmischung von Wertbestimmungen in die erklä rende Theorie: der eine wollte das Gute und das Schlechte auf entsprechende Gemütskräfte zurückfüh ren, die freilich keinem Wesen zugeschrieben, son dern mythisch verselbständigt wurden; der andere glaubte die Ordnung des Ganzen nur aus einem zweckmäßigen, vernünftig überlegten Anstoß der Be wegungen erklären zu können. Doch ging bei beiden

die Annäherung an Leukipp so weit, daß sie die *teleo logische Erklärung* nur für den *Anfang* des Wirbels in Anspruch nahmen, den weiteren Ablauf der Bewe gungen aber und damit *jedes einzelne Geschehen rein mechanisch* , wie Leukipp, durch das Schieben und Drängen der einmal nach bestimmter Weise in Bewegung befindlichen Stoffteile erklärten. Sie ver fuhren dabei so konsequent, daß sie auch die Entste hung und die Funktionen der Organismen von dieser rein mechanischen Erklärung nicht ausschlossen. Dem Anaxagoras wird dies von Platon und Aristoteles zum Vorwurf gemacht, und von Empedokles ist eine Aeu ßerung überliefert [114] , wonach er lehrte, die Tiere seien hie und da regellos, in wunderlichen und grotes ken Bildungen entstanden, und es hätten sich im Laufe der Zeit nur die lebensfähigen erhalten. Das Prinzip des Ueberlebens des Zweckmäßigen, das in der heutigen Biologie (Darwinismus) eine so große Rolle spielt, ist hier bereits klar formuliert.

Ein interessanter Gegensatz zeigt sich aber auf Grund dieser Vorstellungen bei den drei Forschern hinsichtlich ihrer Stellung zu den kosmogonischen Lehren. Für Empedokles nämlich und Leukippos ist der Prozeß der Weltbildung und Weltauflösung ein immerwährender, für Anaxagoras dagegen ist er ein einmaliger: und zwischen den beiden ersten ist wieder der Unterschied, daß Empedokles eine periodische Abwechslung von Weltentstehung und Weltuntergang nach Art des Heraklit lehrt, der Atomismus dagegen eine zahllose Vielheit von Welten regellos werden und vergehen läßt. Nach den Bestimmungen des Em pedokles nämlich gibt es vier verschiedene Zustände der Elemente: ihre vollkommene Mischung, in der nur die Liebe herrscht und der Haß ausgeschlossen ist, nannte er *sphairos* [115] ; durch Eindringen des Hasses sondert sich diese homogene Weltkugel in die einzel nen Dinge, bis die Elemente vollkommen getrennt sind; und aus dieser Scheidung führt sie die Liebe wieder zusammen, bis die volle Vereinigung abermals

erreicht ist. Weder bei völliger Mischung noch bei völliger Trennung gibt es einzelne Dinge; in beiden Fällen tritt der eleatische Akosmismus ein. Eine Welt bewegter Einzeldinge besteht nur, wo Liebe und Haß in Mischung und Entmischung miteinander ringen.

Anders bei Leukipp. Von den Atomen, die im Weltall regellos fliegen, treffen hie und da einige zu sammen. Wo solche Anhäufungen stattfinden, da re sultiert nach der *mechanischen Notwendigkeit* (*ananke*) aus den verschiedenen Bewegungsantrieben, welche die einzelnen Teilchen mitbringen, eine dre hende Gesamtbewegung, welche benachbarte Atome und Atomkomplexe oder andere zufliegende Teilchen, manchmal auch schon ganze »Welten«, in sich hin einzieht und so sich mit der Zeit ausbreitet. Dabei gliedert sich ein solches im Umschwung begriffenes System in sich selbst, indem bei der Drehung die fei neren beweglicheren Atome in die Peripherie getrie ben, die trägeren massigeren in der Mitte versammelt werden und so das Gleiche sich zum Gleichen findet, nicht durch Neigung oder Liebe, sondern durch die gleiche Gesetzmäßigkeit des Drucks und Stoßes. So entstehen zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten im unendlichen Weltall verschiedene Welten, von denen jede nach mechanischem Gesetz sich in sich weiter bewegt, bis sie vielleicht durch einen Zu sammenstoß mit einer anderen Welt zertrümmert oder auch in den Umschwung einer größeren hineingeris sen wird [116] . Wie nahe diese ganze Vorstellung prin zipiell an diejenige der heutigen Naturwissenschaft reicht, liegt klar auf der Hand.

Die *teleologische Betrachtungsweise* des Anaxa goras dagegen schließt ebenso die zeitliche wie die räumliche Vielheit von Welten aus. Der ordnende Geist, der die zweckmäßigste Bewegung der Elemente einleitet, gestaltet eben nur diese eine Welt, welche die vollkommenste ist [117] . Daher schildert Anaxago ras ganz nach Art der kosmogonischen Dichtungen, wie dem Weltanfang ein chaotischer Urzustand voran

ging, worin die Elemente ohne Ordnung, unbewegt, durcheinander gemischt waren: da kam der *nous* , der Vernunftstoff, hinzu und setzte sie in geordnete Be wegung. Dieser Wirbel begann an Einem Punkte, dem Pol des Himmelsgewölbes, und breitete sich allmäh lich über die ganze Stoffmasse aus, die Elemente scheidend und verteilend, so daß sie nun in gleichmä ßig harmonischer Weise ihren gewaltigen Um schwung vollenden. Das teleologische Motiv der Lehre des Anaxagoras erwächst wesentlich seiner Be wunderung für die Ordnung der *Gestirnwelt* , die sich in immer gleichen Geleisen ohne Störung bewegt. Nichts läßt annehmen. daß diese erste teleologische Kosmologie auf die Zweckmäßigkeit der Lebewesen oder gar auf die für den Menschen ersprießlichen Zu sammenhänge der Natur hingewiesen hätte: ihr Auge hing an der Schönheit des Sternenhimmels, und was von Ansichten des Anaxagoras über terrestrische Dinge, über Organismen, über den Menschen berich tet wird, hält sich ganz im Rahmen der mechanisti schen Erklärungsweise seiner Zeitgenossen. Auch waser über die Belebtheit anderer Weltkörper als der Erde gesagt hat, klingt so, daß es ebenso gut von den Ato misten herrühren könnte.

6. Obwohl somit Anaxagoras den *nous* auch als Prinzip der Beseelung auffaßte und die Teilchen die ses Stoffes in größerer oder geringerer Menge den or ganischen Körpern beigemischt dachte so fällt doch der Schwerpunkt dieses Begriffs bei ihm auf die Ur heberschaft der astronomischen Weltordnung: die an dere Seite, das Moment der Beseelung, dagegen findet sich viel energischer betont in der Umbildung, welche *Diogenes von Apollonia* mit dem Begriff des Anaxa goras vornahm, indem er ihn mit dem hylozoistischen Prinzip des Anaximenes verband. Er bezeichnete nämlich die Luft als *archê* , stattete sie aber mit den Merkmalen des *nous* , der Allwissenheit und der zwecktätigen Kraft aus, nannte diese »vernünftige Luft« auch das *pneuma* und fand, daß sie wie im

Weltall, so auch im Menschen und andern Organismen das zweckmäßig gestaltete Prinzip sei. Eine reiche physiologische Kenntnis erlaubte ihm, diesen Gedanken an dem Bau und den Funktionen des menschlichen Leibes im einzelnen durchzuführen. Bei ihm ist die Teleologie zur beherrschenden Auffassung für die *organische Welt* geworden. Erst in der Verbindung der astronomischen mit der organologischen Teleologie hat später die klassische Philosophie der Griechen die ursprüngliche Vorherrschaft des Mechanismus völlig zu überwinden vermocht.

7. Alle diese Lehren aber setzten den Begriff der *Bewegung* als einen selbstverständlichen voraus; sie glaubten die qualitative Veränderung erklärt zu haben, wenn sie als deren wahres Wesen Bewegungen, sei es zwischen den kontinuierlich zusammenhängenden Stoffteilen, sei es im leeren Raum nachwiesen. Daher richtete sich denn auch die Gegnerschaft, welche die eleatische Schule allen diesen Lehren entgegenbrachte, in erster Linie gegen den Begriff der Bewegung, und Zenon zeigte, daß dieser durchaus nicht so einfach hinzunehmen, sondern voller Widersprüche sei, die ihn untauglich zum Erklärungsprinzip machen.

Unter *Zenons* berühmten Beweisen von der Unmöglichkeit der Bewegung [118] ist der schwächste derjenige, welcher von der *Relativität der Bewegungsgröße* ausgeht, indem er zeigt, daß die Bewegung eines Wagens verschieden geschätzt wird, wenn sie von verschiedenen, gleichfalls in Bewegung befindlichen, aber in verschiedener Richtung und Schnelligkeit fahrenden oder von einem fahrenden und einem stehenden Wagen aus beurteilt wird. Stärker dagegen und lange Zeit unüberwunden waren die drei andern Beweise, welche mit der Zerlegung des Bewegungsraums und der Bewegungszeit in unendlich viele und unendlich kleine diskrete Teile operierten. Der erste bezog sich auf die *Unmöglichkeit, einen festen Raum zu durchlaufen* : sie sollte durch die unendliche Teil

barkeit der Linie begründet werden, indem die unend liche Anzahl der Punkte, die vor dem Ziel erreicht werden müssen, keinen Anfang der Bewegung gestat te. Etwas variiert erscheint derselbe Gedanke in dem zweiten Beweise, der die *Unmöglichkeit, einen Raum mit beweglicher Grenze zu durchlaufen* , erhärten will: da nämlich der Verfolger von Moment zu Mo ment immer erst den Punkt erreichen muß, von dem zugleich der Verfolgte aufbricht, so müsse dem letzte ren stets ein, wenn auch immer kleiner werdender, mi nimaler Vorsprung bleiben (*Achilleus* und die Schild kröte). Der dritte Beweis richtet sich auf die unendli che Kleinheit der momentanen Bewegungsgröße: der bewegte Körper » *ist* « in jedem Momente in irgend einem Punkte seiner Bahn, seine Bewegung in diesem Momente ist gleich Null; aber aus noch so vielen Null entsteht keine reale Größe (*der ruhende Pfeil*). In allen Fällen handelt es sich um die Unmöglichkeit, kontinuierliche Raum- oder Zeitgrößen aus diskreten Teilen zusammengesetzt zu denken.

Zusammen mit den (oben erwähnten) Aporien über den Raum und die Vielheit stellen diese Argumenta tionen Zenons ein äußerst geschickt entworfenes Sy stem. einer Widerlegung der mechanistischen Lehren, insbesondere des Atomismus dar: und diese Widerle gung sollte zugleich als indirekter Beweis für die Richtigkeit des eleatischen Seinsbegriffs gelten.

8. Auch die Zahlenlehre der *Pythagoreer* war inso fern eleatisch bestimmt, als sie der Hauptsache nach darauf ausging, mathematische Formen als die Grund verhältnisse der empirischen Wirklichkeit nachzuwei sen; aber wenn sie die letztere als Nachahmung der ersteren bezeichnete, so schrieb sie doch damit den Einzeldingen und dem zwischen ihnen stattfindenden Geschehen eine, wenn auch abgeleitete und sekundäre Wirklichkeit zu, und die Pythagoreer entzogen sich der Beantwortung der kosmologischen und physikali schen Fragen umsoweniger, als sie der Philosophie die glänzenden Ergebnisse ihrer astronomischen For

schungen zuführen konnten. Sie hatten die Kugelge
stalt der Erde und der übrigen Weltkörper erkannt, sie
wußten auch, daß der Wechsel von Tag und Nacht auf
einer Bewegung der Erde selbst beruht. Zunächst frei
lich dachten sie diese Bewegung als Umkreisung
eines Zentralfeuers, dem die Erdkugel immer dieselbe
uns unbekannte Seite zukehren sollte [119] : dagegen
nahmen sie an, daß um dasselbe Zentralfeuer sich au
ßerhalb der Erdbahn in konzentrischen Kreisen der
Reihe nach Mond, Sonne, die Planeten und zuletzt der
Fixsternhimmel bewegten. In dieses System aber tru
gen sie nun den metaphysischen Dualismus, den sie zwischen dem
Vollkommenen und dem Unvollkom
menen statuiert hatten, derartig hinein, daß sie den
Sternenhimmel wegen des erhabenen Gleichmaßes
seiner Bewegungen als das Reich der Vollkommen
heit, die Welt »unter dem Monde« dagegen wegen der
Unruhe ihrer wechselnden Gestaltungen und Bewe
gungen als das der Unvollkommenheit betrachteten.
Diese Betrachtung läuft der des Anaxagoras paral
lel und führt, wenn auch in anderer Weise, zur Ver
schlingung der Theorie mit Wertbestimmungen. *An
der Hand seiner astronomischen Einsichten ist dem
griechischen Geiste der Gedanke einer gesetzmäßi
gen Naturordnung in klarer Erkenntnis aufgegan
gen* . Anaxagoras schließt daraus auf ein ordnendes
Prinzip, der Pythagoreismus findet am Himmel die
göttliche Ruhe des Sichgleichbleibens, die er auf der
Erde vermißt. Uralt religiöse Vorstellungen begegnen
sich mit dem sehr verschiedenen Erfolg, den die wis
senschaftliche Arbeit der Griechen bis hierher gehabt
hat: wenn sie ein Bleibendes im Wechsel des Gesche
hens suchte, so hat sie dies nur in den großen einfa
chen Verhältnissen, in dem ewiggleichen Umschwun
ge der Gestirne gefunden. In der irdischen Welt mit
dem ganzen Wechsel mannigfaltiger, sich stetig
durchkreuzender Bewegungen ist ihr diese Gesetzmä
ßigkeit noch verborgen: das Erdenleben gilt ihr als ein
Gebiet des Unvollkommenen, Niederen, das jener sicheren Ordnung

entbehrt. In gewissem Sinne kann dies als das für die Folgezeit maßgebende Schlußresultat der ersten Periode angesehen werden.

Wie sich die Pythagoreer zu der Frage nach einem periodischen Wechsel von Weltentstehung und Weltvernichtung verhalten haben, ist nicht sicher. Eine Vielheit koexistierender Welten ist bei ihnen ausgeschlossen. In ihrer Weltbildungstheorie und in ihren einzelnen physikalischen Lehren räumen sie dem Feuer eine so hervorragende Bedeutung ein, daß sie dem Heraklit sehr nahe kommen. Schon einen der Zeitgenossen des Philolaos, *Hippasos* von Metapont, stellt Aristoteles (Met. I, 3) unmittelbar mit Heraklit zusammen.

Daß sie neben die vier Elemente des Empedokles als fünftes noch den Aether als das Element setzten, aus dem die Kugelschalen des Himmels gebildet seien, hängt zweifellos mit der Scheidung zusammen, die sie zwischen Himmel und Erde machten. Ob und wie sie die Elemente aus einem gemeinsamen Grunde herleiteten, ist schwer zu entscheiden: es scheinen in diesen Frage« verschiedene Ansichten innerhalb der Schule nebeneinander hergegangen zu sein, und schon Aristoteles hat sie nicht mehr auseinander gehalten.

§ 6. Die Begriffe des Erkennens.

M. SCHNEIDEWIN, Ueber die Keime erkenntnistheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, Philos. Monatshefte II (1869), p. 257, 345, 429.

B. MÜNZ, Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie, Wien 1880.

A. BAUMANN, Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen. Würzburg 1906.

Die Frage, was die Dinge *eigentlich* seien, welche schon in dem milesischen Begriff der *archê* enthalten ist, setzt, ohne daß dies ausdrücklich gleich zum Be wußtsein kommt, eine Erschütterung der landläufigen, ursprünglichen und naiven Vorstellungsweise von der Welt voraus; sie beweist, daß dem Nachdenken die vorgefundenen Vorstellungen nicht mehr genügen, daß es die Wahrheit hinter oder über ihnen sucht. Ge geben aber sind jene Vorstellungen durch die sinnli che Wahrnehmung und deren unwillkürliche assozia tive Verarbeitung, wie sie, von Generation zu Genera tion fortgepflanzt, verdichtet und festgesetzt, in der Sprache niedergelegt ist. Wenn der einzelne mit sei nem Denken darüber hinausgeht - und darin besteht schließlich die wissenschaftliche Tat -, so tut er es auf Grund logischer Bedürfnisse, die sich in ihm bei der Ueberlegung über das Gegebene geltend machen. Sein Philosophieren erwächst also, auch wenn er sich darüber nicht Rechenschaft gibt, aus Unzuträglichkei ten zwischen seiner Erfahrung und seinem Denken darüber: das seiner Vorstellung unmittelbar Gebotene erweist sich den Anforderungen seines Verstandes ge genüber als unzulänglich. So wenig anfänglich das naive Philosophieren dieses seines inneren Grundes sich bewußt sein mag, so kann es doch nicht ausblei ben, daß es mit der Zeit auf diesen verschiedenen Ur sprung der in ihm miteinander ringenden Vorstel lungsmassen aufmerksam wird.

l. Die ersten Beobachtungen, welche daher die grie chischen Philosophen über die menschliche Erkennt nis gemacht haben, betreffen diesen *Gegensatz zwi schen Erfahrung und Nachdenken* . Je weiter sich die erklärenden Theorien der Wissenschaft von der Vor stellungsweise des täglichen Bebens entfernten, umso mehr wurden ihre Urheber darüber klar, daß dies Neue einem andern Grunde entstammte als die ge wohnte Ansicht. Viel freilich haben sie darüber noch nicht auszusagen. Sie stellen die, »Wahrheit« der Meinung (*doxa*) gegenüber, und oft besagt das eben

nur dies, daß ihre eigene Lehre wahr, die Meinungen der andern dagegen falsch seien. Nur soviel ist ihnen gewiß, daß sie ihre eigene Ansicht dem Nachdenken verdanken, während die Masse der Menschen, über deren intellektuelle Tätigkeit sich gerade die älteren Philosophen höchst abschätzig äußern, bei den Sinnenschein verharrt. Nur durch das Denken also (*phronein, noein, logos*) wird die Wahrheit gefunden, die Sinne für sich allein geben Lug und Trug. So weit ist das Nachdenken in sich erstarkt, daß es nicht nur zu Folgerungen schreitet, welche dem gewöhnlichen Vorstellen durchaus paradox sind, sondern auch ausdrücklich den Meinungen gegenüber sich selbst als die einzige Quelle der Wahrheit behauptet.

Wunderlich wirkt es dabei freilich, wenn man bemerkt, daß dieselbe Behauptung dicht hintereinander von *Heraklit* und *Parmenides* in völlig entgegengesetzter Art erläutert wird. Jener nämlich findet den Trug der Sinne und den Irrtum der Menge darin, daß die Wahrnehmung dem Menschen das Sein beharrender Dinge vorspiegelt; der Eleat dagegen eifert gegen die Sinne deshalb, weil sie uns überreden wollen, es gäbe in Wahrheit Bewegung und Veränderung, Werden und Vergehen, Vielheit und Mannigfaltigkeit. Gerade diese Doppelform, worin dieselbe Behauptung auftritt, erweist, daß die letztere nicht das Ergebnis einer Untersuchung, sondern der Ausdruck einer Anforderung ist.

Uebrigens fügte sich dieser Satz den Weltanschauungen der beiden großen Metaphysiker in sehr verschiedenem Maße ein. Heraklits Fluß aller Dinge mit dem rastlosen Wechsel einzelner Erscheinungen ließ auch die Möglichkeit des Auftauchens falscher Vorstellungen leicht begreiflich erscheinen, und für den Schein des Beharrens und Seins war noch eine besondere Erklärung in dem »Gegenlauf« (*enantiotropia*) der beiden »Wege« gegeben, welcher diesen Schein da entstehen läßt, wo zugleich ebenso viel verwandelt wie rückverwandelt wird. Dagegen ist

durchaus nicht abzusehen, wo in der einen, überall gleichen Weltkugel des Parmenides, die daneben zu gleich als der eine wahre Weltgedanke galt, der Sitz des Scheins und des Irrtums gesucht werden sollte: das konnte doch nur bei den Einzeldingen und deren wechselnden Tätigkeiten geschehen, die selbst für Schein, für nicht-seiend erklärt wurden. Doch ist in der erhaltenen Literatur auch nicht der geringste An halt dafür zu finden, daß dieser so einfache Gedanke 120, der den ganzen Eleatismus über den Haufen ge worfen hätte, den Forschern jener Zeit gekommen wäre. Jedenfalls beruhigten sich die Eleaten selbst bei der Behauptung, alle Besonderung und Veränderung sei Trug und Schein der Sinne.

Dieselbe *naive Leugnung dessen, was man nicht erklären konnte* , scheinen auch die Nachfolger der Eleaten in betreff der qualitativen Bestimmungen der Einzeldinge angewendet zu haben. *Empedokles* we nigstens behauptete zwar, alle Dinge seien Mischun gen der Elemente; aber die Aufgabe, die ihm daraus hätte erwachsen müssen, nämlich zu zeigen, wie die andern Qualitäten, auch nur als Erscheinung, aus der Mischung der Eigenschaften der Elemente entstehen, hat er nicht gelöst, er hat sie sich, soweit unsere Kenntnis reicht, gar nicht gestellt; er hat vermutlich diese Sonderqualitäten ebenso für nicht-seiend und für Sinnentrug angesehen, wie Parmenides alle Quali täten überhaupt. Und ebenso dürfte die durch *Leukipp* vertretene älteste Ansicht des Atomismus eben dahin gegangen sein, daß in den Einzeldingen nur Gestalt, Ordnung und Bewegung der sie zusammensetzenden Atome real wären, die andern Eigenschaften aber nur einen auch hier nicht weiter erklärten Sinnentrug bil deten [121] .

Vielleicht waren diese Schwierigkeiten mitbestim mend für *Anaxagoras* , wenn er alle Qualitäten für un geworden ansah und danach zahllose Elemente statu ierte. Ihm erwuchs nun aber die entgegengesetzte Schwierigkeit, wie, wenn alles in allem enthalten sein

sollte, es kommen könne, daß dem einzelnen Dinge nur einige von diesen Qualitäten beizuwohnen schei nen. Zum Teil erklärte er dies daraus, daß viele Be standteile wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbar seien, und daß daher erst das Denken uns über die wahren Qualitäten der Dinge belehre [122] ; daneben aber scheint er auch den Gedanken verfolgt zu haben, der schon in Anaximanders Vorstellung vom *apeiron* sich findet: daß nämlich eine vollkommene Mischung bestimmter Qualitäten etwas Unbestimmtes ergebe. So beschrieb er wenigstens die der Weltbildung vor angehende Urmischung aller Stoffe als völlig quali tätslos [123] , und ein ähnlicher Gedanke scheint ihm er laubt zu haben, die vier empedokleischen Elemente nicht als Urstoffe anzuerkennen, sondern bereits für Mischungen zu halten [124] .

Der gemeinsame *Rationalismus* der vorsophisti schen Denker nimmt nun bei den *Pythagoreern* die besondere Form an, daß für sie die Erkenntnis im *ma thematischen* Denken besteht, und das ist, wenn auch an sich eine Verengerung, so doch anderseits ein gro ßer Fortschritt: denn damit war zum erstenmal eine positive Bestimmung des Denkens im Gegensatze zur Wahrnehmung gegeben. Nur durch die Zahl, lehrte Philolaos [125] , ist das Wesen der Dinge zu erkennen, d.h. sie sind erst begriffen, wenn die ihnen zu Grunde liegende mathematische Bestimmtheit erkannt ist. So hatten die Pythagoreer es in der Musik und in der Astronomie erfahren, und so verlangten und versuch ten sie es für alle andern Gebiete. Wenn sie dann aber schließlich zu dem Resultate kamen, daß diese Anfor derung vollständig nur in der Erkenntnis der vollkommenen Welt der Gestirne erfüllt werden kann, so folgerten sie daraus, daß die Wissenschaft (*sophia*) sich nur auf das Reich der Ordnung und der Vollkom menheit, d.h. auf den Himmel zu beziehen habe, und daß in dem Reiche des Unvollkommenen, des unge ordneten Wechsels, d.h. auf Erden nur die praktische Tüchtigkeit (*aretê*) gelte [126] .

Eine andere positive Bestimmung des Denkens, das die früheren ohne nähere Angabe dem Wahrnehmen gegenübergestellt hatten, dämmert in den Argumenta tionen *Zenons* herauf: die *logische* Gesetzmäßigkeit. Allen seinen Angriffen gegen die Vielheit und die Be wegung liegt, wenn auch nicht abstrakt ausgespro chen, so doch sehr klar und sicher angewendet der *Satz des Widerspruchs* und die Voraussetzung zu Grunde, daß Das nicht wirklich sein könne, wovon dasselbe bejaht und auch verneint werden müsse. Die hochgradige Paradoxie der eleatischen Weltansicht zwang ihre Vertreter mehr als andere zur Polemik, und von der ausgebildeten Technik des Widerlegens, zu der es die Schule infolgedessen brachte, bieten die Berichte über Zenons, wie es scheint, auch logisch wohlgeordnete und eingeteilte Schrift ein rühmliches Zeugnis. Allerdings hat diese formale Schulung, wel che in den eleatischen Kreisen herrschte, zu abstrakter Aufstellung logischer Gesetze damals, soweit wir wissen, noch nicht geführt. 2. Die Gegenüberstellung von Denken und Wahr
nehmen entsprang also dem Postulat einer *erkenntnis theoretischen Wertbestimmung* : im entschiedenen Widerspruche damit stehen nun aber durchgängig die *psychologischen* Bestimmungen, mit denen dieselben Forscher den Ursprung und den Prozeß des Erkennens aufzufassen suchten; in dieser Hinsicht vermochten sie nach ihren allgemeinen Voraussetzungen jene Ge genüberstellung nicht aufrecht zu erhalten. Obwohl nämlich ihr Denken zunächst und hauptsächlich auf die Außenwelt gerichtet war, so fiel doch auch die seelische Tätigkeit des Menschen insofern unter ihre Aufmerksamkeit, als sie auch darin eine der Gestal tungen und Verwandlungen oder eines der Bewe gungserzeugnisse des Universums sehen mußten. Die Seele und ihr Tun wird also in dieser Zeit nur im *Zu sammenhange des ganzen Weltlaufs* , dessen Produkt sie so gut ist wie alle andern Dinge, wissenschaftlich betrachtet, und da die allgemeinen Erklärungsprinzi

pien überall bei diesen Männern noch körperlich ge
dacht werden, so begegnen wir auch einer durchgän
gig *materialistischen Psychologie* [127] .
Seele ist nun zunächst *Bewegungskraft* : Thales
schrieb eine solche auch dem Magneten zu und erklär
te, die ganze Welt sei voller Seelen bezw. voller
»Götter«. Das Wesen der Einzelseele wurde daher zu
nächst in demjenigen gesucht, was als das bewegende Prinzip im
Ganzen erkannt worden war: Anaximenes
fand es in der Luft, Heraklit und gleichfalls Parmeni
des im Feuer, eben. so Leukipp in den Feueratomen
128, Anaxagoras in dem weltbewegenden Vernunft
stoff, dem *nous* Wo ein körperliches Bewegungsprin
zip fehlte, wie bei Empedokles, da wurde der Misch
stoff, der den lebendigen Leib durchströmt, das Blut,
als Seele angesehen: Diogenes von Apollonia fand
das Wesen der Seele in der dem Blute beigemischten
Luft [129] . Auch bei den Pythagoreern konnte die Ein
zelseele nicht mit dem *hen* , welches sie als weltbewe
gendes Prinzip dachten, gleichgesetzt oder als Teil
davon angesehen werden: statt dessen lehrten sie, die
Seele sei eine Zahl. Bei den jüngeren Physiologen
endlich, denen möglicherweise auch eine Anzahl von
Pythagoreern beitraten, wird die Seele zur Mischung
(*krasis*) der den Leib konstituierenden Stoffe, und
wenn in diesem Sinne gelehrt wurde, sie sei eine Har
monie, so ist das [130] nur so aufzufassen, daß man
darunter das lebendige Zusammenspiel aller Teile des
Leibes verstand.
Wurden nun dieser Bewegungskraft, die im Tode
den Leib verläßt, zugleich diejenigen Eigenschaften
beigelegt, welche wir jetzt als »seelische« bezeichnen,
so charakterisiert sich das spezifisch theoretische In
teresse, von dem die älteste Wissenschaft erfüllt war,
sehr deutlich dadurch, daß unter jenen Eigenschaften fast
ausschließlich das Vorstellen, das « Wissen« be
achtet wird [131] . Von Gefühlen und Willenstätigkeiten
ist kaum gelegentlich die Rede [132] . Wie aber die Ein
zelseele, sofern sie Bewegungskraft ist, ein Teil der

das ganze Weltall bewegenden Kraft sein sollte, So konnte auch das *Wissen* des einzelnen nur als ein Teil des Weltwissens [133] aufgefaßt werden Am deutlich sten ist dies bei Heraklit und Anaxagoras: jeder ein zelne hat so viel Wissen, wie in ihm von der allgemei nen Weltvernunft, dem Feuer bei Heraklit [134] , dem *nous* bei Anaxagoras, enthalten ist. Auch bei Leukipp und Diogenes von Apollonia sind die Vorstellungen ähnlich.

Dieser physikalischen, bei Anaxagoras besonders rein quantitativen Auffassung hat jedoch Heraklit eine Wendung gegeben, bei der wieder das erkennt nis-theoretische Postulat durchdringt und sich als ver innerlichende und vertiefende Kraft geltend macht. Die Weltvernunft, woran der einzelne in seiner Er kenntnis partizipiert, ist überall dieselbe; der *logos* des Heraklit [135] und der *nous* des Anaxagoras sind durch das ganze Weltall als überall gleichartig bewe gende Kraft verteilt. Das Wissen also ist das *Gemein same* . Es ist deshalb das Gesetz und die Ordnung, der sich jeder zu fügen hat. Im Traum, in der persönlichen Meinung hat jeder seine eigene Welt: das Wissen ist allen gemein (*xynon*). Vermöge dieses Merkmals des allgemein geltenden Gesetzes erhält der Begriff des Wissens einen normativen Sinn [136] , und die Unter ordnung unter das Gemeinsame, das Gesetz, erscheint als Pflicht auf dem intellektuellen Gebiet ebenso wie auf dem politischen, sittlichen und religiösen [137] .

3. Fragen wir nun aber, wie man unter diesen Vor aussetzungen sich erklärte, daß das »Wissen« in den einzelnen Menschen, d.h. in seinen Leib hinein kommt, so hat auch Heraklit und die ganze Schar sei ner Nachfolger keine andere Antwort als die: durch das Tor der Sinne. Beim wachen Menschen strömt durch die geöffneten Sinne (Gesicht und Gehör wer den natürlich hauptsächlich berücksichtigt) [138] die Weltvernunft in den Leib ein, und darum weiß er. Freilich nur, wenn in ihm selbst noch so viel Vernunft oder Seele ist, daß der von außen kommenden Bewe

gung eine innere entgegenkommt [139] ; aber auf dieser durch die Sinne bewirkten Wechselwirkung zwischen der äußeren und der inneren Vernunft beruht das Erkennen.

Einen psychologischen Unterschied also zwischen Wahrnehmen und Denken, die in ihren erkenntnistheoretischen Werten so schroff einander gegenüber gestellt werden, weiß Heraklit nicht anzugeben: ebensowenig aber ist dazu Parmenides [140] imstande gewesen [141] . Vielmehr hat dieser die Abhängigkeit, in welcher sich das Denken des einzelnen Menschen von seinen leiblichen Verhältnissen befinde, noch viel schärfer ausgesprochen, wenn er sagte, daß jeder so denke, wie es durch die Mischung der Stoffe in seinen Leibesgliedern bedingt würde, und wenn er darin eine Bestätigung seines allgemeinen Gedankens von der Identität der Körperlichkeit und des Denkens überhaupt fand [142] . Noch ausdrücklicher wird von Empedokles bezeugt [143] , daß er Denken und Wahrnehmen für dasselbe erklärt, von der Veränderung des Leibes diejenige des Denkens abhängig gedacht und für die intellektuelle Befähigung des Menschen die Mischung seines Blutes als maßgebend angesehen habe.

Auch zögerten beide nicht, diese Auffassung durch physiologische Hypothesen anschaulicher zu machen. Parmenides lehrte in seiner hypothetischen Physik, das Gleiche werde überall durch das Gleiche, das Warme außen durch das Warme im Menschen, das Kalte außen sogar noch durch das Kalte im Leichnam wahrgenommen, und Empedokles führte den Gedanken, daß jedes Element in unserem Leibe das gleiche Element in der Außenwelt wahrnehme, unter Benutzung seiner Theorie der Ausflüsse und Poren in dem Sinne aus, daß danach jedes Organ nur dem Eindruck derjenigen Stoffe zugänglich sei, deren Ausflüsse in seine Poren hineinpassen: d.h. er leitete die spezifische Energie der Sinnesorgane aus Aehnlichkeitsverhältnissen zwischen ihrer peripherischen Gestaltung und ihren Gegenständen her, und er hat dies für das

Sehen, Hören und Riechen mit teilweise recht feinen Beobachtungen ausgeführt [144] .
Dieser Ansicht, daß Gleiches durch Gleiches aufgefaßt werde, ist Anaxagoras - man sieht nicht sicher, aus welchem Grunde [145] - entgegengetreten, indem er lehrte, es werde nur Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes, das Warme außerhalb durch das Kalte im Menschen u.s.w. wahrgenommen [146] : jedenfalls ist auch seine Lehre ein Beweis davon, daß diese *metaphysischen Rationalisten in ihrer Psychologie* sämtlich einen *groben Sensualismus* vertraten.

2. Kapitel. Die anthropologische Periode.

G. GROTE, History of Greece VIII (London 1850), 474-544.
C. F. HERMANN, Geschichte und System der platonischen Philosophie I (Heidelberg 1839), p. 179-231.
BLASS, Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias (Leipzig 1868).
H. KÖCHLY, Sokrates und sein Volk 1855, in »Akad. Vorträgen und Reden« I (Zürich 1859), p. 219 ff.
E. SIEBECK, Ueber Sokrates' Verhältnis zur Sophistik, in »Untersuchungen zur Philosophie der Griechen«, 1873, 2. Aufl. (Freiburg i. B. 1888).
W. WINDELBAND »Sokrates« in »Praeludien (4. Aufl. Tübingen 1911).

Die Weiterentwicklung der griechischen Wissenschaft ist durch den Umstand bestimmt worden, daß sie in dem gewaltigen allgemeinen Aufschwung des geistigen Lebens, den die Nation nach dem siegreichen Erfolge der Perserkriege gewann, aus dem stillen Betriebe eng in sich geschlossener Schulverbände auf den leidenschaftlich bewegten Boden der *Oeffentlichkeit* hinausgerissen wurde. Die Kreise, in denen die

wissenschaftliche For
schung gepflegt wurde, hatten sich von Generation zu Generation erweitert, und die Lehren, welche zunächst im kleineren Verbande vorgetragen und in schwer verständlichen Schriften verbreitet worden waren, hatten angefangen in das allgemeine Bewußtsein durch zusickern. Schon begannen die *Dichter* (Euripides, Epicharm) wissenschaftliche Begriffe und Ansichten in ihre Sprache zu übersetzen, schon wurden die Kenntnisse, welche die Naturforschung erworben hatte, zur praktischen *Verwertung* (Hippodamos und seine Bauten) herangezogen. Selbst die *Medizin* , die früher nur eine traditionell geübte Kunst gewesen war, wurde mit den allgemeinen Begriffen der Natur philosophie und mit den besonderen Lehren, den Erkenntnissen und den Hypothesen der physiologischen Forschung, die im Laufe der Zeit einen immer breiteren Raum in den Systemen der Wissenschaft eingenommen hatte, derartig durchsetzt, daß sie von ätiologischen Theorien überwuchert wurde [147] : erst in Hippokrates fand sie den Reformator, der diese Tendenz auf das rechte Maß zurückführte und der ärztlichen Kunst ihren alten Charakter im Gegensatz zur wissenschaftlichen Doktrin zurückgab [148] .

Dazu kam, daß die griechische Nation, durch schwere innere und äußere Schicksale gereift, in das Alter der Männlichkeit getreten war. Sie hatte den naiven Glauben an das Althergebrachte verloren, und sie hatte den Wert des Könnens und Wissens für das praktische Leben erfahren. Sie verlangte jetzt von der Wissenschaft, die bisher in der Stille nur dem reinen Triebe des Forschens, der edlen Neugier des Wissens um seiner selbst willen nachgegangen war, Aufschluß über die Fragen, die sie bewegten, Rat und Hilfe für die Zweifel, worin sie die Ueberlebendigkeit ihrer eigenen Kulturentwicklung stürzte. Und während in der fieberhaften Wett-erregung der geistigen Kräfte, welche diese größte Zeit der Weltgeschichte mit sich führte, überall die Ansicht zum Durchbruch kam, daß

auf jedem Gebiet des Lebens der Wissende der Tüch
tigste, Brauchbarste und Erfolgreichste sei, während
in allen Sphären praktischer Tätigkeit an die Stelle
alter Gewöhnung die fruchtbare Neuerung selbständi
ger Ueberlegung und eignen Urteils trat, *wurde die
Masse des Volkes von dem Drange ergriffen, sich
die Ergebnisse der Wissenschaft zu eigen zu ma
chen* . Besonders aber genügten jetzt für denjenigen,
der eine politische Rolle spielen wollte, nicht mehr
wie früher Familientradition, Gewöhnung und persön
liche Vorzüge des Charakters und der Geschicklich
keit, sondern die Mannigfaltigkeit und Schwierigkeit
der Dinge sowohl wie der intellektuelle Zustand
derjenigen, mit denen und auf die er wirken wollte,
machte ihm auch eine *theoretische Vorbildung für die politische
Laufbahn* unerläßlich. Nirgends war
diese Bewegung so mächtig wie in Athen, der damali
gen Hauptstadt Griechenlands, und hier fand denn
auch das Drängen seine beste Befriedigung.
Denn der Nachfrage folgte das Angebot. Aus den
Schulen heraus traten die Männer der Wissenschaft,
die *Sophisten* (*sophistai*), in die Oeffentlichkeit und
lehrten das Volk, was sie selbst gelernt oder in eigner
Arbeit erforscht hatten. Sie taten es zum Teil gewiß
aus dem edlen Triebe, die Mitbürger zu belehren [149] ;
aber es blieb nicht aus, daß ihnen diese Belehrung
zum *Geschäft* wurde. Aus allen Teilen Griechenlands
strömten die Männer der verschiedenen Schulen nach
Athen herbei, um ihre Lehren vorzutragen und aus
diesem Vortrage in dem Zentrum, wie in den geringe
ren Städten, Ruhm und Reichtum zu erwerben.
Hierdurch änderte sich in kurzer Zeit nicht nur die
soziale Stellung der Wissenschaft , sondern auch ihr
eigenes inneres Wesen, ihre Tendenz und ihre Aufga
be von Grund aus. Sie wurde eine soziale Macht, ein
bestimmendes Moment im politischen Leben (Peri
kles); aber sie kam eben dadurch in *Abhängigkeit von
den Anforderungen des praktischen und insbesonde
re des politischen Lebens.*

Die letzteren zeigten sich vornehmlich darin, daß die demokratische Staatsform von dem Politiker in erster Linie die Fähigkeit der Rede verlangte, und daß daher der Unterricht der Sophisten vornehmlich als Vorbildung dazu gesucht wurde und sich mehr und mehr auf diesen Zweck zuspitzte. Die Männer der Wissenschaft wurden Lehrer der Beredsamkeit. Als solche aber verloren sie das Ziel der Naturerkenntnis, das der Wissenschaft ursprünglich vorgeschwebt hatte, aus den Augen: sie trugen höchstens noch die überlieferten Lehren in möglichst anziehender und geschmackvoller Form vor. Ihre eigenen Untersuchungen aber, wenn sie sich nicht auf formale Routine beschränkten, richteten sich notwendig auf das Denken und Wollen des Menschen, das ja durch die Rede bestimmt und beherrscht werden sollte, auf die Art, wie Vorstellungen und Willensbestimmungen entstehen, wie sie mit einander ringen und gegen einander ihr Recht geltend machen. So nahm die griechische Wissenschaft eine wesentlich *anthropologische* oder *subjektive* , auf die inneren Tätigkeiten des Menschen, sein Vorstellen und Wollen bezügliche Richtung, und zugleich verlor sie ihren rein theoretischen Charakter und bekam eine vorwiegend *praktische Bedeutung* [150] .

Vorbereitet war diese Wendung dadurch, daß in der Naturforschung selbst nach der ersten schöpferischen Entwicklung eine Abschwächung des prinzipiellen Interesses eingetreten war und eine Zerstreuung der wissenschaftlichen Arbeit in die besonderen Fragen begonnen hatte. Indem nun jetzt die Tätigkeit der Sophisten sich vor die Mannigfaltigkeit menschlichen Wollens und Vorstellens gestellt sah, indem die Lehrer der Beredsamkeit die Kunst des Ueberredens vortragen und den Wegen nachgehen sollten, auf denen man jeder Ansicht zum Siege, jeder Absicht zum Erfolge helfen könnte, tauchte vor ihnen die Frage auf, ob es denn überhaupt über diesen individuellen Ansichten und Absichten, die jeder in sich als ein Not

wendiges fühlt und den andern gegenüber verteidigen kann, etwas an sich Rechtes und Wahres gibt. Diese Frage, *ob es etwas Allgemeingültiges gibt* , ist das Problem der anthropologischen Periode der griechischen Philosophie oder der *griechischen Aufklärung* . Denn es ist zugleich das Problem der Zeit, - einer Zeit, in welcher der religiöse Glaube und die alte Sitte ins Schwanken geraten waren, das Ansehen der Autorität mehr und mehr sank und alles einer Anarchie der selbstherrlich gewordenen Individuen zutrieb. Sehr bald kam diese innere Zerstreuung des griechischen Geistes in den Wirren des peloponnesischen Krieges zum offenen Ausbruch, und mit dem Sturz der athenischen Vormacht war die Blüte der griechischen Kultur geknickt.

Die Gefahren dieser Zustände sind durch die Philosophie zunächst entschieden gesteigert worden. Zwar führte die wissenschaftliche Ausbildung, welche die Sophisten ihrer Rhetorik als einer Kunst des Darstellens, Beweisens und Widerlegens zu geben suchten, einerseits zur Begründung einer selbständigen *Psychologie* und anderseits zur Besinnung auf *logische und ethische Normen* : allein angesichts der Geschicklichkeit, welche diese Männer übten und lehrten, um jede beliebige Ansicht durchzusetzen [151] , kam ihnen die *Relativität* menschlicher Vorstellungen und Absichten mit solcher Deutlichkeit und mit so überwältigendem Eindruck zum Bewußtsein, daß sie die Frage nach dem Bestehen einer allgemeingültigen Wahrheit in theoretischer wie in praktischer Hinsicht verneinten: damit aber gerieten sie in einen *Skeptizismus* , der anfangs eine ernste wissenschaftliche Theorie war, je doch bald in ein frivoles Spiel überging. Mit der selbstgefälligen Rabulistik ihres Advokatentums machten sich die späteren Sophisten zu Sprechern aller der zügellosen Tendenzen welche die Ordnung des öffentlichen Lebens untergruben.

Das geistige Haupt der Sophistik ist *Protagoras* , derjenige wenigstens, von dem allein philosophisch

bedeutsame und fruchtbare Begriffsbildungen ausge
gangen sind. Ihm gegenüber erscheint *Gorgias* , den
man ihm zur Seite zu stellen pflegt, nur als ein Rhe
tor, der sich gelegentlich auch einmal auf dem Gebiete
der Philosophie versuchte und die Kunststücke der
eleatischen Dialetik überbot. *Hippias* vollends und *Prodikos* sind
nur der eine als Typus popularisieren
der Polyhistorie, der andere als Beispiel seichten Mo
ralisierens zu erwähnen.
Dem wüsten Treiben und der Ueberzeugungslosig
keit der jüngeren Sophisten hat Sokrates den Glauben
an die Vernunft und die Ueberzeugung von einer all
gemeingültigen Wahrheit gegenübergehalten. Diese
Ueberzeugung war bei ihm wesentlich praktischer
Art, sie war seine *sittliche Gesinnung* ; aber sie führte
ihn auf eine Untersuchung vom *Wissen* , das er von
neuem den Meinungen gegenüberstellte und dessen
Wesen er im *begrifflichen Denken* fand.
Sokrates und die Sophisten stehen somit auf dem
Boden desselben Zeitbewußtseins und behandeln die
selben Probleme; aber wo die Sophisten mit ihrer
Kunst und Gelehrsamkeit im Gewirr der Tagesmei
nungen stecken bleiben und bei einem negativen Er
gebnis endigen, da findet der einfache, gesunde Sinn
und die edle, reine Persönlichkeit des Sokrates die
Ideale der Sittlichkeit und der Wissenschaft wieder.
Der große Eindruck, den die Lehre des *Sokrates*
machte, zwang die Sophistik in neue Bahnen: sie
folgte ihm mit dem Versuch, durch wissenschaftliche
Einsicht sichere Prinzipien sittlicher Lebensführung
zu gewinnen, und während die alten Schulen sich zum
größten Teil in die rhetorische Lehrtätigkeit verzettelt
hatten, wurden jetzt von Männern, welche den Umgang des
athenischen Weisen genossen hatten,
neue Verbände gestiftet, in deren wissenschaftlicher
Arbeit sich Sokratisches und Sophistisches oft wun
derlich genug durcheinander mischte, während die le
diglich anthropologische Richtung der Untersuchung
dieselbe blieb.

Unter diesen, nicht ganz richtig meist mit dem Namen » *Sokratiker* « bezeichneten Schulen ist die *megarische* , von *Eukleides* gegründet, noch am meisten den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der späteren Sophistik verfallen: ihr schließt sich als die unbedeutendste die *elisch- eretrische* Schule an. Der Grundgegensatz aber der Lebensauffassung, welcher im griechischen Leben jener Tage obwaltete, hat seinen wissenschaftlichen Ausdruck in den Lehren der beiden Schulen gefunden, deren Gegensatz sich von da durch die ganze antike Literatur hindurchzieht: der *kynischen* und der *kyrenaischen* . Erstere zählt neben ihrem Gründer *Antisthenes* die populäre Gestalt des *Diogenes* zu ihren Vertretern; in letzterer, die auch die *hedonische Schule* heißt, sind auf den Stifter *Aristippos* sein gleichnamiger Enkel, später *Theodoros, Annikeris, Hegesias* gefolgt.

Die sophistischen Wanderlehrer sind zum Teil aus den früheren Schulgenossenschaften hervorgegangen: diese haben sich dann in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts meist verloren und einem freieren Vertrieb der gewonnenen Ansichten Platz gemacht, welcher der Detailforschung, namentlich der physiologischen (*Hippon, Kleidemos, Diogenes von Apollonia*) nicht ungünstig, aber meist mit einer Erlahmung der allgemeinen Spekulation verbunden war. Nur die abderitische und die pythagoreische Schule haben diese Zeit der Auflösung überdauert, eine Gesellschaft von Herakliteern, die in Ephesos sich erhielt, scheint bald in sophistisches Treiben ausgeartet zu sein (*Kratylos*) [152]

Aus der atomistischen Schule erwuchs *Protagoras* von Abdera (etwa 480-410) einer der ersten und der mit Recht berühmteste dieser Wanderlehrer. Zu verschiedenen Zeiten in Athen tätig, soll er, nachdem er daselbst wegen Asebie verurteilt war, auf der Flucht umgekommen sein. Von den zahlreichen Schriften grammatischen, logischen, ethischen, politischen und religiösen Inhalts ist sehr

wenig erhalten.
Gorgias von Leontinoi (483-375) war 427 als Gesandter seiner Vaterstadt in Athen, wo er großen literarischen Einfluß gewann; im Alter hat er zu Larissa in Thessalien gelebt. Er war aus der sici lischen Rednerschule, der auch Empedokles nahe gestanden hatte, hervorgegangen. Vgl. H. DIELS, Ber. d. Berl. Akad. 1884, p. 343 ff.
Von *Hippias von Elis* ist außer einigen Ansichten (worunter wohl auch die in dem platoni schen Dialog Hippias major kritisierten) nur be kannt, daß er mit seiner Vielwisserei prunkte. Von *Prodikos* aus (Julis auf) *Keos* ist die bekannte Al legorie »Herakles am Scheideweg« bei Xenophon, Memor. II 1, 21 erhalten. Die übrigen Sophisten, meist nur aus Platon bekannt, sind ohne eigene Be deutung; es wird nur dem einen oder dem andern diese oder jene charakteristische Behauptung in den Mund gelegt.
Die Auffassung der Sophistik hat mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß man über sie fast ausschließlich durch ihre siegreichen Gegner, Pla ton und Aristoteles, unterrichtet ist. Ersterer hat im Protagoras noch eine anmutig lebendige, von ferner Ironie durchhauchte Schilderung eines Sophisten kongresses, im Gorgias schon eine ernstere, im Theatet eine schärfere Kritik, im Kratylos und Eu thydem eine übermütige Verhöhnung der Lehr weise der Sophisten gegeben. In dem Dialog So phistes ist sodann eine überaus hämische Begriffs bestimmung des Sophisten versucht worden, und zu dem gleichen Resultat kommt auch Aristoteles in dem Buch über die sophistischen Trugschlüsse (cap. I,165 a 21).
Die Geschichte der Philosophie hat die abschät zigen Beurteilungen der Gegner lange nachgesprochen und dem Wort *sophistês* (das ei gentlich nur einen »Gelehrten«, wenn man will, einen »Professor« bedeutet) den tadelnden Sinn ge

lassen, den ihm jene gegeben hatten. HEGEL hat die Sophisten rehabilitiert; und darauf ist, wie es zu gehen pflegt, zeitweilig eine Ueberschätzung gefolgt (GROTE).

M. SCHANZ, Die Sophisten, Göttingen 1867.

Sokrates von Athen (469-399) macht in der Geschichte der Philosophie schon äußerlich durch seine originelle Persönlichkeit und durch seine neue Art des Philosophierens Epoche. Er war weder Gelehrter noch Wanderlehrer, gehörte keiner Schule an und hielt sich zu keiner. Er war ein einfacher Mann aus dem Volke, der Sohn eines Bildhauers und anfangs selbst mit dem Meißel beschäftigt. Mit tiefem Wissensdrang hatte er die neuen Lehren, von denen die Straßen seiner Vaterstadt wiederhallten, in sich aufgenommen, aber sich durch diese glänzende Redeweisheit nicht blenden lassen und sich durch sie nicht gefördert gefunden. Seinem scharfen Denken entgingen die Widersprüche nicht, und sein sittlicher Ernst nahm an der Oberflächlichkeit und Frivolität dieses Bildungsgetriebes Anstoß. Er erachtete es für seine Pflicht und für seine göttliche Bestimmung (vgl. Platons Apologie), sogar mit Hintansetzung der Sorge um die Seinigen (Xanthippe), sich selbst und seine Mitbürger über die Nichtigkeit des vermeintlichen Wissens aufzuklären und durch ernste Prüfung der Wahrheit nachzugehen. So hat er, ein Philosoph der Gelegenheit und des täglichen Lebens, unablässig unter seinen Mitbürgern gewirkt und die Besten aus Athens Jugend (Alkibiades) um sich versammelt, die in ihm das Ideal und den Lehrer der Tugend verehrten. Er erscheint damit als Führer einer geistigen Aristokratie, und eben dadurch geriet er in Gegensatz zu der herrschenden Demokratie. Das waren die Voraussetzungen, unter denen Mißverstand und persönliche Intrigue ihn vor das Gericht führten; aber der Tod, zu dem er wider alles Erwarten verurteilt wurde, sollte sein größter Ruhm wer

den.
Die Berichte über ihn liefern ein deutliches und zweifelloses Bild seiner Persönlichkeit: hierin er gänzen sich Platons feinere und Xenophons grö bere Zeichnung sehr glücklich. Der erstere führt den verehrten Lehrer fast in allen seinen Schriften mit dramatischer Lebendigkeit vor: bei dem letzte ren kommen die Memorabilien (*'Apomnêmoneumata Sôkratous*) und das Sympo sion in Betracht. Schwieriger steht es hinsichtlich der Lehre: hierin sind Xenophons wie Platons Dar stellungen Parteischriften, von denen jede den berühmten Namen für die eigene Lehre (bei Xeno phon ein gemilderter Kynismus) in Anspruch nimmt. Maßgebend sind wegen der größeren histo rischen Entfernung und des freieren Gesichtspunk tes in allen wesentlichen Punkten die Angaben des Aristoteles. Vgl. E. ALBERTI, Sokrates (Göttin gen 1869). - A. LABRIOLA, La dottrina di Socra te (2. Aufl. Bari 1909). - A. FOUILLÉE, La phi losophie de Socrate (Paris 1873). - K. JOEL, Der echte und der xenophontische Sokrates (Berlin 1893 u. 1901). - En. SCHWARTZ. Charakterköp fe aus der antiken Literatur (Leipzig 1906) p. 47 ff.; auch I. BRUNS, Das literarische Portrait der Griechen im 5. und 4. Jahrh. (Berlin 1896) p. 201 ff. - GIUS. ZUCCANTE, Socrate, Turin 1909. FERD. DÜMMLER, Academica, Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen (Gie ßen 1889).

Eukleides aus Megara gründete seine Schule bald nach dem Tode des Sokrates Aus ihr sind die beiden Eristiker (s. unten) *Eubulides* von Milet und *Alexinos* aus Elis, ferner *Diodoros Kronos* aus Ka rien (gest. 307), sowie *Stilpon* (380-300) zu nen nen. Die Schule hatte nur kurzen Bestand und lief später in die kynische und stoische aus. Dasselbe gilt von der Genossenschaft, welche *Phaidon* , der Lieblingsschüler des Sokrates, in seiner Heimat Elis gründete und

bald darauf *Menedemos* nach Eretria verpflanzte. Vgl. E. MALLET, Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Erétrie (Paris 1845). G. HARTENSTEIN, Hist.-philos. Abh. p. 127 ff.

Der Stifter der (nach dem Gymnasium Kynosarges benannten) kynischen Schule ist *Antisthenes* von Athen, wie Euklid ein älterer Freund des Sokrates. Der Sonderling *Diogenes von Sinope* ist mehr eine kulturhistorisch charakteristische Nebengestalt, als ein Mann der Wissenschaft. Neben ihm sei noch *Krates von Theben* genannt. Später verschmilzt die Schule mit der stoischen. Vgl. F. DÜMMLER, Antisthenica (Halle 1882). - K. W. GÖTTLING Diogenes der Kyniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats (Ges. Abhandl. I, 251 ff.).

Aristippos von Kyrene , ein sophistischer Wanderlehrer etwas jünger als Euklid und Antisthenes, und mit dem sokratischen Kreise nur vorübergehend verbunden, bat seine Schule wohl erst im Alter gegründet und scheint die systematische Ausbildung der Gedanken, die ihm selbst mehr ein praktisches Lebensprincip waren, seinem Enkel überlassen zu haben, der den Beinamen *mêtrodidaktos* ; führt, weil des Großvaters Weisheit durch seine Mutter Arete auf ihn übergegangen war. Die oben genannten Nachfolger reichen schon in das 3. Jahrhundert hinein und bilden sachlich den Uebergang zu der epikureischen Schule. Vgl. A. WENDT, De philosophia Cyrenaica (Göttingen 1841).

§ 7. Das Problem der Sittlichkeit.

MAX WUNDT, Geschichte der griech. Ethik (Leipz. 1908 ff.).

Wie schon die Reflexionen der Gnomiker und die Sentenzen der sog. sieben Weisen zu ihrem Mittel punkte die Mahnung zum Maßhalten hatten, so rich ten sich auch die pessimistischen Klagen, denen wir bei Dichtern, Philosophen und Moralisten des 5. Jahr hunderts begegnen, am meisten gegen die Zügellosig keit der Menschen, den Mangel an Zucht und Gesetz lichkeit. Ernstere Geister durchschauten die Gefahr, welche das leidenschaftliche Aufschäumen des öffent lichen Lebens mit sich brachte, und die politische Er fahrung, daß der Parteikampf nur da sittlich erträglich ist, wo die gesetzliche Ordnung unangetastet bleibt, ließ die Beugung unter das Gesetz als oberste Pflicht erscheinen. Heraklit und die Pythagoreer haben dies mit voller Klarheit ausgesprochen und an die Grund begriffe ihrer metaphysischen Theorie anzuknüpfen gewußt [153] .

Zweierlei tritt uns dabei als selbstverständliche Voraussetzung auch bei diesen Denkern entgegen. Das erste ist die *Geltung der Gesetze* . Der Gehorsam des naiven Bewußtseins befolgt das Gebot ohne zu fragen, woher es kommt und wodurch es berechtigt ist. Die Gesetze sind da, die der Sitte so gut wie die des Rechts: sie bestehen einmal, und der einzelne hat sie zu befolgen. Niemand hat in der vorsophistischen Zeit prinzipiell daran gedacht, das Gesetz zu prüfen und zu fragen, worin sein Anspruch auf Geltung be steht. Das zweite ist eine Ueberzeugung, welche in dem Moralisieren aller Völker und aller Zeiten zu Grunde liegt, diejenige nämlich, daß die Befolgung des Gesetzes *Vorteil* , seine Mißachtung *Nachteil* bringt: aus diesem Gedanken heraus nimmt die Mah nung den Charakter eines überredenden Rates an [154] , der sich an die Klugheit des Ermahnten ebenso wie an die in ihm schlummernden Wünsche richtet.

Mit der griechischen Aufklärung geraten diese bei den Voraussetzungen ins Schwanken, und damit wird ihr die Sittlichkeit zum Problem.

1. Der Anstoß dazu ging von den *Erfahrungen des*

öffentlichen Lebens aus. Schon der häufige und ra
sche Wechsel der Verfassungen war geeignet, die Au
torität des Gesetzes zu untergraben: er nahm nicht nur
dem einzelnen Gesetze den Nimbus unbedingter, frag
loser Geltung, sondern er gewöhnte zumal den Bürger
der demokratischen Republik, in Beratungen und Ab
stimmungen über den Grund und die Geltung der Ge
setze nachzudenken und zu entscheiden. Das politi
sche Gesetz wurde diskutierbar, und der einzelne stellte sich mit
seinem Urteil darüber. Beachtet man
dann außer diesem zeitlichen Wechsel auch noch die
Verschiedenheit, welche nicht nur die politischen Ge
setze, sondern auch die durch die Sitte vorgeschriebe
nen Gewohnheiten in den verschiedenen Staaten und
gar bei verschiedenen Völkern aufweisen, so folgt
daraus, daß den Gesetzen nicht mehr der Wert allge
meiner Geltung für alle Menschen zugeschrieben wer
den kann [155] . Wenigstens gilt das zunächst für alle
Gesetze, die von Menschen gemacht sind , jedenfalls
also von den politischen.
Erhob sich nun diesen Erfahrungen gegenüber die
Frage, ob es denn überhaupt etwas überall und immer
Geltendes, ein von der Verschiedenheit der Völker,
Staaten und Zeiten unabhängiges und damit für alle
maßgebendes Gesetz gäbe, *so begann die griechi
sche Ethik mit einem Problem, welches dem An
fangsproblem der Physik völlig parallel lief* . Das
ewig gleiche, alle Veränderungen überdauernde
Wesen der Dinge hatten die Philosophen der ersten
Periode die Natur (*physis*) genannt [156] : jetzt fragt
man, ob durch diese ewig gleiche Natur (*physei*) auch
ein über allen Wechsel und alle Verschiedenheiten er
habenes Gesetz bestimmt sei, und im Gegensatz dazu
weist man darauf hin, daß alle die bestehenden, nur
zeitweilig und in beschränktem Umfange geltenden
Vorschriften durch *menschliche Satzung* (*thesei* oder *nomô*)
gegeben und begründet sind.
Der Gegensatz von Natur und Satzung ist die am
meisten charakteristische Begriffsbildung der griechi

schen Aufklärung; er beherrscht ihre ganze Philoso
phie, und er hat von vornherein nicht etwa nur den
Sinn eines Prinzips der genetischen Erklärung, son
dern die Bedeutung einer *Norm der Wertschätzung* .
Wenn es etwas Allgemeingültiges gibt, so ist es das,
was »von Natur« für alle Menschen ohne Unterschied
des Volkes und der Zeit gilt was von Menschen im
Lauf der Geschichte festgesetzt worden ist, das hat
auch nur historischen, einmaligen Wert. Berechtigt ist
nur was die Natur bestimmt, aber die Menschensat
zung geht darüber hinaus. Das »Gesetz« (*nomos*) ty
rannisiert den Menschen und zwingt ihn zu vielem
was der Natur zuwiderläuft [157] . Die Philosophie for
muliert begrifflich den Gegensatz eines natürlichen,
»göttlichen« Rechts gegen das geschriebene Recht
(Antigone).
Hieraus ergaben sich die Aufgaben, einerseits fest
zustellen worin dies überall gleiche Recht der Natur
bestehe, anderseits aber zu begreifen, wie daneben die
Satzungen des historischen Rechts entstehen und be
gründet sind.
Der ersten Aufgabe hat sich Protagoras nicht entzo
gen. In der mythischen Darstellung, die Platon von
ihm aufbewahrt hat [158] , lehrt er, daß die Götter allen Menschen
gleichmäßig *Gerechtigkeitssinn* und *sittli
che Scheu* (*dikê* und *aidôs*) gegeben hätten, damit sie
im Kampfe des Lebens zu gegenseitiger Erhaltung
dauernde Verbindungen schließen könnten. Er fand
also die *physis* des praktischen Lebens in *sittlichen
Grundgefühlen* , welche den Menschen zu *gesell
schaftlicher und staatlicher Vereinigung* treiben. Die
nähere Ausführung dieses Gedankens und die Ab
grenzung des *physei* Geltenden von den positiven Be
stimmungen der historischen Satzung sind uns leider
nicht erhalten.
Daß aber von solchen Grundlagen aus die Theorie
der Sophisten zu einer weitgehenden *Kritik der gege
benen Zustände* und zur *Forderung* tiefgreifender
Umwälzungen des gesellschaftlichen und staatlichen

Lebens schritt, dafür liegen mancherlei Anzeichen vor. Schon damals brach sich der Gedanke Bahn, daß alle rechtlichen Unterschiede zwischen den Menschen nur auf Satzung beruhen und die Natur *gleiches Recht für Alle* verlange. Lykophron begehrte die Abschaffung des Adels, Alkidamas [159] und andere [160] bekämpften aus diesem Gesichtspunkt die Sklaverei, Phaleas forderte Gleichheit des Besitzes wie der Bildung für alle Bürger, und Hippodamos entwarf als der erste die Grundzüge eines vernünftigen Staatsideals 161. Selbst der Gedanke einer politischen Gleichstellung der Frauen mit den Männern ist in diesem Zusammenhange aufgetaucht [162].

Weicht nun die positive Gesetzgebung von diesen Anforderungen der Natur ab, so ist ihre Begründung nur in den *Interessen* derjenigen zu suchen, welche die Gesetze machen. Nach Thrasymachos [163] von Chalkedon sind es die Gewalthaber, welche den Unterworfenen durch das Gesetz zwingen, zu tun wie es ihrem Vorteil entspricht: umgekehrt führt Kallikles 164 aus, die Gesetze seien von der großen Masse der Schwachen als ein Schutzwall gegen die überlegene Kraft der starken Persönlichkeiten errichtet worden; Lykophron [165] sieht den Sinn der Rechtsordnung darin, daß alle die, welche andern kein Leides tun, sich gegenseitig Leben und Besitz verbürgen: - immer wird der Grund der Gesetze in den Interessen derjenigen gefunden, welche sie machen.

2. Ist aber das persönliche Interesse der Grund für die Aufstellung der Gesetze, so ist es auch das einzige *Motiv ihrer Befolgung* . Auch der Moralist will ja den Menschen davon überzeugen, daß es in seinem Interesse liege, sich dem Gesetze zu fügen. Daraus folgt aber, daß der Gehorsam gegen das Gesetz nur soweit zu reichen hat, als es im *Interesse des einzelnen* liegt. Und es gibt Fälle, wo das nicht zutrifft. Es ist nicht wahr, daß nur die Unterordnung unter das Gesetz glücklich macht: große Verbrecher, so führt Polos [166] aus, gibt es, die durch die schrecklichsten Uebeltaten die

glücklichsten Erfolge erreicht haben. Die Erfahrung widerspricht der Behauptung, daß nur Rechttun zur Glückseligkeit führe; sie zeigt vielmehr, daß eine kluge, durch keine Rücksichten auf Recht und Gesetz gehemmte Lebensführung die beste Gewähr des Glücks ist [167].

Durch solche Betrachtungen greift allmählich die zunächst nur auf die Geltung des staatlichen Gesetzes gerichtete Skepsis auch diejenige der sittlichen Gesetze an. Was Polos, Kallikles und Thrasymachos in den platonischen Dialogen Gorgias und Politeia über die Begriffe des *Rechten* und *Unrechten* (*dikaion* und *adikon*) vortragen, bezieht sich (durch die Mittelstellung der strafrechtlichen Bestimmungen) gleichmäßig auf das sittliche wie auf das politische Gesetz und beweist, daß das Naturgesetz nicht nur dem bürgerlichen Gesetz, sondern auch den Forderungen der Sitte gegenübergestellt wurde.

Hinsichtlich beider aber schritt der Naturalismus und Radikalismus der jüngeren Sophisten zu den äußersten Konsequenzen. Mag der Schwache, so hieß es, sich dem Gesetz unterwerfen; er ist ja doch nur der Dumme, der damit fremdem Nutzen dient [168]; der Starke aber, der zugleich der Weise ist, läßt sich durch das Gesetz nicht irre machen, er folgt lediglich dem Triebe seiner eigenen Natur. Und das ist das Rechte, wenn nicht nach menschlichem Gesetz, so nach. dem höheren Gesetz der Natur. An allen Lebewesen zeigt sie, daß der Stärkere über den Schwächeren herrschen soll; nur dem Sklaven ziemt es, ein Gebot über sich anzuerkennen, der freie Mann soll seine Begierden nicht zügeln, sondern sie sich voll entfalten lassen; nach Menschenrecht mag es eine Schande sein, Unrecht zu tun, - nach dem Naturgebot ist es eine Schande, Unrecht zu leiden [169].

In solchen Formen wurde die *natürliche Triebbestimmtheit des Individuums als Naturgesetz proklamiert und zur höchsten Norm des Handelns* erhoben, und *Archelaos* , ein der sophistischen Zeit angehöriger

Schüler des Anaxagoras, verkündete, daß die Prädikate gut und böse, »recht« und »schimpflich« (*dikaion* - *aischron*) nicht der Natur, sondern der Satzung entspringen: alle *sittliche Beurteilung ist konventionell* 170.

3. Selbstverständlich wurden in diesen Umsturz auch die religiösen Vorstellungen um so mehr hineingezogen, als diese, nachdem ihnen die theoretische Geltung durch die kosmologische Philosophie entzogen worden war (Xenophanes), nur noch als allegorische Darstellungen sittlich er Begriffe Anerkennung behalten hatten: in dieser Hinsicht war eine Zeitlang die Schule des Anaxagoras, namentlich ein gewisser *Metrodoros von Lampsakos* , tätig gewesen. Es war nur eine Konsequenz des ethischen Relativismus der Sophisten, daß *Prodikos* lehrte, die Menschen hätten aus allem, was ihnen Segen brachte, Götter gemacht, und daß *Kritias* den Glauben an die Götter für eine Erfindung kluger Staatskunst erklärte [171] . Wenn solche Ansichten der wissenschaftlich Gebildeten bei den staatlich-priesterlichen Gewalten und zum Teil auch noch beider großen Masse Unwillen erregten [172] , so hatte es *Protagoras* leicht, sich diesen Fragen gegenüber in den Mantel seines Skeptizismus zu hüllen 173.

4. Die Stellung des *Sokrates* zu dieser ganzen Bewegung ist doppelseitig: einerseits hat er ihr Prinzip auf den klarsten und umfassendsten Ausdruck gebracht, anderseits hat er sich ihrem Ergebnis auf das kräftigste entgegengestellt. Und diese beiden Seiten seiner Wirksamkeit, so gegensätzlich sie zu sein scheinen und so sehr dieser ihr äußerer Gegensatz das tragische Geschick des Mannes bestimmt hat, stehen doch in dem genauesten und folgerichtigsten Zusammenhange: denn gerade dadurch, daß Sokrates das Prinzip der Aufklärung in seiner ganzen Tiefe erfaßte und in seiner ganzen Energie formulierte, gelang es ihm, daraus ein positives Resultat von gewaltiger Tragweite zu entwickeln.

Auch für ihn ist die Zeit fragloser Befolgung überlieferter Gewohnheiten vorüber: an die Stelle der Autorität ist das selbständige Urteil der Individuen getreten. Während aber die *Sophisten der Analyse der Gefühle* und Triebe nachgingen, die den tatsächlichen Entscheidungen der Individuen zu Grunde liegen, und sich schließlich genötigt sahen, allen diesen Motiven das gleiche Recht einer naturnotwendigen Entfaltung zuzuerkennen, reflektierte Sokrates auf dasjenige Moment, welches das entscheidende in der Kultur seiner Zeit war, nämlich auf die praktische, politische und soziale Bedeutung, die Wissen und Wissenschaft errungen hatten. Gerade durch die Verselbständigung der Individuen, durch die Entfesselung der persönlichen Leidenschaften war es zu Tage getreten, daß die *Tüchtigkeit des Menschen auf seiner Einsicht beruht* . Hierin fand *Sokrates* den *positiven Maßstab für die Wertbeurteilung* der Menschen und ihrer Handlungen.

Tüchtigkeit also (*aretê*) ist Einsicht. Wer nach Gefühlen, nach unklaren Voraussetzungen, nach hergebrachten Gewohnheiten handelt, der mag wohl gelegentlich auch einmal das Richtige treffen, aber er weiß es nicht, er ist des Erfolgs nicht sicher; wer gar in Täuschung und Irrtum über das, worum sichs handelt, begriffen ist, der greift sicher fehl: nur der wird des rechten Handelns sicher sein, der die richtige Einsieht von den Dingen und von sich selbst hat [174] . Daher ist die Erkenntnis (*epistêmê*) die Grundlage aller Eigenschaften, welche den Menschen tüchtig undbrauchbar machen, aller einzelnen *aretai* .

Diese Einsicht besteht zuerst in der *genauen Kenntnis der Dinge* , auf welche sich das Handeln beziehen soll. Der Mensch soll seine Sache verstehen. Wie man in Jedem Geschäft den tüchtig findet, der es gründlich erlernt hat und die Gegenstände kennt, mit denen er zu arbeiten hat, so sollte es auch im bürgerlichen und im politischen Leben sein: auch hier soll man nur der Einsicht vertrauen [175] . Somit unterschei

den sich die einzelnen Tüchtigkeiten nur nach den Ge
genständen, welche das Wissen in jedem Falle be
trifft [176] : allen gemeinsam aber ist nicht nur das Wis
sen überhaupt, sondern auch die *Selbsterkenntnis* .
Darum erklärte es Sokrates für seinen hauptsächlich
sten Beruf, sich selbst und seine Mitbürger zu ernster
Selbstprüfung zu erziehen: das *gnôth seauton* galt als
das Stichwort seiner Lehre [177] .

5. Diese Betrachtungen, die Sokrates aus den Wert
bestimmungen der praktischen Tüchtigkeit heraus ent
wickelte, übertrugen sich mit der *Doppelsinnigkeit
des Wortes aretê* [178] auch auf die sittliche Tüchtig
keit, die *Tugend* , und führten so zu der Grundlehre,
daß *Tugend in der Erkenntnis des Guten* bestehe. So
weit ist der Gedankengang des Sokrates klar und
zweifellos; undeutlicher aber wird die Ueberlieferung,
wenn wir fragen, was denn nun der Mann, der so leb
haft auf Deutlichkeit der Begriffsbestimmung drang, unter dem
Guten habe verstanden wissen wollen.

Nach der Darstellung Xenophons müßte ihm das Gute
(*agathon*) überall mit dem Zuträglichen, Nützlichen
(*ôphelimon*) zusammengefallen, Tugend also die Er
kenntnis dessen gewesen sein, was jedesmal das
Zweckmäßige, Nützliche wäre. Diese Auffassung
schließt sich am leichtesten an jene Analogie der sitt
lichen Tugend mit den Tüchtigkeiten des täglichen
Lebens, welche Sokrates in der Tat gelehrt hat, und
auch die Darstellung der frühesten platonischen Dia
loge, insbesondere des Protagoras, legt dem Sokrates
diesen Standpunkt des *individuellen Nutzens* bei. Die
Einsicht (hier *phronêsis* genannt) ist eine messende
Kunst, welche mit genauer Abwägung des Nutzens
und des Schadens, der sich aus der Handlung ergeben
wird, das Zweckmäßigste wählt. Dem entspricht wei
ter, daß Sokrates gerade im Gegensatz zu den Sophi
sten, die eine kraftgenialische Entfaltung der Leiden
schaften verlangten, keine Tugend so sehr betonte und
selbst in seinem Leben zur Darstellung brachte, wie
diejenige der Selbstbeherrschung (*sôphrosynê*).

Danach aber wäre der sokratische Begriff des Guten inhaltlich unbestimmt; es müßte von Fall zu Fall entschieden werden, was das Zweckentsprechende, Nützliche wäre, und statt des Guten hätte man wieder immer nur dasjenige, was *zu etwas gut* 179 wäre. Es darf als sicher angesehen werden, daß Sokrates über diesen Relativismus hinausstrebte; aber ebenso auch, daß er vermöge der rein anthropologischen Grundlage seines Denkens mit der begrifflichen Formulierung nicht darüber hinaus kam. Seine Lehre, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun, seine strenge Gesetzlichkeit, mit der er es verschmähte, sich durch die Flucht dem ferneren Leben und Wirken zu erhalten und einem ungerechten Richterspruche zu entziehen, seine Mahnung, daß der wahre Inhalt des Lebens in der *eupraxia* , in dem dauernden Rechttun, in der unablässigen Arbeit des Menschen an seiner sittlichen Besserung, in der Teilnahme an allem Guten und Schönen (*kalokagathia*) bestehe, besonders aber seine *Erotik* , d.h. die Lehre, wonach die Freundschaft und das Verhältnis der Neigung zwischen Lehrer und Schüler nur den Inhalt haben sollten, daß beide in gemeinsamem Leben und gegenseitiger Förderung sich bemühten, gut, d.h. immer besser zu werden, - alles dies geht über die xenophontische Auffassung weit hinaus und läßt sich mit dem Standpunkt der Utilität nur vereinigen, wenn man dem Sokrates die Unterscheidung zwischen dem wahren Seelenheil und dem irdischen Nutzen beilegt, die ihn Platon im Phaidon vortragen läßt, von der sich aber sonst nur geringe Spuren finden; denn der historische Sokrates (auch nach Platons Apologie) verhielt sich gegen den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit durchaus skeptisch, und die platonische scharfe Scheidung zwischen Immaterialität und Körperlichkeit lag ihm noch fern. Zwar lehrt Sokrates auch bei Xenophon, das wahre Glück des Menschen sei nicht in äußeren Gütern noch im Wohlleben, sondern allein in der Tugend zu suchen: wenn aber dann diese Tugend wieder nur

in der Fähigkeit bestehen soll, das wahrhaft Nützliche zu erkennen und danach zu handeln, so dreht sich die Lehre im Kreise, sobald sie behauptet, dies wahrhaft Nützliche sei eben wieder die Tugend selbst. In die sem Zirkel ist Sokrates stecken geblieben: die objekti ve Begriffsbestimmung des Guten, die er suchte, hat er nicht gefunden.

6. Jedenfalls aber - und das hat sich als viel be deutsamer erwiesen -, so unbestimmt es auch bleiben mochte, worin sachlich die Erkenntnis des Guten be stehen sollte, davon war Sokrates überzeugt, daß diese *Erkenntnis allein ausreiche, und das Gute auch zu tun und damit die Glückseligkeit herbeizu führen* . Dieser Satz, der als Typus einer rationalisti schen Lebensanschauung gelten kann, enthielt zwei folgenschwere Voraussetzungen: *psychologisch* den ausgesprochenen *Intellektualismus, ethisch* den aus gesprochenen *Eudämonismus* .

Die Grundannahme, die Sokrates dabei macht, ist schon der Ausdruck seiner eigenen überlegenden, ver ständigen Natur: jeder Mensch, sagt er, handelt so, wie er es am zweckmäßigsten, förderlichsten, nütz lichsten erachtet; niemand tut dasjenige, was er für unzweckmäßig oder auch nur für das weniger Zweck mäßige erkannt hat. Ist somit Tugend die Erkenntnis des Zweckmäßigen, so folgt daraus unmittelbar, daß der Tugendhafte auch seiner Erkenntnis gemäß, also zweckmäßig, richtig, in der für ihn ersprießlichen Weise handelt. Niemand tut wissentlich und absicht lich das Unrechte: nur wer nicht die rechte Einsicht hat, der handelt auch nicht recht. Scheint es manch mal, als handle jemand gegen bessere Einsicht un recht, so hatte er eben die bessere Einsicht doch nicht klar und sicher besessen; denn sonst hätte er ja ab sichtlich sich selbst geschädigt, was absurd ist.

Hierin tritt zwischen Sokrates und den Sophisten eine psychologische Grundverschiedenheit zu Tage: diese behaupteten die Ursprünglichkeit (und deshalb auch die naturalistische Berechtigtheit) des Wollens;

für Sokrates aber ist etwas wollen und etwas für gut halten dasselbe. Die Einsicht bestimmt unweigerlich den Willen; der Mensch tut was er für das Beste hält. So sehr Sokrates mit dieser Meinung im Irrtum sein und so sehr die Wahrheit zwischen ihm und den So phisten in der Mitte liegen mag, so bestimmend ist doch diese seine intellektualistische Auffassung vom Willen für die ganze antike Ethik geworden.

Sünde also ist Irrtum. Wer schlecht handelt, tut es aus verkehrtem Urteil, indem er das Schlechte, d.h. das Schädliche, für das Gute hält: denn jeder glaubt, das Gute, d.h. das Ersprießliche, zu tun. Nur weil es so steht, hat es einen Sinn, die Menschen sittlich zu belehren; nur deshalb ist die Tugend lehrbar. Denn alle Lehre wendet sich an die Einsicht des Menschen. Weil man ihn belehren kann, was das Gute ist, darum - und dadurch allein - kann man den Men schen dazu bringen, daß er das Rechte tut. Wäre die Tugend keine Einsicht, so wäre sie nicht lehrbar.

Von diesem Standpunkt aus hob nun Sokrates die Gewohnheit des populären Moralisierens auf wissen schaftliche Höhe. Allen seinen Scharfsinn, ja, seine Spitzfindigkeit und dialektische Gewandtheit verwen dete er darauf [180], um gegen die Sophisten zu bewei sen, daß nicht nur die sicherste, sondern auch die ein zig sichere Art, zu dauernder Glückseligkeit zu gelan gen, unter allen Umständen in der Befolgung der sitt lichen Vorschriften, in der *Unterordnung unter Ge setz und Sitte* bestehe. So gibt er der Autorität ihr Recht zurück. Das Prinzip der Aufklärung duldet keine fraglose Unterwerfung unter das Bestehende und verlangt die Prüfung der Gesetze; aber *diese Ge setze halten die Prüfung aus*, sie erweisen sich als Forderungen der Einsicht in das Zweckmäßige, und deshalb muß ihnen, weil ihre Befolgung nun als das Rechte erkannt ist, unbedingter Gehorsam geleistet werden [181]. Weit entfernt, mit den Satzungen des Rechts und der Moral im Widerspruch zu sein, ist So krates vielmehr derjenige, welcher ihre *Vernünftigkeit*

und damit ihren Anspruch auf allgemeine Geltung zu beweisen unternommen hat [182].

7. Zu den psychologisch-ethischen Voraussetzungen, daß der Wille stets auf das als gut Erkannte gerichtet ist und daß daher die Tugend als Erkenntnis des Guten das zweckentsprechende Handeln von selbst nach sich zieht. tritt nun in den Argumentationen des Sokrates noch die weitere Ansicht hinzu, daß dies zweckmäßige Handeln des Tugendhaften auch den Zweck wirklich erreicht und ihn glücklich macht. *Die Eudämonie ist der notwendige Erfolg der Tugend* : der Wissende erkennt und tut daher das, was ihm gut ist; er muß also durch sein Tun auch glücklich werden. Diese Annahme ist aber nur für ein vollkommenes Wissen zutreffend, welches der Wirkungen, die eine beabsichtigte Handlung in dem Zusammenhange des Weltgeschehens haben wird, absolut sicher wäre.

In der Tat machen die überlieferten Aeußerungen des Sokrates den Eindruck, daß er überzeugt war der Mensch könne diejenige Einsicht, welche zur Herbeiführung der Eudämonie geeignet ist, besitzen oder durch die Philosophie, d.h. durch unablässige ernste Prüfung seiner selbst, der andern und der menschlichen Lebensverhältnisse erwerben. Untersuchungen darüber, wie weit etwa der vom Menschen nicht vorauszusehende Weltlauf die Wirkung auch der zweckmäßigsten und einsichtigsten Lebensfahrung zu durchkreuzen und zu zerstören vermöchte, sind bei Sokrates nicht nachzuweisen. Bei dem geringen Maß von Zutrauen, das er sonst zu der menschlichen Erkenntnis hegte, sobald sie sich über die Feststellung sittlicher Begriffe und praktischer Erfordernisse hinauswagen wollte, ist dies nur dadurch zu erklären, daß er von der *providentiellen Führung* , die ihm ein Gegenstand zwar nicht der Einsicht, aber des Glaubens war, eine Vereitlung der beglückenden Folgen des rechten Handelns nicht befürchtete (vgl. § 8, 8).

Innsbruck 1877.
M. HEINZE, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, Leipzig 1883.

8. Wenn Sokrates den sittlichen Grundbegriff der Tugend als Einsicht und diese als Erkenntnis des Guten bestimmt, dem Begriff des Guten aber keinen allgemeinen Inhalt gegeben und ihn in gewisser Hinsicht offen gelassen hatte, so war damit die Möglichkeit gegeben, daß die verschiedenen Lebensauffassungen ihre Ansichten vom letzten Zweck (*telos*) des Menschendaseins an dieser offenen Stelle dem sokratischen Begriffe einfügten; und so hat diese erste ethische Begriffsbildung sogleich eine Anzahl besonderer Ausgestaltungen gefunden [183] . Die wichtigsten darunter sind die *kynische* und die *kyrenaische* : in beiden liegt der Versuch vor, den rechten Wertgehalt des individuellen Lebens in allgemeingültiger Weise zu bestimmen. Beide wollen zeigen, worin die *wahre Glückseligkeit* des Menschen bestehe und wie der Mensch beschaffen sein und handeln müsse, um sie sicher zu erreichen; beide nennen diese Beschaffenheit. durch welche man der Glückseligkeit teilhaftig wird, *Tugend* . Die eudämonistische Seite der sokratischen Ethik wird hier ganz einseitig entwickelt, und wenn auch dem aufgestellten Begriffe Allgemeingültigkeit vindiziert wird, so tritt doch der Gesichtspunkt der *individuellen Glückseligkeit* als so allein maßgebend auf. daß ihm auch die Wertbeurteilung aller Verhältnisse des öffentlichen Lebens unterstellt wird. Im Kynismus wie im Hedonismus geht der griechische Geist daran, die Summe des Ertrages zu ziehen, den die Lebensgestaltung der Zivilisation für das Glück des Individuums abwirft. Die von der Sophistik begonnene Kritik der gesellschaftlichen und politischen Zustände und Mächte hat durch Vermittlung des sokratischen Tugendbegriffs einen festen Maßstab gewonnen.

Die Tugendlehre des *Antisthenes* [184] nimmt anfänglich da, wo sie

sich unbehilflich in den Zirkel
der sokratischen eingefangen findet, eine hohe und be
stechende Wendung. Sie Verzichtet darauf, den Be
griff des Actuell inhaltlich näher zu bestimmen, und
erklärt die Tugend selbst nicht nur für das höchste,
sondern für das einzige Gut, versteht aber dabei unter
Tugend im wesentlichen nur die *verständige Lebens
führung* selbst. Diese allein macht glücklich, aber
nicht etwa durch die Folgen, welche sie herbeiführt,
sondern *durch sich selbst* . Die dem rechten Leben
selbst innewohnende Befriedigung ist somit von dem
Weltlauf durchaus unabhängig: die Tugend genügt
sich selbst zur Glückseligkeit; der Weise steht dem
Schicksal frei gegenüber.
Aber dieser kynische Begriff der sich selbst genü
genden Tugend ist, wie die weitere Ausführung zeigt,
noch keineswegs so aufzufassen, als sollte der Tu
gendhafte in dem Tun des Guten um seiner selbst wil
len unter allen Schicksalslaunen sein Glück finden.
Zu dieser Höhe hat sich der Kynismus noch nicht er
hoben, so sehr es danach klingen mag, wenn die Tu
gend als der einzig sichere Besitz in den Wechselfäl
len des Lebens gefeiert, wenn sie als das einzig zu Er
strebende, Schlechtigkeit dagegen als das einzig zu
Meidende bezeichnet wird. Vielmehr ist diese Lehre
ein mit großer Folgerichtigkeit aus dem sokratischen
Prinzip, daß die Tugend notwendig glücklich mache (vgl. oben 7),
gezogenes Postulat, und aus diesem Po
stulat hat umgekehrt Antisthenes die sachliche Be
griffsbestimmung der Tugend zu gewinnen gesucht.
Soll nämlich Tugend sicher und unter allen Um
ständen glücklich machen, so muß sie diejenige Le
bensführung sein, welche den Menschen vom *Welt
lauf so unabhängig wie nur irgend möglich* macht.
Nun ist aber jedes Bedürfnis und jede Begierde ein
Band, welches den Menschen vom Schicksal abhän
gig macht, insofern als sein Glück oder Unglück dar
auf angewiesen wird, ob ihm ein solcher Wunsch
durch den Lauf des Uebens erfüllt wird oder nicht.

Ueber die Außenwelt haben wir keine Gewalt, wohl aber über unsere Begierden. Wir setzen uns den frem den Mächten um so mehr aus, je mehr wir von ihnen verlangen, hoffen oder fürchten: jede Begierde macht uns zu Sklaven der Außenwelt. Die Tugend also, die den Menschen auf sich selbst stellt, kann nur in der Unterdrückung der Begierden und in der Beschrän kung der Bedürfnisse auf das denkbar geringste Maß bestehen. *Tugend ist Bedürfnislosigkeit* [185] , - vom Standpunkt des Eudämonismus sicher die konsequen teste Folgerung, und zugleich eine solche, welche Männern geringerer Lebensstellung, wie wir sie teil weise im Kynismus finden, besonders nahe liegen mußte.

Durch die radikale Ausführung dieses Gedankens kamen nun die Kyniker in eine rein verneinende Stel lung gegenüber der Zivilisation, und indem sie das Maß der Bedürfnisse des tugendhaften Weisen auf das absolut Unvermeidliche herabsetzen, alle andern Bestrebungen aber als verderblich oder gleichgültig ansehen wollten, verwarfen sie alle Güter der Kultur und gelangten zu dem Ideal eines Naturzustandes, das aller höheren Werte entkleidet war. Frühere sophisti sche Theorien aufnehmend und fortspinnend lehrten sie, daß der Weise sich nur dem füge, was die Natur unabweislich verlangt, alles das aber verachte, was nur menschliche Meinung und Satzung begehrenswert oder befolgenswert habe erscheinen lassen. Reichtum und feine Lebensgestaltung, Ruhm und Ehre erschie nen ihnen ebenso entbehrlich wie die Genüsse der Sinne, die über die Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse von Hunger und Liebe hinausgingen. Kunst und Wissenschaft, Familie und Vaterland waren ihnen gleichgültig, und Diogenes verdankte seine paradoxe Popularität dem ostentativen Sport, mitten in dem zivilisierten Griechenland als Natur mensch, lediglich *physei* leben zu wollen.

Zwang sich auf diese Weise der philosophierende Proletarier zur Verachtung aller der Kulturwerte, von

deren Genuß er mehr oder minder sich ausgeschlossen fand, so erkannte er anderseits auch alle die Gesetze, welchen sich die zivilisierte Gesellschaft unterwarf, für sich nicht als bindend an, und wenn nur einiges von den schmutzigen Anekdoten wahr ist, die das Altertum darüber erzählt, so hat diese Sippe sich ein Vergnügen daraus gemacht, den elementarsten Anforderungen der Sitte und des Anstandes öffentlich Hohn zu sprechen. Dieser forcierte und zum Teil offenbar affektierte Naturalismus weiß von *dikê* und *aidôs* welche die ältere Sophistik als natürliche Triebe hatten bestehen lassen, nichts mehr und klügelt sich einen Tugendbegriff aus, der das Wesen des natürlichen Menschen mit Gier und Brunst beschlossen glaubt.

Doch waren die Kyniker nicht so schlimm, wie sie sich machten: Diogenes sogar, der *Sôkratês maino menos* , bewahrte einen Rest von Achtung vor der geistigen Bildung, die allein den Menschen von den Vorurteilen der Satzung und der Konvention befreien und durch die Einsicht in die Nichtigkeit der vermeintlichen Kulturgüter zur Bedürfnislosigkeit führen könne, und jene Uebertreibungen erscheinen schließlich nur als Auswüchse des Doktrinarismus.

Im ganzen ist diese Philosophie ein charakteristisches Zeichen der Zeit, das Denkmal einer Gesinnung, welche der Gesellschaft, wenn nicht feindlich, so doch gleichgültig gegenübersteht und alles Verständnis für ihre idealen Güter verloren hat: sie läßt uns von innen her sehen, wie um jene Zeit die griechische Gesellschaft in die Individuen zerbröckelte Wenn Diogenes sich einen Kosmopoliten nannte, so lag darin auch keine Spur des idealen Gedankens einer Zusammengehörigkeit aller Menschen, sondern nur die Ablehnung seiner Zugehörigkeit zu irgend einer Kulturgemeinschaft, und wenn Krates lehrte, die Vielheit der Götter bestehe nur in der Meinung der Menschen, »der Natur nach« gäbe es nur Einen Gott, so ist in der kynischen Lehre keine Spur, woraus man

schließen dürfte, daß dieser Monotheismus für sie eine klarere Vorstellung oder gar ein tieferes Gefühl gewesen wäre.

9. Den vollen Gegensatz hierzu bildet der *Hedonismus*, die Philosophie des *rücksichtslosen Genusses*. Aristipp schlug von der Unfertigkeit der sokratischen Lehre her den entgegengesetzten Weg ein: er war schnell damit bei der Hand, dem Begriffe des Guten einen deutlichen und einfachen Inhalt zu geben - den der Lust (*hêdonê*). Dabei fungiert dieser Begriff zunächst in dem allgemeinen psychologischen Sinne, wonach er das Gefühl der Befriedigung bedeutet, das aus der Erfüllung eines jeden Strebens und Wünschens erwächst [186] : Glückseligkeit ist der Zustand der Lust, der aus gestilltem Wollen entspringt. Wenn es sich nur um sie handelt, so ist es gleichgültig, welches der Gegenstand des Wollens und des Wohlgefallens ist: dann kommt es nur auf den Grad der Lust, auf die Stärke des Befriedigungsgefühls an [187] . Diese aber, meint Aristipp, ist am meisten bei dem sinnlichen, dem körperlichen Genuß vorhanden, der sich auf das unmittelbar Gegenwärtige, auf die Befriedigung des Moments bezieht. Ist also Tugend die auf Glückseligkeit gerichtete Erkenntnis, so muß sie den Menschen befähigen, so viel und so lebhaft wie möglich zu genießen. Tugend ist Genußfähigkeit. Genießen mag und kann freilich ein jeder; aber nur der Gebildete, nur der Wissende, der Einsichtige und Weise versteht recht zu genießen. Nicht nur um die Abschätzung (*phronêsis*) handelt es sich dabei, die unter den verschiedenen sich darbietenden Genüssen diejenigen auszuwählen weiß, welche die höchste, reinste, am wenigsten mit Unlust gemischte Lust zu gewähren imstande sind, sondern um die innere Selbstgewißheit des Menschen, der nicht blindlings jedem aufsteigenden Gelüste folgen und, wenn er genießt, niemals ganz darin aufgehen, sondern über dem Genusse stehen und ihn beherrschen soll. Verwerflich ist freilich, wie die Kyniker sagen, der Genuß, der den

Menschen zum Sklaven der Dinge macht; aber schwe
rer, als dem Genusse, wie sie tun, zu entsagen, ist es,
sich seiner zu freuen und ihm doch nicht zu verfallen.
Dazu aber befähigt allein die rechte Einsicht [188] .
Aus diesem Grunde haben die Kyrenaiker, insbe
sondere der jüngere Aristippos, systematische Untersuchungen über den Ursprung der *pathê* , der
Gefühle und Triebe angestellt. In einer physiologi
schen Psychologie, die sich derjenigen des Protagoras
(vgl. unten § 8, 3) anschloß, führten sie die Gefühls
verschiedenheiten auf die Bewegungszustände des
Leibes zurück: der Ruhe sollte Gleichgültigkeit, hefti
ger Bewegung Schmerz, sanfter Bewegung dagegen
Lust entsprechen. Neben solchen erklärenden Theori
en aber ging diese Philosophie der Lebemänner auf
eine vorurteilsfreie Weltkenntnis hinaus. Auch für sie
waren, wie *Theodoros* lehrte, schließlich alle sittli
chen Vorschriften und rechtlichen Bestimmungen nur
Satzungen, die für die Masse gelten: der gebildete Ge
nußmensch bekümmert sich um sie nicht und genießt
die Dinge, wie er ihrer habhaft werden kann. Theodor,
der den Beinamen des Atheisten führt, lehnte auch
alle religiösen Skrupel ab, welche sich der Hingabe
an den Sinnengenuß entgegenstellen, und daß man in
diesem Sinne sich bemühte, den religiösen Glauben
so viel als möglich seines Nimbus zu entkleiden, be
weist die bekannte (übrigens mit keinem der philoso
phischen Standpunkte näher zusammenhängende)
Theorie des *Euemeros* , der in seiner *hiera anagraphê*
den Glauben an die Götter auf Ahnenkult und Hero
enverehrung zurückzuführen unternahm.
So kamen schließlich die Kyrenaiker mit den Kyni
kern darin überein, daß auch ihnen alles, was *nomô* , d.h. durch gesellschaftliche Konvention der Sitte und
des Gesetzes bestimmt wird, als eine Einschränkung
des Rechts auf Genuß galt, welches der Mensch
physei , von Natur habe und welches der Weise, unbe
kümmert um die historischen Satzungen, ausübe. Die
Hedonisten nahmen die Verfeinerung des Genießens,

welche die Kultur mit sich brachte, gerne mit; sie fan
den es bequem und erlaubt, daß der verständige Mann
den Honig genieße, den andere bereitet; aber es band
sie kein Gefühl der Pflicht oder der Dankbarkeit an
die Kultur, deren Früchte sie genossen. Dieselbe Va
terlandslosigkeit, dieselbe Abwendung von politi
schem Verantwortlichkeitsgefühl, welche bei den Ky
nikern aus der Verachtung der Kulturgenüsse er
wuchs, ergab sich für sie aus dem Egoismus des Ge
nießens. Aufopferung für andere, Patriotismus und
Hingebung an ein Allgemeines erklärte Theodoros für
eine Torheit, die zu teilen dem Weisen nicht zieme,
und schon Aristipp freute sich der staatlichen Unge
bundenheit, die ihm sein Wanderleben gewähre [189] .
Die Philosophie der Schmarotzer, die am vollen Ti
sche hellenischer Schönheit schmausten, steht ihrem
idealen Inhalt ebenso fern wie diejenige der Bettler,
die auf der Türschwelle lagen.

Indessen enthielt schon das Prinzip der sachver
ständigen Abwägung der Genüsse ein Moment, wel
ches über den Genuß des Augenblicks, den Aristipp predigte,
notwendig hinausführte nach zwei Seiten ist
diese Konsequenz gezogen worden. Er selbst schon
gab zu, daß bei der Abwägung die Lust und die Un
lust, die sich für die Zukunft aus dem Genuß ergeben
würden, mit in die Rechnung gezogen werden müß
ten; *Theodoros* fand, daß das höchste Gut mehr in der
heiteren Gemütsstimmung (*chara*), als im momenta
nen Genuß zu suchen sei, und *Annikeris* kam zu der
Einsicht, daß dies mehr als durch leibliche Genüsse
durch die geistigen Freuden menschlicher Gemein
schaft, der Freundschaft, der Familie und der Staats
genossenschaft erreicht würde.

Anderseits aber konnte schließlich der hedonischen
Schule auch die Einsicht nicht erspart bleiben, daß
der leidlose Genuß, zu welchem sie den gebildeten
Menschen erziehen wollte, nur ein seltenes Los ist. Im
allgemeinen, fand *Hegesias* , ist schon der glücklich
zu preisen, der es zur Schmerzlosigkeit bringt, der

von Unlust frei ist. Bei der großen Masse der Men schen überwiegt die Unlust, der Schmerz unerfüllter Begierden: ihnen wäre es darum besser, nicht zu leben. Die Eindringlichkeit, womit er dies vortrug, hat ihm den Beinamen *peisithanatos* ; eingetragen: er überredete zum Tode. Er ist der erste Vertreter des *eu dämonistischen Pessimismus* ; damit aber widerlegt sich der Eudämonismus in sich selbst. Er zeigt, daß, wenn Glückseligkeit, Wunschbefriedigung und Genuß der Inhalt und Zweck des Menschenlebens
sein soll, es diesen Zweck verfehlt und als wertlos fortzuwerfen ist. Der Pessimismus ist die letzte, aber auch die vernichtende Konsequenz des Eudämonis mus, seine immanente Kritik.

§ 8. Das Problem der Wissenschaft.

P. NATORP, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems bei den Alten (Berlin 1884).

Die Sophisten waren Lehrer der politischen Bered samkeit: sie mußten in erster Instanz darüber unter richten, wie man gut spricht. Und indem sie die Rhe torik aus einer traditionellen Kunst zu einer Wissen schaft umgestalteten, wendeten sie sich zunächst sprachlichen Untersuchungen zu und wurden die Schöpfer der Grammatik und Syntax. Sie stellten Un tersuchungen über die Satzteile, über den Wortge brauch, über Synonymik und Etymologie an: Prodi kos, Hippias und Protagoras zeichneten sich in dieser Hinsicht aus; über den Ertrag ihrer Einsichten sind wir nur unvollständig unterrichtet.

1. Noch ungünstiger steht es mit unserer Kenntnis ihrer *logischen* Errungenschaften, die bis auf wenige Andeutungen verloren sind. Denn daß Lehrer der Rhetorik auch über den Gedankengang der Rede ge handelt haben, versteht sich von selbst. Dieser Gedan

kengang aber besteht im *Beweisen* und *Widerlegen* .
Es war also unvermeidlich, daß die Sophisten eine Theorie des Beweisens und Widerlegens entwarfen, und für Protagoras ist es auch [190] ausdrücklich bezeugt. Leider aber fehlen alle näheren Nachrichten darüber, wie weit die Sophisten damit gekommen sind und ob sie schon die abstrakte Herausschälung der logischen Formen aus den inhaltlichen Bestimmungen des Denkens versucht haben. Charakteristisch ist, daß die wenigen Nachrichten, die wir über die Logik der Sophisten haben, sich fast ausnahmslos auf ihre Betonung des *Satzes vom Widerspruche* beziehen: dem advokatischen Wesen lag das Widerlegen näher als das Beweisen. *Protagoras* hat über »Widerlegungsgründe« eine besondere Schrift, vielleicht seine bedeutendste [191] , hinterlassen, und er hat das Gesetz des kontradiktorischen Gegensatzes wenigstens so weit formuliert, daß er sagte, es gebe für jeden Gegenstand zwei einander widerstreitende Sätze. Damit beschrieb er in der Tat das Verfahren, das Zenon praktisch angewendet hatte und das auch in der Lehrpraxis der Sophisten eine sehr große Rolle spielte, ja den breitesten Raum einnahm.
Denn zu den Hauptkünsten dieser Aufklärer gehörte es, die Menschen an ihren bisher geltenden Vorstellungen irre zu machen, sie durch geschickte Fragen in Widersprüche zu verwickeln und die so verwirrten womöglich durch Konsequenz oder Konsequenzmacherei zu absurden Antworten so weit zu zwingen, daß sie sich selbst und anderen lächerlich wurden. Daß es dabei logisch nicht immer allzu reinlich, sondern recht gründlich so zuging, wie man es heut »sophistisch« nennt, daß diese Leute sich keine sprachliche Zweideutigkeit, keine Unbehilflichkeit des populären Ausdrucks entgehen ließen, um daraus den Strick der Absurdität zu drehen, das geht aus den Beispielen hervor, welche Platon [192] und Aristoteles [193] uns erhalten haben. Es sind oft nur sprachliche, grammatische und etymologische, seltener eigentlich logi

sche, vielfach aber recht grobe und frostige Witze, die dabei herauskommen: charakteristisch sind auch hier die *Vexierfragen* , bei denen sowohl die bejahende als auch die verneinende Antwort nach den Gewohnhei ten und Voraussetzungen der in der Rede üblichen Wortbedeutung unsinnige, bezw. vom Antwortenden nicht beabsichtigte Folgerungen zuläßt [194] .
Diese Kunst des Wortstreits, die *Eristik* , hatte bei den viel redenden und an Silbenstecherei gewöhnten Athenern großen Erfolg: neben den von Platon ge zeichneten Brüdern Euthydemos und Dionysodoros haben sie hauptsächlich die Megariker betrieben, deren Schulhaupt *Euklid* sich mit der Theorie des Wi derlegens beschäftigte [195] . Seine Anhänger *Eubulides* und *Alexinos* wurden durch eine Reihe solcher *Fang schlüsse* , die großes Aufsehen machten und eine ganze Literatur hervorriefen, berühmt [196] , Unter die sen befanden sich zwei, der »Haufen« und der »Kahlkopf« [197] , deren Grundgedanke bereits auf
Zenon zurückgeführt wird und bei diesem sich den Argumentationen einfügt, durch welche gezeigt wer den sollte, daß die Zusammensetzung der Größen aus kleinsten Teilen unmöglich sei. Aehnlich haben auch Zenons Beweise gegen die Bewegung durch einen an dern Megariker, *Diodoros Kronos* , noch Vermeh rung, wenn auch nicht Vertiefung oder Verstärkung gefunden [198] . Unermüdlich in der Auffindung solcher Aporien, Schwierigkeiten und Widersprüche, erfand derselbe Diodor auch den berühmten Beweis (*kyrieuôn*), welcher den Begriff der Möglichkeit zer setzen sollte: möglich ist nur das Wirkliche, denn ein Mögliches, das nicht wirklich wird, erweist sich eben dadurch als unmöglich. [199] .
Auch in anderer Weise zeigen die dem *Eleatismus* näher stehenden Sophisten eine extreme Anwendung des Satzes vom Widerspruch und eine entsprechende *Uebertreibung des Prinzips der Identität.* Schon Gorgias scheint seine Lehre, daß alle Behauptungen falsch seien, auch dadurch gestützt zu haben, daß es

unrichtig sei, von etwas irgend etwas anderes als eben dies selbe auszusagen: und die Kyniker sowie *Stilpon* , der Megariker, haben diesen Gedanken zu dem ihri gen gemacht. Danach bleiben nur so rein identische Urteile, wie gut ist gut, Mensch ist Mensch u.s.f. übrig [200] . Damit ist konsequenterweise auch das Urteilen und Reden ebenso unmöglich gemacht, wie nach eleatischem Prinzip Vielheit und Bewegung. So wie in der Metaphysik des Parmenides, die übrigens auch gelegentlich sowohl bei den Megarikern wie bei den Kynikern spukt (vgl. unten Nr. 5), der Mangel an Beziehungsbegriffen keine Verknüpfung der Einheit mit der Vielheit gestattet und zur Leugnung der Viel heit geführt hatte, so ließ hier der Mangel logischer Beziehungsbegriffe die Aussage einer Mannigfaltig keit von Prädikaten über das Subjekt unmöglich er scheinen.

2. Dies alles sind nun schon Wendungen, in denen die *skeptische Richtung* zum Ausdruck kommt, wel che die Untersuchungen der Sophisten über die Er kenntnistätigkeit genommen haben. Wenn aus solchen Gründen die logische Unmöglichkeit aller syntheti schen Satzbildung behauptet wurde, so zeigte sich, daß mit dem abstrakten Prinzip der Identität, wie es die Seinslehre der Eleaten formuliert hatte, das Erken nen selbst unvereinbar war: in den Zenonischen Di chotomien hatte sich die Lehre des Parmenides selbst unrettbar verstrickt. Zum offensten Ausdruck kam dies in der *Schrift des Gorgias* [201] , die Sein, Erkennt nis und Mitteilung der Erkenntnis für unmöglich er klärte. Es ist nichts: denn sowohl das Sein, welches weder als ewig noch als vergänglich, weder als ein fach noch als vielfach gedacht werden kann, als auch das Nichtsein sind in sich widerspruchsvolle Begriffe.

Wäre aber etwas, so wäre es nicht erkennbar: denn das Gedachte ist immer etwas anderes als das Sein, sonst könnten sie nicht unterschieden werden. Wäre endlich Erkenntnis, so könnte sie nicht gelehrt wer den: denn jeder hat nur seine eigenen Vorstellungen,

und es gibt bei der Verschiedenheit zwischen den Ge
danken und den für ihre Mitteilung zu verwendenden
Zeichen keine Gewähr gegenseitiger Verständigung.
Dieser *Nihilismus* machte wohl kaum den An
spruch, ernst genommen zu werden. Schon der Titel
des Buches *peri physeôs ê peri tou mê ontos* sieht
wie eine groteske Farce aus. Der formgewandte Rhe
tor, der alle ernste Wissenschaft verachtete und nur
seine Redekunst betrieb [202] , machte sich den Spaß,
im Stil von Zenons kontradiktorischer Zwickmühle
die ganze Arbeit der Philosophie als nichtig zu ironi
sieren. Aber eben, daß er dies tat und daß dies An
klang fand, beweist, wie gerade unter den Männern,
welche sich mit der Belehrung des Volkes beschäftig
ten, in den Kreisen der wissenschaftlichen Bildung
selbst, der Glaube an die Wissenschaft zu eben der
Zeit verloren ging, wo die Masse in ihr das Heil such
te. Diese Verzweiflung aber an der Wahrheit ist um
so begreiflicher, je mehr die ernsthaft wissenschaftli
che Untersuchung, die Protagoras führte, zu demsel
ben Resultate gelangte. 3. Den Kernpunkt der Lehre des *Protagoras* bildet
sein Bestreben, die menschlichen Vorstellungen *psy
chogenetisch* zu erklären. Für den praktischen Bedarf
der Tugendlehre und namentlich der rhetorischen
Ausbildung war die Einsicht in den Ursprung und die
Entwicklung der Vorstellungen durchaus erforderlich;
dafür aber genügten die aus allgemeinen begrifflichen
Voraussetzungen konstruierten Behauptungen, welche
die Metaphysiker darüber gelegentlich geäußert hat
ten, keineswegs; dagegen boten sich von selbst die
physiologisch-psychologischen Beobachtungen dar,
die man in den jüngeren, mehr naturwissenschaftli
chen Kreisen gemacht hatte. Da nun für Protagoras
jene Wertbestimmungen zunächst fortfielen, von
denen aus Denken und Wahrnehmung einander ge
genübergestellt worden waren, so blieb für ihn nur die
Ansicht von der psychologischen Identität des Den
kens mit dem Wahrnehmen übrig, zu welcher sich ja

auch Jene Metaphysiker, sobald sie das Vorstellen aus dem Weltlauf erklären wollten, durchweg bekannt hatten (vgl. § 6, 3). Infolgedessen erklärte er, daß das *ganze Seelenleben nur aus den Wahrnehmungen be stehe* [203] . Dieser *Sensualismus* erläuterte sich sodann durch die ganze Menge der Tatsachen, welche die physiologische Psychologie in Verbindung mit den Lehren der wissenschaftlich forschenden Aerzte ge sammelt hatte, und durch die zahlreichen Theorien, die insbesondere über den Prozeß der Sinnestätigkeit aufgestellt worden waren.

Allen diesen aber war die Vorstellungsweise ge meinsam, daß wie jeder Vorgang des Geschehens in der Welt, so auch die *Wahrnehmung* in letzter Instanz auf *Bewegung* beruhe. Darin waren sogar mit den Atomisten, aus deren Schule vermutlich Protagoras als Abderit hervorging, Anaxagoras und Empedokles einig, und diese Einmütigkeit erstreckte sich noch weiter, dahin nämlich; daß man allerseits bei der Wahrnehmung nicht nur einen Bewegungszustand des wahrzunehmenden Dinges, sondern auch einen sol chen des wahrnehmenden Organs annahm. Mochte man über das metaphysische Wesen dessen was sich da bewegte, denken wie man wollte, - das schien zweifellos anerkannt, daß Jede Wahrnehmung diese Doppelbewegung voraussetzte. Und auch mit *der* Lehre war schon Empedokles vorangegangen, daß die innere, organische Bewegung der äußeren entgegen komme [204] .

Auf dieser Grundlage [205] baut sich die *Erkenntnis lehre* des Protagoras auf. Ist nämlich die Wahrneh mung das Produkt dieser beiden aufeinander gerichte ten Bewegungen, so ist sie offenbar *etwas anderes als das wahrnehmende Subjekt, aber auch etwas an deres als das die Wahrnehmung hervorrufende Ob jekt* . Durch beide bedingt, ist sie doch von beiden verschieden. Diese weittragende Einsicht bezeichnet man als die Lehre von der *Subjektivität der Sinnes wahrnehmung* .

Doch tritt diese bei Protagoras in einer eigentümli
chen Verschränkung auf. Da er nämlich offenbar so
wenig wie irgend einer der früheren Denker ein Be
wußtsein ohne einen entsprechend existierenden Be
wußtseinsinhalt annehmen mochte, so lehrte er, daß
bei jener Doppelbewegung auch ein Zwiefaches ent
stünde: das *Wahrnehmen* (*aisthêsis*) im Menschen
und der *Wahrnehmungsinhalt* (*to aisthêton*) an dem
Dinge. Daher ist die Wahrnehmung zwar das *völlig
adäquate Wissen von dem Wahrgenommenen* , aber
gar kein Wissen von dem Dinge. Jede Wahrnehmung
ist also insofern wahr, als in dem Augenblicke, wo sie
entsteht, auch der in ihr vorgestellte Inhalt an dem
Dinge als *aisthêton* entsteht; aber keine Wahrneh
mung erkennt das Ding selbst. Der Mensch erkennt
folglich die Dinge nicht wie sie sind, sondern so wie
sie im Momente der Wahrnehmung für ihn, aber auch
nur für ihn sind: und sie sind in diesem Momente in
Bezug auf ihn so, wie er sie vorstellt. Das ist der Sinn
des protagoreischen *Relativismus* , nach welchem die
Dinge für jeden Einzelnen so sind, wie sie ihm *er
scheinen* , und dies drückte er in dem berühmten Satze
aus: daß *aller Dinge Maß der Mensch sei.*
Danach ist also Jede Meinung, die aus der Wahrnehmung erwächst,
wahr, aber im gewissen
Sinne eben deshalb auch falsch. Sie gilt nur für den
Wahrnehmenden selbst und auch für ihn nur in dem
Momente ihrer Entstehung; es geht ihr jede *Allge
meingültigkeit* ab. Und da nach der Ansicht des Pro
tagoras es kein anderes Vorstellen, also auch kein an
deres Wissen gibt als die Wahrnehmung, so gibt es
für die menschliche Erkenntnis überhaupt nichts All
gemeingültiges. Diese Ansicht ist *Phänomenalismus* ,
insofern als sie in diesem ganz bestimmten Sinne eine
auf das Individuum und auf den Moment beschränkte
Erkenntnis der Erscheinung lehrt; sie ist *Skeptizis
mus* , insofern sie jedes darüber hinausgehende Wis
sen ablehnt.
Wie weit Protagoras selbst praktische Konsequen

zen aus diesem Satze, daß für jeden seine Meinung wahr sei, gezogen hat, wissen wir nicht. Jüngere Sophisten folgerten, danach sei Irrtum nicht möglich, allem komme alles und wieder auch nichts zu, besonders aber: es sei kein wirklicher Widerspruch möglich; denn da jeder von seinem Wahrnehmungsinhalt rede, so hätten niemals verschiedene Aussagen denselben Gegenstand. Jedenfalls verzichtete Protagoras auf jede positive Behauptung über das Seiende; er sprach nicht von dem Wirklichen, was sich bewegt, sondern nur von der Bewegung und von den Erscheinungen, welche sie für die Wahrnehmung hervorbringe. In dieser Hinsicht hat nun, sei es Protagoras selbst, sei es die von ihm abhängige Sophistik, die Versuche begonnen, auf die Verschiedenheiten der Bewegung die Verschiedenheiten der Wahrnehmung und damit auch der Erscheinung zurückzuführen. Es war vermutlich auch die Form, hauptsächlich aber die Geschwindigkeit der Bewegung, welche dabei in Betracht gezogen wurde [206] . Interessant ist ferner, daß unter den Begriff der Wahrnehmung nicht nur die Empfindungen und Anschauungen, sondern auch die sinnlichen Gefühle und Begierden subsumiert wurden, - merkwürdig besonders deshalb, weil auch diesen Zuständen ein *aisthêton* , eine momentane Qualifikation des die Wahrnehmung erzeugenden Dinges entsprechen sollte. Die Prädikate der Annehmlichkeit und Begehrungswürdigkeit erfahren auf diese Weise dieselbe erkenntnistheoretische Wertung, wie die Prädikate der sinnlichen Vereigenschaftung. Was jemand dem angenehm, nützlich, wünschenswert erscheint, ist für ihn angenehm, nützlich und wünschenswert. Das individuelle Befinden ist auch hierin das Maß der Dinge, und eine andere, allgemeingültige Bestimmung des Werts der Dinge gibt es nicht. In dieser Richtung hat sich der aristippische Hedonismus aus der protagoreischen Lehre entwickelt; wir kennen, lehrt er, nicht die Dinge, sondern nur ihren Wert für uns und die Zustände (*pathê*), in die sie uns verset

zen. Diese aber sind Ruhe und Gleichgültigkeit, hef
tige Bewegung und Schmerz, oder sanfte Bewegung
und Lust. Und unter ihnen ist nur die letztere erstre
benswert (vgl. oben § 7, 9).
E. LAAS, Idealismus und Positivismus I
(Berlin 1880).
W. HALBFASS, Die Berichte des Platon und Ari
stoteles über Protagoras (Straßburg 1882).
SATTIG, Der protagoreische Sensualismus (Zeit
schritt für Philosophie, Bd. 801-89).

4. So mündeten alle Gedankengänge der Sophisten
bei dem Verzicht auf die Wahrheit: *Sokrates aber
brauchte Wahrheit* , und deshalb glaubte er, daß sie
zu erreichen sei, wenn man sie redlich suche. Tugend
ist Wissen, und da es Tugend geben muß, so muß es
auch Wissen geben. Hier tritt zum erstenmal in der
Geschichte mit voller Klarheit das *sittliche Bewußt
sein als erkenntnistheoretisches Postulat* auf. Weil
Sittlichkeit nicht ohne Erkenntnis möglich ist, so muß
es Erkenntnis geben: und wenn das Wissen nicht da
ist, so muß es gesucht werden, so muß es erstrebt
werden, wie der Liebende nach dem Besitz des Ge
liebten trachtet. Wissenschaft ist die sehnende, rin
gende Liebe zum Wissen: *philosophia* (vgl. Platon,
Symp. 203 e). Aus dieser Ueberzeugung entwickeln sich alle Ei
gentümlichkeiten der sokratischen Wissenschafts
lehre [207] , in erster Linie die Grenzen, innerhalb deren
er das Wissen für notwendig und deshalb für möglich
hielt. Es ist nur eine Kenntnis der menschlichen Le
bensverhältnisse (*ta anthrôpeia*), welche für das sitt
liche Leben notwendig ist: nur für diese ist ein Wis
sen nötig, und nur für diese reicht auch die Erkennt
niskraft des Menschen aus. Die naturphilosophischen
und metaphysischen Hypothesen haben mit der sittli
chen Aufgabe des Menschen nichts zu tun, und sie
werden von Sokrates um so weniger in Betracht gezo
gen, als er die Ansicht der Sophisten teilte, daß es un
möglich sei, darüber eine sichere Erkenntnis zu ge

winnen. Wissenschaft ist nur als *praktische Einsicht* , als Erkenntnis des sittlichen Lebens möglich.
Diese Ansicht haben die sophistischen Nachfolger des Sokrates unter dem Einflusse seines eudämonisti schen Prinzips noch schroffer zugespitzt. Den Kyni kern wie den Kyrenaikern hatte die Wissenschaft nur so weit Wert, als sie dem Menschen die rechte Ein sicht gewährt, die dazu dient, glücklich zu werden. Bei Antisthenes und Diogenes wurde das Wissen nicht an sich, sondern als Mittel zur Beherrschung der Begierden und zur Erkenntnis der natürlichen Bedürf nisse des Menschen geschätzt; die Kyrenaiker sagten, die Ursachen der Wahrnehmung (*ta pepoiêkota ta pathê*) seien für uns ebenso gleichgültig wie uner kennbar; das zur Glückseligkeit führende Wissen habe es nur mit unseren Zuständen, die wir sicher er kennen, zu tun. Gleichgültigkeit gegen Metaphysik und Naturwissenschaft ist bei Sokrates, wie bei den Sophisten die Folge ihrer Beschäftigung mit dem in neren Wesen des Menschen.

5. Es wird für alle Zeiten eine merkwürdige Tatsa che bleiben, daß ein Mann, der sich den Gesichtskreis der wissenschaftlichen Untersuchung so verengte wie Sokrates, doch innerhalb desselben das *Wesen der Wissenschaft* selbst in so klarer und für alle Zukunft maßgebender Weise bestimmte. Er verdankt dies we sentlich seinem instinktiven und überzeugungsvollen *Gegensatz gegen den Relativismus der Sophisten* . Sie lehrten, daß es nur Meinungen (*doxai*) gebe, die für den einzelnen mit *psychogenetischer Notwendig keit* gelten; er aber suchte ein Wissen, das für alle in gleicher Weise maßgebend sein sollte. Dem Wechsel und der Mannigfaltigkeit der individuellen Vorstel lungen gegenüber verlangte er nach dem Bleibenden und Einheitlichen, das alle anerkennen sollen. Er suchte die logische *Physis* , und er fand sie im *Begriff* . Auch hier wurzelte die Ansicht in der Forderung, die Theorie im Postulat.

Auch die alten Denker hatten ein Gefühl davon ge

habt, daß das vernünftige Denken, dem sie ihre Erkenntnis verdankten, etwas wesentlich anderes sei als das alltägliche sinnliche Weltauffassen und herge brachte Meinen; aber sie hatten diesen Wertunter schied weder psychologisch noch logisch ausführen können. Sokrates ist dies gelungen, weil er auch hier die Sache durch die Leistung bestimmte, welche er von ihr erwartete. Die Vorstellung, die mehr als Mei nung sein, die als Wissen für alle gelten soll, muß dasjenige sein, was in allen den besonderen Vorstel lungen, die den einzelnen in einzelnen Verhältnissen sich aufgedrungen haben, gemeinsam ist: die subjek tive Allgemeingültigkeit ist nur für das objektive All gemeine zu erwarten. Wenn es daher Wissen geben soll, so ist es nur in demjenigen zu finden, worin alle einzelnen Vorstellungen übereinkommen. Dies sach lich Allgemeine, welches die subjektive Gemeinsam keit des Vorstellens ermöglicht, ist der Begriff (*logos*), und *Wissenschaft* ist somit *begriffliches Denken* . Die allgemeine Geltung, die für das Wissen in Anspruch genommen wird, ist nur dadurch mög lich, daß der wissenschaftliche Begriff das Gemein same heraushebt, welches in allen einzelnen Wahr nehmungen und Meinungen enthalten ist.

Daher ist das Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit die *Begriffsbestimmung, die Definition* . Der Zweck der Untersuchung ist, festzustellen *ti hekaston ein* , was jedes Ding ist; nur so kann man den wechselnde Meinungen gegenüber zu bleibenden Vorstellungsge bilden kommen.

Vorbereitet war diese Lehre einigermaßen durch die Untersuchungen der Sophisten über die Wort bedeutung, über Synonymik und etymologische Verhältnisse. In letzterer Hinsicht gingen die Hy pothesen der Sophisten bei den Anfängen der Sprachphilosophie (vgl. Platons Kratylos) auf die Frage hinaus, ob eine natürliche oder nur eine kon ventionelle Beziehung zwischen den Wörtern und ihre Bedeutungen obwalte (*physei ê thesei*). Er

folgreich scheint in der Fixierung der Wortbedeu
tungen besonders Prodikos gewesen zu sein, den
Sokrates lobend erwähnt.
Bei den späteren Sophisten hat sich das sokrati
sche Verlangen nach festen Begriffen sogleich mit
der eleatischen Metaphysik und ihrem Postulat der
Identität des Seins mit sich selbst verquickt. Euklid
nannte die Tugend oder das Gute das einzige Sein,
das, von den Menschen nur mit verschiedenen
Namen bezeichnet, in sich unveränderlich dasselbe
bleibe. Antisthenes erklärte zwar den »Begriff«
dahin, er sei es, welcher das zeitlose Sein des Din
ges bestimme [208] ; aber er faßte diese allen Bezie
hungen überhobene Identität des Seienden mit sich
selbst so schroff, daß er jedes wahrhaft Seiende nur
durch sich selbst bestimmbar dachte. Die Prädikation ist unmöglich,
es gibt nur analytische
Urteile (vgl. oben Nr. 1). Danach ist nur das Zu
sammengesetzte begrifflich bestimmbar, das Einfa
che ist nicht zu definieren [209] . Voll dem letzteren
gibt es also keine begriffliche Einsicht, es kann nur
in sinnlicher Gegenwärtigkeit aufgewiesen werden.
So kamen die Kyniker aus der sokratischen Be
griffslehre zu einem Sensualismus, der als Einfa
ches Ursprüngliches nur das mit Händen zu Grei
fende, mit Augen zu Sehende anerkannte und dies
ist der Grund ihrer Opposition gegen Platon und
ihres von diesem lebhaft bekämpften Materialis
mus.

6. *Aufsuchung der Begriffe* war somit für Sokrates
das Wesen der Wissenschaft, und dies bestimmte zu
nächst die äußere Gestalt seines Philosophierens. Der
Begriff sollte das sein, was für alle gilt: er mußte also
in gemeinsamem Denken gefunden werden. Sokrates
ist weder ein einsamer Grübler, noch ein Lehrer, der
ex cathedra doziert, sondern ein wahrheitsdurstiger
Mann, der sich ebenso belehren will wie die andern.
Seine Philosophie ist *dialogisch* , sie entwickelt sich

im Gespräch, das er mit jedem, der ihm Rede stehen wollte, zu beginnen bereit war [210] . Zu den sittlichen Begriffen, die er allein suchte, war ja der Zugang von jedem beliebigen Gegenstand alltäglichster Beschäftigung leicht zu finden. In dem Austausch der Gedanken sollte sich das Gemeinsame herausstellen, der *dialogismos* ; war der Weg zum *logos* . Aber diese Unterhaltung stieß auf mannigfaltige Schwierigkeiten: auf die Trägheit der gewohnheitsmäßigen Vorstel lungsweise, auf die eitle Neuerungssucht und Parado xie der Sophisten, auf den Hochmut des Scheinwis sens und des gedankenlosen Nachredens. Hier sprang Sokrates ein, indem er selbst als der Lernbegierige sich einführte, durch geschickte Fragen die Ansichten herauslockte, mit unerbittlicher Konsequenz ihre Mängel aufdeckte und schließlich dem bildungsstol zen Athener zu Gemüte führte, daß die *Einsicht in die eigene Unwissenheit der Anfang alles Wissens* sei. Wer dann noch bei ihm aushielt, mit dem begann er ernsthaft in gemeinsamem Denken zur Begriffsbe stimmung überzugehen, und indem er die Führung des Gesprächs übernahm, brachte er den Redegenos sen Schritt für Schritt zu klarerer, widerspruchsloserer Entfaltung seiner eigenen Gedanken, und ließ ihn das, was in ihm als unfertig Geahntes schlummerte, zu fe stem Ausdruck bringen. Er nannte dies seine geistige *Entbindungskunst* und jene Vorbereitung dazu seine *Ironie* .

7. Die *mäeutische Methode* hat aber noch einen andern sachlichen Sinn: in der Unterredung kommt die *vernünftige Gemeinsamkeit* zu Tage, der sich alle Teile trotz ihrer auseinandergehenden Meinungen un terwerfen. Der Begriff soll ja nicht gemacht, er soll gefunden werden: er ist schon da, er muß nur aus den Hüllen der individuellen Erfahrungen und Meinungen, in denen er steckt, *entbunden* werden. Darum ist das Verfahren der sokratischen Begriffsbildung *epago gisch* oder *induktorisch* : es führt durch die Verglei chung der besonderen Ansichten und sinnlichen Ein

zelvorstellungen zu dem begrifflich Allgemeinen; es entscheidet jede Einzelfrage, indem es durch Heran ziehung analoger Fälle, durch Aufsuchung verwandter Verhältnisse zu einer allgemeinen begrifflichen Be stimmung vorzudringen sucht, die sich dann auf das vorgelegte Sonderproblem entscheidend anwenden läßt, und es bringt diese *Unterordnung des Besonde ren unter das Allgemeine* als das *Grundverhältnis der wissenschaftlichen Erkenntnis* zur Durchführung. Freilich ist das induktorische Verfahren, wie es So krates (bei Xenophon und Platon) anwendet, noch von kindlicher Einfachheit und Unfertigkeit. Es fehlt ihm noch die Vorsicht des Verallgemeinerns und die methodische Behutsamkeit der Begriffsbildung. Das Bedürfnis nach dem Allgemeinen ist so lebhaft, daß es sich sogleich an schnell zusammengerafftem Mate rial befriedigt, und die Ueberzeugung von der bestim menden Geltung des Begriffs ist so stark, daß danach sofort die vorgelegte einzelne Frage entschieden wird.So groß aber die Lücken in den Beweisführungen des Sokrates sein mögen, so wenig wird dadurch ihre hi storische Bedeutsamkeit verringert. Seine Lehre von der Induktion hat *keinen methodologischen* , sondern *logischen* und *erkenntnistheoretischen Wert* . Sie fi xiert in einer für alle Zukunft maßgebenden Weise, daß es die *Aufgabe der Wissenschaft ist* , aus der *Ver gleichung der Tatsachen zur Feststellung allgemei ner Begriffe* hinzustreben.

8. Wenn Sokrates so das Wesen der Wissenschaft als das begriffliche Denken bestimmte, so setzte er auch die Grenzen ihrer Anwendung fest: jene Aufgabe ist seiner Meinung nach nur auf dem Gebiet des prak tischen Lebens zu erfüllen. Wissenschaft ist ihrer Form nach Begriffsbildung und *ihrem Gegenstande nach Ethik.*

Indessen bestehen doch nun die ganze Masse der Vorstellungen über die Natur und alle die sich daran knüpfenden Fragen und Probleme, und wenn diese auch zum größten Teil für das sittliche Leben gleich

gültig sind, so lassen sie sich doch nicht ganz abweisen: nachdem aber Sokrates darauf verzichtet hat, über solche Fragen zu begrifflicher Einsicht zu gelangen, bleibt ihm um so mehr die Möglichkeit, sich über das Weltall eine Vorstellung zu bilden, die seinen wissenschaftlich begründeten, sittlichen Bedürfnissen genügt. So kommt es, daß Sokrates zwar jede Naturwissenschaft ablehnt, dabei aber sich zu einer *teleologischen Naturbetrachtung* bekennt, welche die Weisheit der Welteinrichtung, die Zweckmäßigkeit der Dinge bewundert [211] und welche da, wo das Verständnis aufhört, gläubig der Vorsehung vertraut. Mit diesem Glauben hat sich Sokrates möglichst nahe an den religiösen Vorstellungen seines Volkes gehalten und auch von der Vielheit der Götter gesprochen, obwohl er dem ethischen Monotheismus, der sich in seiner Zeit vorbereitete, gewiß auch zuneigte. Aber er trat in solchen Dingen nicht als Reformator auf, er lehrte sittliche Bildung, und wenn er seinen Glauben ausein andersetzte, so ließ er den der andern unangetastet. Aus diesem Glauben stammte aber auch die Ueberzeugung, mit der er sogar den Rationalismus seiner Ethik einschränkte: das Vertrauen auf das *daimonion* . Je mehr er auf Klarheit der Begriffe und auf vollkommene Erkenntnis der sittlichen Verhältnisse drang, und je mehr er dabei wahr gegen sich selbst war, um so weniger konnte er sich verbergen, daß der Mensch in seiner Beschränktheit damit nicht auskommt, daß es Zustände gibt, in denen die Erkenntnis zur sicheren Entscheidung nicht ausreicht und wo das Gefühl in seine Rechte tritt. Hier nun glaubte Sokrates in sich das Dämonion zu hören, eine beratende, meist warnende Stimme. Er meinte, daß die Götter auf diese Weise den, der ihnen sonst diente, in schwierigen Lagen, wo seine Erkenntnis aufhörte, vom Schlechten abmahnten.

3. Kapitel. Die systematische Periode.

Die dritte, vollendende Periode der griechischen Wissenschaft erntete die Früchte von beiden vorange gangenen Entwicklungen: sie stellt sich wesentlich *als eine gegenseitige Durchdringung der kosmologi schen und der anthropologischen Gedankenmassen dar* . Diese Vereinigung aber erscheint nur zum gerin gen Teile als sachliche Notwendigkeit, noch weniger jedoch als eine Forderung der Zeit: sie ist vielmehr in der Hauptsache die Tat großer Persönlichkeiten und ihrer eigenartigen Erkenntnisrichtung.

Der Zug der Zeit ging mehr auf praktische Auswer tung der Wissenschaft: ihm folgte sie, wenn ihre For schung in Einzeluntersuchungen über mechanische, physiologische, rhetorische und politische Probleme auseinanderging und wenn ihre lehrhafte Darstellung sich den Vorstellungen des gemeinen Mannes anbe quemte. Die allgemeinen Fragen der Welterkenntnis hatten das Interesse, das ihnen anfänglich zugewendet war, für die große Masse nicht nur des Volks, sondern auch der Gelehrten bald verloren, und ihre skeptische Ablehnung durch die sophistische Erkenntnislehre tritt nirgends in der Form eines Verzichtens oder Be klagens auf.

Wenn daher die griechische Philosophie von den Untersuchungen über menschliches Wissen und Wol len, worauf sich die Forschung der Aufklärungszeit richtete, mit erneuter Kraft zu den großen Problemen der Metaphysik zurückgekehrt und auf diesem Wege zu ihrer Höhe gelangt ist, so verdankte sie dies dem persönlichen Wissensdrange der drei großen Männer, welche die Träger dieser wertvollsten Entfaltung des antiken Denkens gewesen sind: *Demokritos, Platon, Aristoteles*.

Die Schöpfungen dieser drei Heroen des griechi schen Denkens unterscheiden sich von den Lehren aller Vorgänger durch ihren *systematischen* Charak

ter: alle drei haben umfassende, in sich geschlossene *Systeme der* Wissenschaft geliefert. Diesen Charakter gewannen ihre Lehren einerseits durch die Allseitig keit der Probleme und anderseits durch die bewußte Einheitlichkeit ihrer Behandlung.

Während jeder der früheren Denker nur einen be stimmten Kreis von Fragen aufgriff und dementspre chend sich auch nur in gewissen Gebieten der Wirk lichkeit unterrichtet zeigte, während namentlich physi kalisches und psychologisches Interesse der For schung fast nur gesondert aufgetreten waren, richtete sich die Arbeit dieser drei Männer *gleichmäßig auf den ganze Umfang der wissenschaftlichen Pro bleme* . Sie trugen das, was Erfahrung und Beobach tung gewonnen hatten, zusammen; sie verglichen und prüften die Begriffe, die daraus gebildet worden waren, und sie brachten das, was bisher gesondert zu stande gekommen war, in fruchtbare Verbindung und Beziehung. Schon in dem Umfang und in der Mannig faltigkeit ihrer schriftstellerischen Tätigkeit tritt diese Allseitigkeit ihres wissenschaftlichen Interesses zu Tage: und die Massenhaftigkeit des Materials, das darin verarbeitet ist, erklärt sich zum Teil nur durch die lebendige *Mitwirkung ihrer ausgebreiteten Schu len* , in denen sie - insbesondere gilt dies von Aristo teles - nach Neigung und Begabung der einzelnen eine Teilung der Arbeit eintreten ließen.

Daß aber diese gemeinsame Arbeit nicht in das ein zelne zerfloß, dafür war durch den prinzipiellen Grundgedanken gesorgt, mit welchem jeder dieser *drei Männer die einheitliche Verarbeitung* des gan zen Kenntnismaterials unternahm und leitete. Zwar führte dies an mehr als einem Punkte zu einseitiger Auffassung und zu einer Art von Vergewaltigung ein zelner Gebiete, und damit zu Problemverschlingun gen, die vor der Kritik nicht standhalten; aber ander seits erfuhr gerade durch die Ausgleichung, die dabei zwischen den Erkenntnisformen verschiedener Wis sensgebiete stattfinden mußte, die metaphysische Be

griffsbildung eine solche Steigerung, das abstrakte Denken eine solche Verfeinerung und Vertiefung, daß in der kurzen Zeit von kaum zwei Generationen die *typischen Grundzüge von drei verschiedenen Welt anschauungen* ausgearbeitet wurden. So traten die Vorzüge und die Nachteile philosophischer System bildung bei diesen ihren ersten genialen Urhebern gleichmäßig zu Tage.

Die Systematisierung des Wissens zu einer philo sophischen Gesamtlehre hat sich in aufsteigender Linie von Demokrit und Platon zu Aristoteles vollzo gen und erst bei dem letzteren die Form einer *organi schen Gliederung der Wissenschaft* in die einzelnen Disziplinen gefunden. Damit hat dann Aristoteles die Entwicklung der griechischen Philosophie abge schlossen und das Zeitalter der Spezialwissenschaften eingeleitet.

Im besonderen ist der Gang dieser Entwicklung der gewesen, daß aus der Anwendung der durch die So phistik und die sokratische Lehre gewonnenen Prinzi pien auf die kosmologischen und metaphysischen Pro bleme zunächst die beiden gegensätzlichen Systeme von Demokrit und Platon entsprangen, und daß aus dem Versuch der Versöhnung dieser Gegensätze die abschließende Lehre des Aristoteles hervorging.

Bei Demokrit und Platon ist das Wesentliche dies, daß sie die erkenntnistheoretischen Einsichten der Aufklärungsphilosophie zur *Neubegründung der Me taphysik* benutzten. Dabei prägt die gemeinsame Ab hängigkeit von den Lehren der kosmologischen Periode und von der Sophistik, insbesondere der Theorie des Protagoras, beiden Lehren einen gewissen Parallelismus und eine partielle Verwandtschaft auf, die um so interessanter ist, je tiefer anderseits der Ge gensatz zwischen beiden greift. Dieser aber beruht darauf, daß die sokratische Lehre ohne jede Wirkung auf Demokrit, aber von entscheidendem Einfluß auf Platon gewesen ist; daß daher das ethische Moment in dem System des letzteren ebenso überwiegt, wie es in

dem des ersteren zurücktritt. So entwickeln sich aus demselben Grunde parallel *Demokrits Materialismus und Platons Idealismus.*

Aus diesem Gegensatz erklärt sich auch die Ver schiedenheit ihrer Wirkung. Die rein theoretische Auffassung der Wissenschaft, welche bei Demokrit vorwaltet, behagte dem Zeitalter nicht: seine Schule verschwindet nach ihm schnell Platon dagegen, des sen wissenschaftliche Lehre zugleich ein Lebensprin zip begründete, erfreute sich in der *Akademie* einer umfangreichen und dauernden Schulbildung. Aber diese Schule, die sog. *ältere Akademie* , verlief sich, der allgemeinen Zeitströmung nachgebend, sogleich teils in Spezialforschung, teils in populäres Morali sieren.

Aus ihr hob sich sodann die große Gestalt des *Ari stoteles* heraus, des erfolgreichsten Denkers, den die Geschichte gesehen hat. Die gewaltige Konzentration,mit der er, um den vorgefundenen Gegensatz zwi schen seinen beiden großen Vorgängern auszuglei chen, den gesamten Gedankengehalt der griechischen Wissenschaft um den *Begriff der Entwicklung* (*entelecheia*) zusammenkrystallisieren ließ, hat ihn zum philosophischen Lehrer der Zukunft und sein Sy stem zu dem vollkommensten Ausdruck des griechi schen Denkens gemacht.

Demokrit von Abdera (etwa 460-360), in der wissenschaftlichen Genossenschaft seiner Heimat und durch langjährige Reisen gebildet, hat während des geschäftigen Lärms der Sophistenzeit ein stil les, scheinloses Forscherleben in der Vaterstadt ge führt die ihn hoch ehrte, und ist dem geräuschvol len Treiben Athens ferngeblieben. Er hatte weder politische noch sonstige Tüchtigkeit zu lehren, er war wesentlich theoretisch veranlagt und besonders der Naturforschung zugeneigt. Mit riesiger Gelehr samkeit und umfassenden Kenntnissen verband er große Klarheit des begrifflichen Denkens und, wie es scheint, starke Neigung zu schematischer Ver

einfachung der Probleme. Die Fülle seiner Arbeiten beweist, daß er einer ausgebreiteten Schule vor stand, aus der auch einige, obwohl unbedeutende Namen erhalten sind. Doch charakterisiert sich die Abwendung seines Zeitalters von interesseloser Forschung durch nichts mehr, als durch die Gleichgültigkeit, der sein System mechanischer Naturerklärung begegnete: seine Lehre wurde für zwei Jahrtausende durch die teleologischen Syste me in den Hintergrund gedrängt und bat nur in der epikureischen Schule ein auch da unverstandenes Dasein gefristet.

Das Altertum hat Demokrit auch als großen Schriftsteller gefeiert: um so mehr ist der fast voll ständige Verlust seiner Werke zu beklagen, von denen außer den zahlreichen Titeln nur sehr geringe und zum Teil zweifelhafte Fragmente erhalten sind. Die wichtigsten Schriften scheinen theoretisch der *Megas* und *Mikros diakosmos, peri nou* und *peri ideôn* , praktisch *peri euthymiês hypothêkai* gewe sen zu sein. Nach den Sammlungen von W. BUR CHARD (Minden 1830 und 34) und LORTZING (Berlin 1873) haben W. KAHL, (Diedenhofen 1889) und A. DYROFF (München 1899) eine Durcharbeitung der Quellen begonnen, P. NA TORP die Ethika (Leipzig 1893) herausgegeben. Vgl. G. HART, Zur Seelen- und Erkenntnislehre des Demokrit (Leipzig 1886).

Platon von Athen (427-347), aus vornehmem Geschlecht, war in die künstlerische und wissen schaftliche Bildung seiner Zeit auf das glücklichste hineingewachsen als die Persönlichkeit des Sokra tes auf ihn einen so entscheidenden Eindruck machte daß er von seinen poetischen Versuchen ab ließ und sich ganz dem Umgange des Meisters wid mete. Er war sein treuester und verständnisvollster, dabei aber auch sein selbständigster Schüler. Die Hinrichtung des Sokrates veranlaßte ihn, zunächst der Einladung des Eukleides nach Megara zu fol

gen; dann bereiste er Kyrene und Aegypten, kehrte für einige Zeit nach Athen zurück und begann hier schriftstellerisch, vielleicht auch schon mündlich zu lehren. Gegen 390 finden wir ihn in Großgriechen land und Sizilien, wo er Verbindungen mit den Py thagoreern einging und sich auch an politischen Händeln beteiligte. Diese brachten ihn am Hole des Herrschers von Syrakus, des älteren Dionys, auf den er mit Hilfe seines Freundes Dion emzuwirken suchte, in ernste Gefahr: er wurde als Kriegsgefan gener an die Spartaner ausgeliefert und nur durch Freundeshilfe losgekauft. Diesen Versuch prakti scher Politik in Sizilien hat er später doch zweimal, 367 und 361, aber stets mit unglücklichem Erfolge wiederholt.

Nach der ersten sizilischen Reise gründete er im Haine Akademos seine Schule, worin er sehr bald eine große Anzahl hervorragender Männer zu ge meinsamer wissenschaftlicher Arbeit um sich verei nigte. Doch war das Band dieser Genossenschaft noch mehr in einer auf die Gemeinschaft sittlicher Ideale begründeten Freundschaft zu suchen eine Lehrtätigkeit hatte anfangs in sokratischer Weise den dialogischen Charakter gemeinsamen Suchens und nahm erst im Alter mehr denjenigen des lehr haften Vortrages an. In dieser persönlichen Wir kung sah er selbst den Schwerpunkt seiner Tätig keit: denn die wissenschaftliche Forschung war nur die eine Seite seines reichen Wesens; impulsiver noch lebte in ihm das Bedürfnis sittlicher Lehre und politisch-sozialer Wirksamkeit. Er hatte einen offenen Blick für die Schäden seiner Zeit; die Zuge hörigkeit zur aristokratischen Partei verband sich in ihm mit der durch Sokrates bestimmten Rich tung, und er hat niemals ganz die Hoffnung aufge geben durch seine Wissenschaft das Leben seiner Zeit zu reformieren und es in die Bahnen der reli giösen Auffassung zu lenken, die er selbst der dio nysischen Sekte verdanken. Dazu tritt als drittes

Moment seiner Persönlichkeit die künstlerische Veranlagung, die in der herrlichsten Sprache seinen Idealen das Gewand dichterischer Darstellung zu geben vermochte.

Den ästhetisch-literarischen Niederschlag dieses Denker- und Lehrerlebens bilden Platons *Werke* 212, in denen der Prozeß des Philosophierens selbst mit dramatischer Lebendigkeit mit plasti scher Zeichnung der Persönlichkeiten und ihrer Lebensanschauungen geschildert wild. Als Kunst werke sind das Symposion und der Phaidon die schönst gelungenen; den großartigsten Eindruck von der Gesamtheit der Lehre bietet die Politeia. Die Form ist, mit Ausnahme der Apologie des So krates, überall der Dialog: doch läßt dessen künst lerische Behandlung im Alter zum Teil nach, und der Dialog bleibt nur als schematischer Rahmen eines Vortrags übrig (Timaios, Gesetze). Meist ist Sokrates der Leiter in der Unterredung und auch derjenige, dem Platon eine Entscheidung, wenn es zu einer solchen kommt, in den Mund legt: erst die spätesten Schriften machen davon eine Ausnahme. Auch die Darstellung ist im ganzen mehr künst lerisch als wissenschaftlich. In vollendeter sprachli cher Form zeigt sie höchste Lebendigkeit und Flüs sigkeit der Anschauung aber keine Strenge der Pro blemsonderung oder der methodischen Untersu chung. Der Inhalt der einzelnen Dialoge ist nur nach dem darin vorwiegenden Gegenstand zu be zeichnen. Wo die begriffliche Entwicklung nicht möglich oder nicht am Platze ist, greift Platon zu den sogen. Mythen, allegorischen Schilderungen, welche Motive aus Märchen und Göttersagen in freier Dichtung benutzen: insbesondere entnimmt er den dionysischen Mysterien die phantasievollen Darstellung der Unsterblichkeit der Seele und die Ausmalung des Lebens nach dem Tode (Gorgias, Phaidros, Phaidon, Politeia).

Die Ueberlieferung ist nur zum Teil sicher; eben

so zweifelhaft ist die Reihenfolge der Entstehung und die Auffassung des Zusammenhanges der Werke untereinander.

Ueber diese Fragen haben, nachdem SCHLEI ERMACHER in seiner Uebersetzung (Berlin 1804 ff.) die Anregung gegeben, hauptsächlich gearbei tet: J. SOCHER (München 1820), C. FR. HERR MANN (Heidelberg 1839), E. ZELLER (Tübingen 1839), FR. SUCKOW (Berlin 1855), FR. SUSE MIHL. (Berlin 1855/56). E. MUNK (Berlin 1856), FR. UEBERWEG (Wien 1861), K. SCHAAR SCHMIDT (Bonn 1866), H. BONITZ (Berlin 1875), G. TEICHMÜLLER (Gotha 1876, Leipzig 1679, Breslau 1881), A. KROHN (Halle 1878), W. DITTENBERGER (im Hermes 1881), H. SIE BECK (Freiburg i. B. 1889). P. LUTOWS LAWSKI (London 1897 und 1905), P. NATORP (Leipzig 1905), H. RAEDER (Leipzig 1905), L. ROBIN (Paris 1908), C. RITTER (München 1910), S. MARCK (München 1912).

Die für echt platonisch geltenden Schriften sind: a) Jugendwerke, welche den sokratischen Stand punkt noch kaum überschreiten: Apologie, Kriton, Euthyphron, Lysis, Laches (vielleicht auch Charmides, Hippias minor und Alkibiades I); b) Schriften zur Auseinandersetzung mit der Sophi stik: Protagoras, Gorgias, Euthydemos, Kratylos, Menon, Theaitetos, c) Hauptwerke zur Darstellung der eigenen Lehre: Phaidros, Symposion, Phaidon, Philebos und die Politeia (Republik), deren Ausar beitung, früh begonnen und schichtenweise sich vollendend, bis in die späteren Jahre des Philoso phen sich hingezogen hat, d) die Schriften des Al ters: Timaios, Nomoi und das Bruchstück des Kri tias. Unter den zweifelhaften Schriften sind die wichtigsten: Sophistes, Politikos und Parmenides. Gemeinsam ist allen dreien nach Form und Inhalt eine intime Beziehung zu der eleatischen Dialektik und Eristik. Die beiden ersteren lassen sich a]s hy

pothetische Erörterungen über schwierige Pro
bleme, in die das platonische Denken geraten war,
in ihrer Echtheit verteidigen; dagegen bleibt diese
bei dem schon im späteren Altertum und ebenso in
der Neuzeit unverdient bewunderten Parmenides
äußerst bedenklich. - Die 13 überlieferten *Briefe*
Pl.'s, die jedenfalls für seine Beziehungen zu Sizili
en authentisches Material bieten, sind meist für un
echt gehalten: neuerdings ist ED. MEYER (Ge
schichte des Altertums V 500 ff.) energisch für ihre
Echtheit eingetreten.
Vgl. H. V STEIN, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus
(Göttingen 1861 ff.),
G GROTE, Platon and the other companions of
Socrates (London 1865), A. E. CHAIGNET, La
vie et les écrits de Platon (Paris 1873), E. HEITZ
(O. Müllers Gesch. der griech. Lit. 2. Aufl. II, 2,
148-235), ALFR. FOUILLÉE La philosophie de
Pl. (Paris 1888-89), W. PATER, Platon and Plato
nism (London 1893), W. WINDELBAND, Platon,
5. Aufl. (Stuttgart 1910).
Platons Schule heißt die *Akademie* , und ihre
Entwicklung, welche bis zum Schluß des antiken
Denkens reicht und an den kontinuierlichen Besitz
des akademischen Hains und des darin bestehenden
Gymnasiums sich anlehnte, pflegt in drei. bezw.
fünf Perioden zerlegt zu werden: 1) Die ältere Aka
demie, Platons nächster Schülerkreis und die fol
genden Generationen, etwa bis 260 v. Chr.; 2) die
mittlere Akademie, welche eine skeptische Rich
tung nahm und in der noch eine ältere Schule des
Arkesilaos und eine jüngere des Karneades (etwa
seit 160) unterschieden werden; 3) die jüngere
Akademie, die mit Philon von Larissa (um 100)
zum alten Dogmatismus zurückkehrte und mit An
tiochos von Askalon (etwa 25 Jahre später) in die
Wege des Eklektizismus geriet. Ueber die beiden,
bzw. vier jüngeren Formen vgl. Tl. II, cap. 1. Spä
ter hat von der Akademie die neuplatonische Schule (Tl. II. cap. 2)

Besitz genommen.
Zur *älteren Akademie* gehörten Männer großer Gelehrsamkeit und würdiger Persönlichkeit: die Schulhäupter waren *Speusippos* , der Neffe Platons, *Xenokrates* von Chalkedon, *Polemon* und *Krates* von Athen; daneben sind unter den älteren *Philip pos* von Opus und *Herakleides* aus dem pontischen Heraklea unter den jüngeren *Krantor* zu nennen. In loserem Verhältnis zur Schule standen der Astro nom *Eudoxos* von Knidos und der Pythagoreer *Ar chytas* von Tarent.
Vgl. RICH. HEINZE, Xenokrates (Leipzig 1892), P. LANG. De Speusippi scriptis, acc. frag menta (Bonn 1912).
Weit empor ragt über alle seine Genossen in der Akademie Aristoteles von Stageira (384-322). Als Sohn des makedonischen Leibarztes Nikomachos brachte er aus der heimatlichen Schule Neigung für medizinisches und naturwissenschaftliches Wissen mit, als er achtzehnjährig in die Akademie eintrat, in der er früh als literarischer Vertreter und auch als Lehrer, zunächst der Rhetorik, eine verhältnis mäßig selbständige Rolle spielte, ohne dabei den Takt einer pietätvollen Unterordnung unter den Meister zu verleugnen. Erst nach Platons Tode trennte er sich äußerlich von der Akademie, indem er zunächst mit Xenokrates seinen Freund Hermeias, den Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, besuchte, dessen Verwandte Pythias er später heiratete. Nach einem wie es scheint, vor übergehenden Aufenthalte in Athen und in Mytile ne übernahm er 344 auf Wunsch Philipps von Ma kedonien die Erziehung von dessen Sohn Alexan der, welche er etwa drei Jahre mit größtem Erfolge leitete. Nachher lebte er einige Jahre in seiner Va terstadt den wissenschaftlichen Studien mit seinem Freunde Theophrastos und gründete dann 335 mit diesem zusammen in Athen seine eigene Schule, die ihren Sitz im *Lyceum* hatte und (vermutlich

nach dessen schattigen Laubgängen) die *peripateti sche* genannt worden ist. Nach zwölfjähriger groß artigster Wirksamkeit verließ er infolge politischer Wirren, makedonisch-monarchischer Gesinnung verdächtigt, Athen und ging nach Chalkis, wo er bereits im folgenden Jahre an einem Magenleiden starb. Vgl. A STAHR, Aristotelia I (Halle 1830).

Neben dem hohen Fluge Platons erscheinen die Persönlichkeit und das Lebenswerk des Aristoteles durchweg kühler und nüchterner. Aber wenn ihm der Trieb zum Eingreifen in das öffentliche Leben ebenso abgeht wie der poetische Schmuck der Rede und der Komposition, so tritt dafür um so gewalti ger die überschauende und überwältigende Kraft des Denkens, die Reinheit und Klarheit der wissenschaftlichen Gesinnung, die Sicherheit der Disposition und die Gestaltungskraft geistiger Ar beitsgemeinschaft hervor. Aristoteles ist eine Ver körperung des Geistes der Wissenschaft, wie sie die Welt nicht wieder gesehen hat, und in dieser Richtung hat auch seine unvergleichliche Wirkung auf die Zukunft gelegen: für die Forschung, welche, unbeirrt durch alle Gefühlsinteressen, mit scharfem Blick die Wirklichkeit aufzufassen sucht, wird er immer der führende Denker bleiben.

Von der ganzen außerordentlich umfangreichen schriftstellerischen Tätigkeit des Aristoteles ist nur das Geringste, aber das wissenschaftlich Wichtig ste erhalten. Verloren sind bis auf wenige Bruch stücke die von ihm selbst herausgegebenen Dialo ge, die ihn in den Augen des Altertums auch als Schriftsteller ebenbürtig neben Platon stellten, und ebenso die großen Sammelwerke, die er für die ver schiedensten Wissenszweige mit Hilfe seiner Schü ler angelegt hatte. Als ein wertvolles Beispiel von der formvollen Abgeschlossenheit auch dieses Teils seiner literarischen Arbeit ist neuerdings das Hauptstück seiner *politeia tôn 'Athênaiôn* aufge funden worden. In der Hauptsache erhalten sind

und nur seine *wissenschaftlichen Lehrschriften* , welche dazu bestimmt waren, den Vorlesungen im Lyceum als Lehrbücher zugrunde gelegt zu werden. Doch ist die Ausführung sehr verschieden: an man chen Stellen liegen nur skizzenhafte Notizen, an andern fertige Ausarbeitungen vor; außerdem fin den sich verschiedene Redaktionen desselben Ent wurfs, und es darf angenommen werden, daß in die Lücken des Manuskripts Nachschriften verschiede ner Schüler eingefügt worden sind. Da die erste Gesamtausgabe, die im Altertum (wie es scheint, aus Anlaß einer Neuauffindung der Originalmanu skripte) Andronikos von Rhodos (60-50 v. Chr.) veranstaltete, diese Teile nicht gesondert hat, so bleiben auch hier viele kritische Fragen in der Schwebe.

Vgl. A. STAHR, Aristotelia II (Leipzig 1832), V. ROSE (Berlin 1854), H. BONITZ (Wien 1862 ff.), J. BERNAYS (Berlin 1863), E. HEITZ (Leip zig 1865 und in der 2. Auflage von O. Müllers Gesch. der griech. Liter. II 2, 236-321), E. VAH LEN (Wien 1870 ff.).

Diese Lehrbüchersammlung [213] ist folgenderma ßen zusammengesetzt: a) zur Logik: die Kategori en, vom Satz, die Analytik, die Topik mit Ein schluß des Buchs über die Trugschlüsse, - von der Schule als »Organon« zusammengefaßt; b) zur theoretischen Philosophie: die Grundwissenschaft (Metaphysik), die Physik, die Tiergeschichte und die Psychologie, an die drei letzteren schließen sich noch eine Anzahl besonderer Abhandlungen; c) zur praktischen Philosophie: die Ethik in der nikoma chischen und in der eudemischen Ausgabe, und die (ebenfalls nicht abgeschlossene) Politik; d) zur poetischen Philosophie: die Rhetorik und das Frag ment der Poetik.

FR. BIESE, Die Philosophie des Aristoteles (2 Bde., Berlin 1835-42), A. ROSMINI-SERBATI, Aristotele esposto ed esaminato (Torino 1858), G.

H. LEWES, Aristotele, a chapter from the history of science (London 1864), G. GROTE, Aristotele (aus dem Nachlaß herausgegeben, London 1872), H. SIEBECK, Aristoteles (2. Aufl, Stuttg. 1902).

§ 9. Die Neubegründung der Metaphysik durch Erkenntnistheorie und Ethik.

Die großen Systematiker der griechischen Wissen schaft haben an der Sophistik eine schnelle, aber ge rechte Kritik geübt; sie haben sogleich gesehen, daß unter ihren Lehren nur eine einzige den Wert dauern der Geltung und wissenschaftliche Fruchtbarkeit besaß - *die Wahrnehmungstheorie des Protagoras.*

1. Diese ist daher der Ausgangspunkt für Demokrit und für Platon geworden; und zwar haben beide sie angenommen, um darüber hinauszugehen und die Fol gerungen anzugreifen, welche der Sophist daraus ge zogen hatte. Beide gehen zu, daß die Wahrnehmung, wie sie selbst nur ein Produkt des Geschehens ist, auch nur die Erkenntnis von etwas sein kann, was mit ihr zusammen ebenfalls als vorübergehendes Produkt desselben Geschehens entsteht und vergeht. Die Wahrnehmung gibt also nur Meinung (*doxa*), sie lehrt, was nach menschlicher Ansicht (*nomô* heißt es mit echt sophistischer Ausdrucksweise bei Demokrit) erscheint, nicht das was *wahrhaft* ist (*eteê* bei Demo krit, *ontôs* bei Platon).

Für Protagoras, dem die Wahrnehmung die einzige Erkenntnisquelle war, gab es infolgedessen keine Er kenntnis des Seienden. Daß er den weiteren Schritt getan hätte, das Sein überhaupt zu leugnen und die Wahrnehmungsgegenstände für das einzig Wirkliche zu erklären, hinter dem man kein Sein zu suchen hätte, diese »positivistische« Folgerung ist bei ihm nicht nachzuweisen: der »Nihilismus« (»es gibt kein Sein«) wird ausdrücklich nur von Gorgias überliefert

(vgl. jedoch oben § 8, 2).
Wenn nun doch wieder den Meinungen, sei es aus welchem Grunde immer, eine allgemeingültige Erkenntnis (*gnêsiê gnômê* bei Demokrit, *epistêmê* bei Platon) gegenübergestellt werden sollte, so mußte der Sensualismus des Protagoras verlassen und wieder die Stellung der alten Metaphysiker eingenommen werden, welche das *Denken* (*dianoia*) als höhere und bessere Erkenntnis von der Wahrnehmung unterschieden (vgl. § 6). So gehen denn Demokrit und Platon parallel über Protagoras hinaus, indem sie die Relativität der Wahrnehmung anerkennen und die Erkenntnis des wahrhaft Seienden wieder vom Denken erwarten. Beide sind ausgesprochene *Rationalisten* [214] .

2. Doch unterscheidet sich dieser neue metaphysische Rationalismus von dem älteren der kosmologischen Periode nicht nur durch die breitere psychologische Grundlage, die er der protagoreischen Analyse der Wahrnehmung verdankte, sondern infolgedessen auch durch eine andere *erkenntnistheoretische Wertung der Wahrnehmung* selbst. Die früheren Metaphysiker hatten die Wahrnehmungsinhalte, wo
diese in ihre begriffliche Weltvorstellung nicht paßten, einfach als Trug und Schein verworfen, ohne sich viel darum zu kümmern, woher solch ein Schein kommen sollte. Jetzt war dieser Schein (durch Protagoras) erklärt, aber so, daß für den Wahrnehmungsinhalt unter Preisgebung seiner Allgemeingültigkeit wenigstens der Wert einer *vorübergehenden und relativen Wirklichkeit* in Anspruch genommen wurde.
Dies führte im Zusammenhange mit der Richtung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf das bleibende, »wahre« Sein zu einer *Spaltung* im *Begriffe der Realität* , und damit war das Grundbedürfnis des erklärenden Denkens, das unwillkürlich schon den Anfängen der Wissenschaft zu Grunde gelegen hatte, zum klaren, ausdrücklichen Bewußtsein gekommen. Den beiden Erkenntnisarten - so lehrten Demokrit und Platon - entsprechen *zwei verschiedene Arten der Wirk*

lichkei t: der Wahrnehmung eine wechselnde, relative, vorübergehende, dem Denken eine in sich gleiche, absolute, bleibende Wirklichkeit. Für die erstere scheint Demokrit den Ausdruck »Erscheinungen«, *ta phaino mena* eingeführt zu haben, Platon bezeichnet sie als die Welt des Werdens, *genesis* ; die andere nennt Demokrit *ta eteê onta* , Platon *to ontôs on* oder *ousia* . Auf diese Weise wird für die Wahrnehmung und Meinung eine analoge Richtigkeit, wie für das rationale Denken gewonnen: die Wahrnehmung erkennt die veränderliche Wirklichkeit ebenso wie das Denken die bleibende Wirklichkeit. Den beiden Erkenntnisweisen entsprechen zwei Gebiete der Wirklichkeit [215] .

Aber zwischen diesen beiden Gebieten der Realität besteht deshalb auch dasselbe *Wertverhältnis* , wie zwischen den beiden Erkenntnisweisen. So viel wie das Denken als das allgemeingültige Vorstellen über dem Wahrnehmen als der nur für den einzelnen und für das einzelne geltenden Erkenntnis steht, so viel höher, reiner, ursprünglicher steht das wahre Sein über der niederen Wirklichkeit der Erscheinungen und des zwischen ihnen wechselnden Geschehens. Dies Verhältnis hat zwar Platon aus weiterhin zu entwickelnden Gründen besonders betont und ausgeführt; aber es tritt auch bei Demokrit nicht nur in der Erkenntnistheorie, sondern auch in der Ethik zu Tage. Auf diese Weise treffen die beiden Metaphysiker mit dem Ergebnis zusammen, welches die Pythagoreer (vgl. § 5, 8 und § 6, 1) von ihren Voraussetzungen her gleichfalls gewonnen hatten, der Unterscheidung einer höheren und einer niederen Art der Wirklichkeit. Doch ist bei dieser Aehnlichkeit nicht an Abhängigkeit zu denken; auf keinen Fall bei Demokrit, welcher der astronomischen Anschauung der Pythagoreer ganz fern stand, aber auch kaum bei Platon, der die letztereallerdings später aufgenommen hat, für den aber die Vorstellung von der höheren Wirklichkeit (Ideenlehre) einen ganz andern Inhalt hatte. Vielmehr hat

das gemeinsame Grundmotiv, das aus dem Seinsbe griffe des Parmenides stammte, in diesen drei ganz verschiedenen Formen zu der Teilung der Welt in eine Sphäre der höheren und eine der niederen Wirklich keit geführt.

3. Der *pragmatische Parallelismus* in den Motiven der beiden gegensätzlichen Systeme von Demokrit und Platon reicht noch einen Schritt weiter, obwohl nur einen kleinen. Der Wahrnehmungswelt gehören ohne Zweifel die spezifischen Qualitäten der Sinne an, die ihre Relativität schon darin erkennen lassen, daß dasselbe Ding verschiedenen Sinnen verschieden erscheint. Was aber nach Abzug dieser Inhalte als Ge genstand für die Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen übrig bleibt, ist zunächst die *Formbestimmtheit* der Dinge und beide Denker haben denn auch als das wahre Wesen der Dinge die »reinen Formen«, die *Ge stalten* , *ideai* bezeichnet.

Allein es scheint fast, als walte dabei lediglich eine, freilich immerhin auffallende, Namensgemein schaft ob: denn wenn Demokrit unter den *ideai* , die er auch *schêmata* nannte, die Atomgestalten, Platon aber unter seinen *ideai* oder *eidê* die - Gattungsbe griffe verstand, so hat die scheinbar gleiche Behauptung, das wahrhaft Seiende bestehe in den »Gestalten«, bei beiden einen völlig verschiedenen Sinn. Deshalb bleibt es auch hier zweifelhaft, ob darin eine parallele Anlehnung an den *Pythagoreis mus* zu sehen ist, der freilich vorher das Wesen der Dinge in den mathematischen Formen gefunden hatte und dessen Einfluß auf beide Denker anzunehmen an sich auf keine Schwierigkeiten stößt. Jedenfalls aber hat, wenn in dieser Hinsicht eine gemeinsame Anre gung vorlag, diese in den beiden vorliegenden Syste men zu ganz verschiedenen Ergebnissen geführt, und wenn auch für beide die Erkenntnis mathematischer Verhältnisse in sehr nahen Beziehungen zu der Er kenntnis des wahrhaft Wirklichen steht, so sind doch eben diese Beziehungen völlig verschieden.

4. Die bisher entwickelte Verwandtschaft der bei den rationalistischen Systeme springt nun aber in einen scharfen Gegensatz um, sobald man die Motive, aus denen beide Denker über den protagoreischen Sensualismus und Relativismus hinausgingen, und die daraus sich ergebenden Folgerungen betrachtet. Hier wird der Umstand maßgebend, daß *Platon der Schüler des Sokrates* war, während Demokrit von dem großen athenischen Weisen auch nicht den ge ringsten Einfluß erfahren hat.

Bei Demokrit erwächst, seiner persönlichen Natur gemäß, die über Protagoras hinaustreibende Forderung, daß es ein Wissen geben und daß dies, wenn es in der Wahrnehmung nicht zu finden ist, im Denken gesucht werden muß, lediglich aus theoreti schem Bedürfnis: der Naturforscher glaubt, aller So phistik gegenüber, an die Möglichkeit einer die Er scheinungen erklärenden Theorie. Platon dagegen geht mit seinem Postulat von dem sokratischen Tu gendbegriffe aus. Tugend ist nur durch das rechte Wissen zu gewinnen, Wissen aber ist Erkenntnis des wahren Seins: wenn es also nicht in der Wahrneh mung zu finden ist, so ist es durch das Denken zu su chen. Für Platon erwächst die Philosophie nach so kratischem Grundsatz [216] aus sittlichem Bedürfnis; aber während die sophistischen Freunde des Sokrates bemüht waren, dem Tugendwissen irgend einen allge meinen Lebenszweck, das Gute, die Lust u.s.w. zum Gegenstande zu geben, so gewinnt Platon seine meta physische Position mit Einem Schlage, indem er fol gert, dies Wissen, worin die Tugend bestehen soll, müsse, den Meinungen gegenüber, die sich auf das Relative beziehen, die Erkenntnis des wahrhaft Wirk lichen, der *ousia* sein. Ihm fordert das Tugendwissen eine *Metaphysik* .

Hier also bereits schieden sich die Wege. Für De mokrit war die Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen wesentlich, wie den alten Metaphysikern, eine Vor stellung von dem unabänderlich bleibenden Sein, abereine solche,

durch welche nun die abgeleitete Wirk
lichkeit, die in der Wahrnehmung erkannt wird, be
greiflich gemacht werden sollte: sein Rationalismus
lief auf eine durch das Denken zu gewinnende *Erklä
rung* der *Erscheinungen* hinaus, es war *wesentlich
theoretischer Rationalismus* . Für Platon dagegen
hatte die Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen ihren
sittlichen Endzweck in sich selbst; diese Erkenntnis
sollte die Tugend sein, und sie hatte daher zu der
durch die Wahrnehmung gegebenen Vorstellungswelt
zunächst kein anderes Verhältnis, als das der scharfen
Abgrenzung dagegen. Das wahre Sein hat für Demo
krit den theoretischen Wert, die Erscheinungen zu er
klären, für Platon aber den praktischen Wert, der Ge
genstand des Wissens zu sein, das die Tugend aus
macht: seine Lehre ist ihrem anfänglichen Prinzip
nach *wesentlich ethischer Rationalismus.*
Darum beharrte nun Demokrit bei der naturphilo
sophischen Metaphysik, die er in der abderitischen
Schule übernahm: er bildete den *Atomismus* mit Hilfe
der sophistischen Psychologie zu einem umfassenden
System aus; er sah als das »wahrhaft Wirkliche«, wie
Leukipp, den leeren Raum und die in ihm sich bewe
genden Atome an; aus ihrer Bewegung jedoch wollte
er nicht nur alle qualitativen wie quantitativen Er
scheinungen der Körperwelt, sondern auch alle geisti
gen Tätigkeiten, mit Einschluß der auf jenes wahre Sein gerichteten
Erkenntnistätigkeit, erklären, und
von diesen Voraussetzungen her schuf er das *System
des Materialismus* . Platon aber wurde durch die An
lehnung an die sokratische Lehre, die sich für ihn
auch in der Auffassung vom Wesen der Wissenschaft
entscheidend erwies, zu dem entgegengesetzten Er
gebnis geführt.
5. Sokrates hatte gelehrt, das Wissen bestehe in
allgemeinen Begriffen . Sollte aber nun bei Platon
dies Wissen, im Gegensatz zu den Meinungen, die Er
kenntnis des wahrhaft Wirklichen sein, so mußte dem
Inhalt dieser Begriffe jenes höhere Sein, jene wahre

Wesenheit zukommen, die, im Gegensatz zum Wahr
nehmen, nur durch das Denken zu erfassen war. Die
»Gestalten« der wahren Wirklichkeit, deren Erkennt
nis die Tugend ausmacht, sind die *Gattungsbegriffe* :
eidê . Damit erst gewinnt der platonische Begriff der
» *Idee* « seine volle Bestimmung. So verstanden, stellt
sich Platons *Ideenlehre* als Höhepunkt der griechi
schen Philosophie dar: in ihr schürzen sich alle die
verschiedenen Gedankengänge zusammen, die auf das
physische, das ethische, das logische Prinzip (*archê*
oder *physis*) gerichtet gewesen waren. Die platonische
Idee, der Gattungsbegriff, ist erstens das bleibende
Sein im Wechsel der Erscheinungen, zweitens das
Objekt des Wissens im Wechsel der Meinungen, drit
tens der wahre Zweck im Wechsel des Begehrens. Diese *ousia* aber
ist ihrem Begriffe nach im Um
kreise des Wahrnehmbaren nicht zu finden: und wahr
nehmbar ist alles Körperliche. Die Ideen sind also
etwas von der Körperwelt wesentlich Verschiedenes.
Die wahre Wirklichkeit ist unkörperlich. Die Spal
tung im Begriffe der Wirklichkeit nimmt hiernach
eine feste Gestalt an: die niedere Wirklichkeit des Ge
schehens (*genesis*), welche den Gegenstand der
Wahrnehmung bildet, ist die Körperwelt; die höhere
Wirklichkeit des Seins, welche das Denken erkennt,
das wahre »Wesen« (*ousia*) ist die unkörperliche, die
immaterielle Welt: *topos noêtos* . So wird das platoni
sche System zum *Immaterialismus* oder, wie wir es
nach seiner Bedeutung des Worts »Idee« nennen, zum
Idealismus .

6. In diesem Sinne enthält das platonische Sysem
vielleicht die großartigste Problemverschlingung, wel
che die Geschichte gesehen hat: die Lehre des Demo
krit dagegen ist durchgängig nur von dem Einen Inter
esse der Naturerklärung beherrscht. Mochte daher
auch diese für ihren Zweck noch so reiche Erfolge er
ringen, die in einer späteren, ähnlich gestimmten Lage
des Denkens wieder aufgenommen werden und dann
erst ihre ganze Fruchtbarkeit entfalten konnten, - zu

nächst mußte ihr die andere Lehre um so mehr überle
gen sein, je mehr sie allen Bedürfnissen der Zeit Ge
nüge tat und je mehr sie den ganzen Ertrag der früheren Denkarbeit in sich vereinigte. Vielleicht bie
tet das platonische System der immanenten Kritik
mehr Angriffspunkte dar, als das demokritische; aber
für das griechische Denken war das letztere ein Rück
fall in die Kosmologie der ersten Periode und mußte
anderseits Platons Lehre das System der Zukunft wer
den.

§ 10. Das System des Materialismus.

Der systematische Charakter der demokritischen
Lehre besteht in der allseitigen Durchführung des
Grundgedankens, daß die wissenschaftliche Theorie
die Erkenntnis der wahren Wirklichkeit, d.h. der
Atome und ihrer Bewegungen im Raume, so weit ge
winnen soll, um daraus die erscheinende Wirklichkeit,
wie sie sich in der Wahrnehmung darstellt, erklären
zu können. Es sind (schon nach den Büchertiteln) alle
Anzeichen vorhanden, daß Demokrit sich dieser Auf
gabe durch Untersuchungen über den gesamten Um
fang der Erfahrungsgegenstände unterzogen und dabei
den psychologischen Problemen ein ebenso großes In
teresse wie den physikalischen zugewendet hat. Um
so mehr ist es zu beklagen, daß der größere Teil sei
ner besonderen Lehren rettungslos verschüttet ist und
daß das Erhaltene, im Zusammenhange mit andern
Berichten, nur eine hypothetische Rekonstruktion der
begrifflichen Grundzüge seiner großen Leistung ge
stattet, - eine Rekonstruktion jedoch, welche immer
lückenhaft und unsicher bleiben muß.

1. Zunächst muß angenommen werden, daß sich
Demokrit dieser Aufgabe der Wissenschaft, durch die
Begriffe von der wahren Wirklichkeit die Welt der Er
fahrung zu erklären, vollkommen bewußt gewesen ist.Das Seiende
der Atomisten, der Raum und die darin

schwirrenden Körperstückchen, hat keinen andern Wert als den theoretischen. Es wird nur gedacht, um das Wahrgenommene begreiflich zu machen: deshalb aber ist es die Aufgabe, das wahrhaft Wirkliche so zu denken, daß es die erscheinende Wirklichkeit erklärt, daß diese dabei in ihrem Bestande als ein abgeleitet Seiendes »erhalten bleibt« [217], daß die in ihr beste hende Wahrheit anerkannt bleibt. Daher hat Demokrit recht gut gewußt, daß auch das Denken die Wahrheit in der Wahrnehmung suchen, aus ihr heraus gewinnen muß [218], Sein Rationalismus ist weit entfernt, erfah rungswidrig oder auch nur erfahrungsfremd zu sein. Das Denken hat aus der Wahrnehmung dasjenige zu erschließen, wodurch diese erklärt wird. Das Motiv, welches den auf die eleatische Paradoxie des Akos mismus folgenden Vermittlungsversuchen zugrunde gelegen hatte, ist bei Demokrit zum deutlich erkann ten Prinzip der Metaphysik und der Naturwissen schaft geworden. Doch ist leider nichts darüber be kannt geblieben, wie er das methodische Verhältnis zwischen den beiden Erkenntnisweisen näher ausge führt und wie er sich das Herauswachsen des Wissens aus der Wahrnehmung im besonderen gedacht hat. Sachlich besteht nun die theoretische Erklärung, welche Demokrit für die Wahrnehmungsinhalte gege ben hat, ebenso wie bei Leukipp in der *Reduktion aller Erscheinungen auf die Mechanik der Atome.*
Was in der Wahrnehmung als qualitativ bestimmt und ebenso in qualitativer Veränderung begriffen (*alloioumenon*) erscheint, das ist »in Wahrheit« nur als quantitatives Verhältnis der Atome, ihrer Ordnung und ihrer Bewegung vorhanden. Die Aufgabe der Wissenschaft also ist es, *alle qualitativen Verhältnis se auf quantitative zurückzuführen* und im einzelnen zu zeigen, welche quantitativen Bestimmungen der absoluten Wirklichkeit die qualitativen Zustände der erscheinenden Wirklichkeit hervorrufen. Darin liegt offenbar das *anschauliche Vorurteil* , als ob räumli che Gestaltung und Bewegung etwas Einfacheres,

Selbstverständlicheres und Problemloseres seien, als eigenschaftliche Bestimmung und Veränderung, und diese Voraussetzung wird von Demokrit mit vorbildlicher Energie zum Prinzip der theoretischen Welterklärung gemacht.

Indem nun aber dies Prinzip mit voller Systematik auf die Gesamtheit aller Erfahrung angewendet wird, betrachtet der Atomismus auch das *psychische Leben* mit allen seinen inhaltlichen Bestimmungen und Werten als *Erscheinung,* für welche durch die erklärende Theorie die Form und die Bewegung der Atome festgestellt werden muß, die das wahre Sein dieser Erscheinung ausmachen. So wird die Materie in ihrer Formung und Bewegung als das allein wahrhaft und »eigentlich« (*eteê*) Wirkliche und das ganze geistige Leben als eine daraus abgeleitete, daran erscheinende Wirklichkeit betrachtet. Damit erst nimmt das demokritische System den Charakter des bewußten und ausgesprochenen *Materialismus* an.

2. In den spezifisch *physikalischen* Lehren bietet daher Demokrits Lehre derjenigen von Leukipp gegenüber keine prinzipielle Veränderung, wohl aber eine große Bereicherung durch sorgfältige Einzelforschung dar. Den Gedanken der mechanischen Notwendigkeit ausnahmslos allen Geschehens hat er wo möglich noch schärfer betont als sein Vorgänger: er braucht dafür die Ausdrücke *anankê* und *logos* . Des näheren bestimmt sich bei ihm das Prinzip des Mechanismus dahin, daß erstens alle Einwirkung der Atome aufeinander nur durch den Stoß, durch unmittelbare Berührung möglich sei, und daß zweitens diese Einwirkung nur in der Veränderung des Bewegungszustandes der Atome bestehe, während deren Gestalt in allem Geschehen unveränderlich bleibe. Die Atome selbst als das eigentlich Seiende haben danach nur die Merkmale der abstrakten Körperlichkeit: begrenzte Raumerfüllung und Beweglichkeit im Leeren. Obwohl alle unwahrnehmbar klein, weisen sie doch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gestal

ten (*iseai* oder *schêmata*) auf. Zur Gestalt, welche die eigentliche Grundverschiedenheit der Atome bildet, gehört in gewissem Sinne auch schon die Größe: doch ist zu beachten, daß dieselbe stereometrische Form, z. B. die Kugel, in verschiedenen Größen vorkommen kann. Je größer das Atom ist, um so massiger ist es; denn die Eigenschaft des Seienden ist ja Materialität, Raumbehauptung. Deshalb hat nun Demokrit [219] , offenbar mechanischen Analogien des täglichen Lebens nachgehend, als eine Funktion der Größe auch die Schwere, bezw. Leichtigkeit angegeben. Bei diesen Bestimmungen (*bary* und *kouphon*) ist jedoch bei ihm nicht an die Fallbewegung (nach unten), sondern lediglich an den *Grad der mechanischen Beweglichkeit* oder an die *Trägheit* zu denken [220] : daher meinte er denn auch, daß bei der Drehung der Atomkomplexe die leichteren Teile nach außen gedrängt, die trägeren, schwerfälligeren dagegen mit ihrer geringeren Beweg barkeit in der Mitte angesammelt würden [221] .

Die gleichen Eigenschaften teilen sich nun auch als metaphysische Bestimmungen den aus Atomen zu sammengesetzten Dingen mit. Ihre Gestalt und Größe ergibt sich aus der einfachen Summation der Gestalt und Größe der sie zusammensetzenden Atome: doch ist in diesem Falle die Trägheit nicht von der Gesamtgröße allein abhängig, sondern von der geringeren oder größeren Menge leeren Raumes, welcher bei der Zusammenfügung zwischen den einzelnen Massenteilchen übrig geblieben ist, also der größeren oder geringeren Dichtigkeit. Und da von dieser Unterbrechung der Masse durch den leeren Raum auch die Verschiebbarkeit der Teilchen gegeneinander abhängt, so gehören auch die Eigenschaften der *Härte* und Weichheit zu dem wahrhaft Wirklichen, was das Denken erkennt.

Alle andern Eigenschaften aber kommen den Dingen nicht an sich, sondern nur insofern zu, als die von ihnen ausgehenden Bewegungen auf die Organe der Wahrnehmung einwirken: sie sind »Zustände der in

qualitativer Aenderung begriffenen Wahrnehmung«. Aber diese Zustände sind durchweg auch durch die Dinge bedingt, an denen die wahrgenommenen Eigen schaften erscheinen und dabei ist hauptsächlich die Anordnung und die gegenseitige Lagerung maßge bend, welche die Atome bei der Zusammensetzung der Dinge eingenommen haben [222] .

Während also Gestalt, Größe, Trägheit, Dichtigkeit und Härte *eteê* , in Wahrheit Eigenschaften der Dinge sind, ist alles dasjenige, was von den einzelnen Sin nen als Farbe, Ton, Geruch, Geschmack an ihnen wahrgenommen wird, nur *nomô* oder *thesei* , d.h. in der Erscheinung vorhanden. Diese Lehre ist bei ihrer Erneuerung in der Philosophie der Renaissance (vgl. unten Teil IV, § 31, 2) und weiterhin als Unterschei dung der *primären und der sekundären Eigenschaf ten* der Dinge bezeichnet worden, und es empfiehlt sich, diese Ausdrücke schon hier einzuführen, da sie dem metaphysisch-erkenntnistheoretischen Sinne, in welchem Demokrit die protagoreische Lehre für sich nutzbar machte, durchaus entsprechen. Während der Sophist alle Eigenschaften zu sekundären, relativen machen wollte, gab dies Demokrit nur für die Sinnes qualitäten zu und stellte ihnen die quantitativen Be stimmungen als primär und absolut gegenüber.

3. Die sekundären Eigenschaften erscheinen danach zwar von den primären abhängig; aber sie sind es nicht von diesen allein, sondern in noch höherem Maße von der Einwirkung auf das Wahrnehmende Das Wahrnehmende aber, die Seele, kann in dem ato mistischen System auch nur aus Atomen bestehen. Näher sind es nach Demokrit dieselben Atome, wel che auch das Wesen des Feuers ausmachen, nämlich die feinsten, glattesten und beweglichsten. Sie sind zwar ebenfalls durch die ganze Welt zerstreut, und in sofern können auch Tiere, Pflanzen und andere Dinge als beseelt gelten; am meisten aber sind sie im menschlichen Leibe vereinigt, wo während des Le bens zwischen je zwei andern Atomen ein Feueratom

sich befindet und wo sie durch das Atmen zusammen gehalten werden.

Auf diese (den älteren Systemen, wie man sieht, analoge) Voraussetzung hat nun Demokrit seine Erklärung der Erscheinungen aus dem wahren Wesen der Dinge gebaut. Aus der Einwirkung nämlich der Dinge auf die Feueratome (die Seele) entspringt die Wahrnehmung und mit ihr die sekundären Qualitäten. Die erscheinende Wirklichkeit ist ein notwendiges Ergebnis der wahren Wirklichkeit. In der Ausführung dieser Lehre hat Demokrit die Wahrnehmungstheorien seiner Vorgänger aufgenommen und verfeinert. Die Ausflüsse (vgl. oben § 6, 3), die von den Dingen aus gehen, um die Organe und durch sie die Feueratome in Bewegung zu setzen, nannte er *Bilderchen* (*eidôla*) und betrachtete sie als unendlich kleine Abbilder der Dinge: ihre Einwirkung auf die Feueratome ist die Wahrnehmung, für deren Inhalt so die Aehnlichkeit mit ihrem Gegenstande gewonnen werden sollte. Da Stoß und Druck das Wesen aller Atommechanik ist, so galt der Tastsinn als der ursprünglichste Sinn: die besonderen Organe dagegen sollten nur für solche Bilderchen empfänglich sein, welche ihrer eigenen Gestaltung und Bewegung entsprechen, und diese Theorie der s *pezifischen Energie der Sinnesorgane* war von Demokrit sehr fein ausgearbeitet worden. Aus ihr folgte auch, daß, falls es Dinge gäbe, deren Ausflüsse auf keines der Organe einzuwirken vermögen, diese für den gewöhnlichen Menschen unwahrnehmbar bleiben und dafür vielleicht »andern Sinnen« zugänglich sein könnten.

Diese *Theorie der Bilderchen* ist dem antiken Denken sehr plausibel erschienen. Sie brachte die dem gemeinen Bewußtsein noch beute geläufige Vorstellungsweise, als ob unsere Wahrnehmungen Abbilder« der außer uns befindlichen Dinge seien, auf einen festen Ausdruck und gab ihr sogar einen gewissen Schein von Erklärung. Wenn man nicht weiter danach fragte, wie die Dinge dazu kommen sollen, solche Mi

niaturwiederholungen von sich selbst in die Welt hin auszuschicken, so konnte man meinen, damit verstan den zu haben, wie unsere »Eindrücke« den Dingen da draußen ähneln können. Darum ist auch diese Theorie in der physiologischen Psychologie sogleich zur Herr schaft gelangt und bis in die Anfänge der neueren Phi losophie hinein (LOCKE) bestimmend geblieben. Ihre begriffliche Bedeutung aber für das System Demokrits liegt darin, daß damit diejenige Atombe wegung beschrieben sein sollte, in der die Wahrneh mung bestehe. Daß das Wahrnehmen als seelische Tätigkeit etwas spezifisch Anderes ist, als jede wie immer bestimmte Atombewegung, das ist diesem prinzipiellen Materialismus, wie allen seinen späteren Umbildungen verborgen geblieben; aber in der Aufsu chung der einzelnen Bewegungsformen, aus denen die einzelnen Wahrnehmungen der besonderen Sinne ent springen, hat der Philosoph von Abdera manche scharfe Beobachtung und manche feine Vermutung verlauten lassen. 4. Interessant ist es nun, daß die materialistische Psychologie Demokrits demselben Geschick verfallen ist, wie diejenige der vorsophistischen Metaphysiker (vgl. § 6): auch sie hat in gewisser Hinsicht den er kenntnistheoretischen Gegensatz von Wahrnehmung und Denken wieder verwischen müssen. Da nämlich alles Seelenleben Bewegung der Feueratome sein soll 223, Atombewegung aber im Zusammenhange dieses Systems nur durch Berührung und Stoß bedingt ist, so kann auch das *Denken* , wodurch das wahrhaft Wirkli che erkannt wird, nur aus einem *Eindruck* , den dies wahrhaft Wirkliche auf die Feueratome macht, also auch nur durch den Ausfluß entsprechender Bilder chen erklärt werden. Als psychologischer Vorgang also ist Denken dasselbe wie Wahrnehmung: nämlich Eindruck von Bilderchen auf Feueratome; der Unter schied ist nur der, daß bei der Wahrnehmung die ver hältnismäßig großen Bilderchen der Atomkomplexe wirksam sind, während das Denken, welches die wahre Wirklichkeit erfaßt, auf einer Berührung der

Feueratome mit den feinsten Bilderchen beruht, denje
nigen nämlich, welche die atomistische Struktur der
Dinge repräsentieren.
So wunderlich und phantastisch dies klingt, so sehr
sprechen doch alle Anzeichen dafür, daß Demokrit
diese Konsequenz aus den Voraussetzungen seiner
materialistischen Psychologie gezogen hat. Diese Theorie kannte
keine selbständige, innerliche Mecha
nik der Vorstellungen, sondern nur ein Entstehen der
Vorstellungen durch Atombewegung. Daher faßte sie
auch offenbar trügerische Vorstellungen als »Ein
drücke« auf und suchte für solche die erregenden Bil
derchen. Der Traum z. B. wurde auf *eidôla* zurückge
führt, welche entweder, schon im wachen Zustande
eingedrungen, wegen ihrer schwachen Bewegung vor
her keinen Eindruck hervorgerufen oder erst im Schlaf
mit Umgehung der Sinne die Feueratome erreicht hät
ten; eine geheimnisvolle Einwirkung der Menschen
aufeinander schien damit begreiflich, und sogar dem
Glauben an Götter und Dämonen wurde durch An
nahme riesiger Gebilde in dem unendlichen Raume,
von denen entsprechende Bilderchen ausgehen sollten,
eine objektive Basis gegeben.
Demgemäß scheint nun Demokrit die »echte Er
kenntnis« als diejenige Bewegung der Feueratome
aufgefaßt zu haben, welche durch den Eindruck der
kleinsten und feinsten, die atomistische Zusammen
setzung der Dinge wiedergebenden Bilderchen hervor
gerufen wird. Diese Bewegung aber ist von allen die
zarteste, feinste, sanfteste, der Ruhe nächst kommen
de. Mit dieser Bestimmung wurde der *Gegensatz zwi
schen Wahrnemung und Denken* - ganz im Sinne des
Systems - auf einen quantitativen Ausdruck gebracht.
Die großen Bilderchen der Gesamtdinge setzen die Feueratome in
relativ heftige Bewegung und erzeugen
dadurch die »dunkle Einsicht«. die sich als Wahrneh
mung darstellt: die feinsten Bilderchen dagegen
drücken den Feueratomen eine sanfte, feine Bewegung
auf, welche die »echte Einsicht« in den atomistischen

Bau der Dinge, das Denken, hervorruft. Von dieser Betrachtung her empfiehlt Demokrit, ganz im Gegen satz zu der Auffassung, welche die Wahrheit aus der Wahrnehmung entwickeln wollte dem Denker die Ab lenkung von der Sinnenwelt: jene feinsten Bewegun gen kommen nur da zur Geltung, wo die gröberen zu rückgehalten werden; wo hingegen allzu heftige Be wegungen der Feueratome stattfinden, da kommt es zum falschen Vorstellen, dem *allophonein* [224] .

5. Denselben quantitativen Gegensatz aber der starken und der sanften der heftigen und der leisen Bewegung [225] hat Demokrit auch seiner *ethischen* Theorie zu Grunde gelegt. Dabei stand er mit seiner Psychologie auf einem ebenso *intellektualistischen* Standpunkt wie Sokrates: auch er setzte die erkennt nistheoretischen Werte der Vorstellungen unmittelbar in ethische Werte der Willenszustände um. Wie aus der Wahrnehmung nur die dunkle Einsicht folgt, wel che die Erscheinung und nicht das wahre Wesen zum Gegenstand hat, so ist auch die Lust, die aus der Erre gung der Sinne stammt, nur relativ (*nomô*), dunkel, ihrer selbst ungewiß, scheinbar und trügerisch. Das wahre Glück dagegen, für das der Weise »der Natur nach« (*physei*) lebt, die *eudaimonia* , die Zweck (*telos*) und Maß (*ouros*) des Menschenlebens ist, darf nicht in äußeren Gütern und sinnlicher Befriedigung, sondern nur in jener sanften Bewegung, jener ruhigen Stimmung (*euestô*) gesucht werden, welche die rechte Einsicht, die leise Bewegtheit der Feueratome bei sich führt. Sie allein gibt der Seele Maß und Harmonie (*xymmetria*), bewahrt sie vor affektvollem Staunen (*athaumasia*), verleiht ihr Sicherheit und Unentwegt heit in sich selbst (*ataraxia, athambia*): es ist die Meeresstille (*galênê*) der Seele, welche durch die Er kenntnis ihrer Leidenschaften Herr geworden ist. Wahre Glückseligkeit ist Ruhe (*hêsychia*), und Ruhe gewährt nur die Erkenntnis. So gewinnt Demokrit als Schlußstein seines Systems sein persönliches Lebens ideal, dasjenige reiner wunschloser Erkenntnis: damit

mündet dieser systematische Materialismus in eine edle und hohe Lebensansicht. Und doch ist auch in ihr ein Zug, der die Moral des Aufklärungszeitalters kennzeichnet: die auf Erkenntnis ruhende Stille des Gemüts ist ein individuelles Lebensglück; und wo Demokrits ethische Lehren über das Individuum hin ausreichen, da ist es die Freundschaft, das Verhältnis einzelner Persönlichkeiten zueinander, welche er preist, während er dem staatlichen Zusammenhange verhältnismäßig gleichgültig gegenübersteht.

§ 11. Das System des Idealismus.

Die Entstehung und Ausbildung der platonischen *Ideenlehre* ist wie einer der wirkungsvollsten und fruchtbarsten, so anderseits einer der schwierigsten und verwickeltsten Vorgänge in der gesamten Ge schichte des europäischen Denkens, und ihre Auffas sung wird noch durch die Art der literarischen Ueber lieferung erschwert. Die platonischen Dialoge zeigen die Philosophie ihres Urhebers in einer stetigen Um bildung begriffen: ihre Abfassung hat sich durch ein halbes Jahrhundert hingezogen. Da aber die Reihen folge der Entstehung der einzelnen weder überliefert noch durchweg aus äußeren Kennzeichen festzustellen ist, so müssen pragmatische Hypothesen zu Hilfe ge nommen werden. Dazu kommt weiter der künstleri sche Charakter dieser Werke, in denen Platon mit souveräner Freiheit unter der Maske der Unterredner Probleme entwickeln, Lösungen versuchen, Schwie rigkeiten herausarbeiten läßt, ohne damit für jedes Einzelne die volle Verantwortung zu übernehmen.

1. Keine Frage ist es zunächst, daß den Spring punkt des platonischen Denkens der Gegensatz zwi schen Sokrates und den Sophisten gebildet hat. Einer liebevollen und in der Hauptsache sicher sinngetreuen Darstellung der Tugendlehre des Sokrates waren Platons erste Schriften gewidmet, die freilich in ihrer

Ergebnislosigkeit zugleich eine erste Kritik daran üben: an diese Versuche schloß sich, mit zunehmen der Schärfe, aber auch mit zunehmender Verselbstän digung eigener Ansicht die Bekämpfung der sophisti schen Gesellschafts- und Wissenschaftslehre. Die pla tonische Kritik ging aber dabei im wesentlichen auch von dem sokratischen Postulat aus; sie gab die Relati vität aller Wahrnehmungserkenntnis im Sinne des Protagoras vollständig zu, aber sie fand eben darin die Unzulänglichkeit der Sophistik für eine wahrhafte Tugendlehre [226] . Das Wissen, das für die Tugend er forderlich ist, kann nicht in Meinungen bestehen, wie sie aus den wechselnden Bewegungszuständen von Subjekt und Objekt entspringen, auch nicht aus einer verständigen Ueberlegung und Rechtfertigung solcher Wahrnehmungsansichten [227] , sondern es muß eine ganz andere Quelle und ganz andere Gegenstände haben. Von der Körperwelt und ihren wechselnden Zuständen - an dieser protagoreischen Ansicht hat Platon bis zum Schluß festgehalten - gibt es keine Wissenschaft, sondern nur Wahrnehmungen und Mei nungen: den Gegenstand der Wissenschaft bildet somit eine *unkörperliche* Welt, und diese muß neben der Körperwelt ebenso selbständig vorhanden sein, wie die Erkenntnis neben der Meinung [228] .

Zum erstenmal wird damit ausdrücklich und vollbewußt die Behauptung von einer *immateriellen Wirklichkeit* aufgestellt, und es ist klar, daß sie dem ethischen Bedürfnis nach einer über alle Wahrneh mungsvorstellungen erhabenen Erkenntnis, nach einem über die Körperwelt hinausgehenden Seelenle ben entspringt. Die Annahme der Immaterialität hatte für Platon zunächst nicht den Zweck, die Erscheinun gen zu erklären, sondern vielmehr den, ein Objekt für die sittliche Erkenntnis und das sittliche Wollen zu gewähren. Darum entspringt diese idealistische Meta physik in ihrem ersten Entwurf [229] ohne jede Rück sicht auf ein Erforschen und Verstehen der Erschei nungen oder auf die dahin gerichtete Arbeit der frühe

ren Wissenschaft, und sie steht ganz auf eigenem, neuem Boden: sie ist ein *immaterieller Eleatismus* , der in den Ideen das wahre Sein sucht, ohne sich um die Welt des Geschehens zu kümmern, die er der Wahrnehmung und Meinung überläßt [230] .

Dabei ist jedoch zur Vermeinung vielfacher Miß verständnisse [231] ausdrücklich darauf hinzureisen, daß der platonische Begriff der Immaterialität (*asômaton*) sich keineswegs mit demjenigen des Gei stigen oder Seelischen deckt wie das nach moderner Vorstellungsweise leicht angenommen wird. Die ein zelnen psychischen Funktionen gehören für die plato nische Auffassung gerade so zur Welt des Werdens wie die des Leibei und der übrigen Körper, und anderseits finden in der wahren Wirklichkeit die »Ge stalten« der Körperlichkeit, die Ideen sinnlicher Ei genschaften und Verhältnisse gerade so Platz wie die jenigen der geistigen Beziehungen. Die Identifikation von Geist und Unkörperlichkeit, die Scheidung der Welt in Geist und Körper ist unplatonisch. Die un körperliche Welt, die Platon lehrte, ist noch nicht die geistige.

Aber diese unkörperliche Welt ist auch nicht bloß ein Reich logisch bestimmender Formen, für die nach einer geistreichen Deutung Lotzes [232] nicht ein Sein oder ein höheres Sein, sondern ein » *Gelten* « in An spruch genommen würde. Diese Auffassung liegt frei lich für das moderne. durch Kant bestimmte erkennt nistheoretische Denken nahe und enthält gewiß die einzige Möglichkeit, den Platonismus dauernd zu ver treten. Aber man muß sich darüber klar sein, daß es eine Umdeutung ist, die dem historischen Platonismus durchaus fern liegt. Daß das *ontôs on* eine *metaphysi sche Realität* bedeutet, hat nicht nur Platon selbst ausdrücklich ausgesprochen, nicht nur sein großer Schüler Aristoteles, dem wir doch wohl ein genaueres Verständnis als allen heutigen Interpretatoren zutrau en müssen, durch seine Darstellung und seine Pole mik bezeugt, sondern darauf beruht auch die weltge

schichtliche Bedeutung des Platonismus für das philo
sophische und, wie sich zeigen wird, das religiöse Denken des
Altertums und des Mittelalters. Die Spal
tung im Begriffe der Wirklichkeit (vgl. unten Nr. 5)
mit allen ihren Folgen für die zukünftige Metaphysik
wird nur dadurch begreiflich, und diese ganze weittra
gende Entwicklung auf ein Mißverständnis des Ari
stoteles zurückzuführen, woran das ganze Altertum
sich beteiligt haben müßte, erscheint doch als ein äu
ßerst bedenkliches Unterfangen historischer Verständ
nislosigkeit.
Vielmehr sind die Ideen für Platon das *unkörperli
che Sein, welches durch die Begriffe erkannt wird* .
Da nämlich die Begriffe, in denen Sokrates das
Wesen der Wissenschaft gefunden hatte, als solche
nicht in der wahrnehmbaren Wirklichkeit gegeben
sind, so müssen sie eine davon verschiedene, für sich
bestehende »zweite«, »andere« Wirklichkeit bilden,
und diese immaterielle Wirklichkeit verhält sich zu
der materiellen wie das Sein zum Werden, wie das
Bleibende zum Wechselnden, wie das Einfache zum
Mannigfaltigen, kurz - wie die Welt des Parmenides
zu derjenigen Heraklits. Der Gegenstand des sittli
chen Wissens, durch die allgemeinen Begriffe er
kannt, ist das wahrhaft Seiende: ethische, logische
und physische *archê* sind dasselbe. Dies ist der
Punkt, an welchem alle Fäden der früheren Philoso
phie zusammenlaufen.
2. Sollen danach die Ideen »etwas Anderes« als diewahrnehmbare Welt sein, so kann ihre Erkenntnis
durch die Begriffe auch nicht aus dem Wahrneh
mungsinhalte gefunden werden; denn sie können darin
nicht enthalten sein. Mit dieser der schärferen Tren
nung der beiden Welten entsprechenden Wendung
wird die platonische Erkenntnislehre viel rationalisti
scher als die demokritische, und sie geht damit auch
entschieden über Sokrates hinaus. Denn wenn dieser
das Allgemeine aus den Meinungen und Wahrneh
mungen der Einzelnen induktiv entwickelt, wenn er es

darin als das gemeinsam Enthaltene gefunden hatte, so faßt Platon den Prozeß der Induktion nicht in dieser analytischen Weise auf, sondern er sieht in den Wahrnehmungen nur die Veranlassungen, mit Hilfe deren sich die Seele auf die Begriffe, auf die Erkenntnis der Ideen *besinnt* .

Platon hat dies rationalistische Prinzip dahin ausgesprochen, daß die *philosophische Erkenntnis Erinnerung* sei (*anamnêsis*). An dem Beispiel des pythagoreischen Lehrsatzes zeigte er [233] , daß die mathematische Erkenntnis nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung herausgeschält wird, sondern daß diese nur die Gelegenheit darbietet, bei welcher sich die Seele an die in ihr schon vorher vorhandene, d.h. rein rational geltende Erkenntnis erinnert. Er deutet dabei darauf hin, daß die reinen mathematischen Verhältnisse in der körperlichen Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind, sondern daß ihre Vorstellung in uns nur auf Veranlassung ähnlicher Gebilde der Wahrnehmung entsteht; und er hat diese für mathematische Einsichten völlig zutreibende Beobachtung auf die Gesamtheit der wissenschaftlichen Erkenntnis ausgedehnt.

Daß nun aber diese Besinnung auf das rational Notwendige als »Erinnerung« aufgefaßt wird, hängt damit zusammen, daß Platon ebensowenig wie irgend einer seiner Vorgänger eine schöpferische, den Inhalt erzeugende Tätigkeit des Bewußtseins anerkennt. Dies ist eine allgemeine Grenze der ganzen griechischen Psychologie: der Inhalt für die Vorstellungen muß der »Seele« irgendwie gegeben sein. Sind daher die Ideen nicht in der Wahrnehmung gegeben und findet das Bewußtsein sie doch bei der Wahrnehmung in sich vor, so muß die Seele die Ideen irgendwie vorher schon *empfangen* haben. Für diese Aufnahme der Ideen aber findet Platon nur eine mythische Darstellung [234] , die Seelen haben vor dem irdischen Leben in der unkörperlichen Welt selbst die reinen Gestalten der Wirklichkeit *geschaut* , und die Wahrnehmung ähnlicher körperlicher Dinge ruft (nach dem allgemei

nen Gesetze der Assoziation und Reproduktion) [235]
die Erinnerung an jene in dem körperlichen Erdenle
ben: vergessenen Bilder zurück; daraus aber erwacht
der *philosophische Trieb, die Liebe zu den Ideen*
(*erôs*), womit die Seele sich wieder zur Erkenntnis jener wahren Wirklichkeit erhebt. Auch hier zeigt
sich, wie bei Demokrit, daß der gesamte antike Ratio
nalismus sich von dem Vorgange des Denkens eine
Vorstellung nur nach Analogie der sinnlichen, insbe
sondere der optischen Wahrnehmung machen konnte.
Was Sokrates in der Lehre von der Begriffsbildung
als Induktion bezeichnet hatte, verwandelte sich also
für Platon in eine erinnernde Intuition (*synagôgê* und
synopsis), in die Besinnung auf eine höhere und rei
nere Anschauung. Diese bezieht sich aber, der Man
nigfaltigkeit von Anlässen gemäß, auf eine Vielheit
von Ideen, und der Wissenschaft erwächst daraus die
weitere Aufgabe, auch das Verhältnis der Ideen unter
einander zu erkennen. Dies ist ein zweiter Schritt Pla
tons über Sokrates hinaus und darum besonders wich
tig, weil er zunächst zur Auffassung der *logischen*
Beziehungen zwischen den Begriffen geführt hat.
Dabei sind es hauptsächlich die Verhältnisse der Un
terordnung und Nebenordnung der Begriffe, auf wel
che Platon aufmerksam wurde: die Einteilung der
Gattungsbegriffe in ihre Arten spielte in seiner Lehre
236 eine große Rolle; auch die Vereinbarkeit oder
Unvereinbarkeit der Begriffe findet sich genauer in
Betracht gezogen [237] , und als ein methodisches Hilfs
mittel empfahl er die hypothetische Erörterung, die
einen versuchsweise aufgestellten Begriff durch Ent
wicklung aller möglichen Folgerungen auf seine Vereinbarkeit mit den bereits erkannten Begriffen
prüfen soll [238] .
Der Gesamtheit dieser logischen Operationen,
durch welche die Ideen und ihre Beziehungen zuein
ander (*koinônia*) gefunden werden sollen, hat Platon
mit dem Namen *Dialektik* bezeichnet. Was sich in
seinen Schriften darüber findet, hat durchweg metho

dologischen, aber noch keinen eigentlich logischen Charakter.

3. Die Lehre von der Erkenntnis als Erinnerung stand aber im genauesten Zusammenhange mit Platons Auffassung von dem *Verhältnis der Ideen zu der Erscheinungswelt* . Zwischen der höheren Welt der *ousia* , und der niederen Welt der *genesis* , zwischen dem Seienden und dem Werdenden fand er dasjenige Verhältnis der Aehnlichkeit, welches zwischen Urbildern (*paradeigmata*) und ihren Nachbildungen (*eidôla*) besteht. Auch hierin erweist sich ein starker Einfluß der Mathematik auf die platonische Philosophie: wie schon die Pythagoreer die Dinge als Nachahmungen der Zahlen bezeichnet hatten, so fand Platon, daß die einzelnen Dinge ihren Gattungsbegriffen immer nur bis zu einem gewissen Grade entsprechen, daß der Gattungsbegriff ein logisches Ideal ist, dem keines seiner empirischen Exemplare völlig gleich kommt. Das drückte er durch den Begriff der *Nachahmung* (*mimêsis*) aus: damit war aber zugleich festgesetzt, daß jene zweite Welt, diejenige der unkörperlichen Ideen, die höhere, wertvollere, ursprüngliche Welt sein sollte.

Doch gab diese Vorstellungsweise mehr eine Wertbestimmung als eine für die metaphysische Betrachtung brauchbare Anschauung: daher suchte Platon noch nach andern Bezeichnungen des Verhältnisses. Die logische Seite der Sache, wonach die Idee als Gattungsbegriff den einheitlichen Umfang darstellt, von dem die einzelnen Dinge nur einen Teil bedeuten, kommt in dem Ausdruck *Teilnahme* (*methexis*) zur Geltung, womit gesagt sein soll, daß das einzelne Ding an dem allgemeinen Wesen der Idee nur Teil hat; und den Wechsel dieses Teilhabens hebt der Begriff der *Gegenwärtigkeit* (*parousia*) hervor: der Gattungsbegriff ist an dem Dinge so lange gegenwärtig, als es die der Idee innewohnenden Eigenschaften besitzt. Die Ideen gehen und kommen, und indem sie sich den Dingen bald mitteilen, bald wieder entzie

hen, wechseln diese für die Wahrnehmung die den Ideen ähnlichen Eigenschaften.
Indessen war die genaue Bezeichnung dieses Verhältnisses für Platon ein Gegenstand nur sekundären Interesses: in erster Linie lag ihm daran, daß die prinzipielle Verschiedenheit der Ideenwelt von der Körperwelt und die Abhängigkeit der letzteren von der ersteren anerkannt wurde [239] . Das Wesentliche blieb ihm die Ueberzeugung, daß durch die Begriffe diejenige Erkenntnis des wahrhaft Seienden gewonnen werden konnte, deren die Tugend bedarf.
A. PEIPERS, Ontologia Platonica (Leipzig 1883).

4. Allein das logisch-metaphysische Interesse, das Platon auf die sokratische Lehre vom Wissen aufpfropfte, führte ihn auch inhaltlich weit über den Meister hinaus. Die allgemeinen Bestimmungen, welche er für das Wesen der Ideen entwickelte, trafen für sämtliche Gattungsbegriffe zu, und die immaterielle Welt bevölkerte sich daher mit den Urbildern der gesamten Erfahrungswelt. Soviel Gattungsbegriffe, so viel Ideen: auch für Platon sind der »Gestalten« unzählige. Insofern hatte die Kritik [240] recht, wenn sie sagte, Platons Ideenwelt sei die Wahrnehmungswelt, noch einmal gedacht im Begriffe.
In der Tat gibt es nach dem ersten Entwurf der platonischen Philosophie Ideen von allem nur irgend Möglichen, von Dingen, Eigenschaften und Verhältnissen, vom Guten und Schönen nicht mehr als vom Bösen und Häßlichen. Da die Idee methodologisch rein formal als Gattungsbegriff bestimmt ist, so gehört jeder beliebige Gattungsbegriff in die höhere Welt der reinen Formen: der Dialog Parmenides [241] machte nicht nur auf allerlei dialektische Schwierigkeiten aufmerksam, die in dem logischen Verhältnis der einen Idee zu ihren vielen Exemplaren stecken, sondern wies auch höhnisch genug auf alle die schmutzigen Gesellen hin, die sich in der Welt der

reinen begrifflichen Gestalten antreffen ließen. Gegen solchen Einwurf war Platons Philosophie prinzipiell wehrlos, und es findet sich in den Dialogen auch keine Andeutung darüber, daß er versucht hätte, ein bestimmtes Kriterium für die *Auswahl* denjenigen Gattungsbegriffe, welche als Ideen, als Bestandteile der höheren, unkörperlichen Welt angesehen werden sollten, anzugeben. Auch die Beispiele, die er anführt, lassen ein solches Prinzip nicht erkennen; nur scheint es, als habe er mit der Zeit immer mehr die Wertbe stimmungen (wie das Gute und Schöne), die mathe matischen Verhältnisse (Größe und Kleinheit, nume rische Bestimmtheiten etc.) und die Gattungstypen der Naturwesen hervorgehoben, bloße Beziehungsbegriffe dagegen, besonders negative Vorstellungen und Arte fakten nicht mehr zu den Ideen gerechnet [242].

5. Ebenso dunkel bleibt schließlich unsere Kennt nis von dem *systematischen Zusammenhange* und der Ordnung, welche Platon im Reiche der Ideen sta tuiert wissen wollte. So sehr er darauf drang, Koordi nation und Subordination der Begriffe festzustellen, so wenig scheint doch der Gedanke einer logisch ge ordneten Begriffspyramide, die in dem allgemeinsten, inhaltsärmsten Begriffe hätten gipfeln müssen, zur Durchführung gekommen zu sein. Einen problemati schen Versuch, eine beschränkte Anzahl (5) allge meinster Begriffe [243] aufzustellen, bietet der Dialog Sophistes [244] dar; aber diese Versuche, die auf die aristotelische Kategorienlehre zutreiben, bleiben sach lich in der Grundunterscheidung der beiden Welten stecken und haben in Platons Lehre keine weitere Ent wicklung gefunden und keine Wirkung hinterlassen. Weit bedeutsamer aber ist die sachliche Wendung, die Platon diesen Fragen durch die in Philebos wie in der Republik vorgetragene Lehre gab, daß die *Idee des Guten* die höchste, alle andern umfassende, beherr schende, verwirklichende sei. Dabei hat Platon diese Idee so wenig wie Sokrates inhaltlich definiert, son dern sie nur durch die Beziehung bestimmt, daß sie

den höchsten, *absoluten Zweckinhalt aller Wirklich keit* , der unkörperlichen wie der körperlichen, darstel len solle. Die Unterordnung der übrigen Ideen unter diese höchste ist somit nicht die logische Subordinati on des Besonderen unter das Allgemeine, sondern die *teleologische* der Mittel unter den Zweck.

Die Unfertigkeit dieser Lösung des logischen Pro blems scheint den Philosophen in der letzten Zeit sei ner Wirksamkeit, über die wir nur Andeutungen in kritischen Bemerkungen des Aristoteles [245] , sowie in den Lehren seiner nächsten Nachfolger haben, auf denunglücklichen Gedanken geführt zu haben, das Sy stem der Ideen nach der Methode der pythagoreischen Zahlenlehre zu entwickeln. Auch die Pythagoreer hat ten freilich die Absicht gehabt, die bleibenden Ord nungen der Dinge symbolisch an die Entwicklung der Zahlenreihe anzuknüpfen. Aber das war doch nur ein erster Notbehelf dafür gewesen, daß sie von der logi schen Ordnung der Begriffe noch keine Vorstellung hatten. Jetzt, so scheint es, fiel Platon darauf zurück; er bezeichnete die Idee des Guten als das *hen* , die Eins, und leitete aus ihr zunächst die Zweiheit (*dyas*) des *tauton* und des *thateron* , d.h. des Einheitlichen und des Mannigfaltigen oder des Maßes und des Un endlichen (*peras* und *apeiron* = ungrade und grade, vgl. § 4, 11) ab, um dann weiter das System der übri gen Ideen und Zahlen so anzufügen, daß sie eine Stu fenfolge des Bedingenden und des Bedingten bilden sollten. Diese unglückliche Konstruktion nahmen dann die älteren Akademiker, besonders Speusippos und Xenokrates auf, und sie verquickten die begriffli che Abstufung in phantastischer Weise mit theologi schen Lehren, indem sie nach dieser philosophischen Ordnung die Zwischenwelt der niederen Götter und der Dämonen zu gestalten versuchten. Hierin sind ihnen später Neupythagoreer und Neuplatoniker ge folgt: das philosophisch Bedeutsame jedoch war ein anderes. Durch diese Abstufung nämlich innerhalb der *ousia* , der Welt wahrer Wirklichkeit, wurde die

Spaltung im Begriffe der Wirklichkeit , welche sich aus dem Gegensatze der Wahrnehmung und des Den kens entwickelt hatte, *vervielfältigt* und damit der Dualismus wieder aufgehoben. Denn wenn dem Einen oder der Idee des Guten die höchste, absolute Reali tät, den verschiedenen Schichten der Ideenwelt aber immer um so geringerwertige Realität zugeschrieben wurde, je weiter sie in dem Zahlensystem von der Eins entfernt zu stehen kamen, so entstand daraus eine *Stufenleiter von Wirklichkeiten* , welche von der Eins herab bis zu der niedersten Wirklichkeit, derjeni gen der Körperwelt, reichte. So phantastisch dieser Gedanke sein mag, so kräftig und wirksam hat er sich in der Entwicklung des Denkens bis an die Schwelle der neueren Philosophie erwiesen: seine Macht aber steckt zweifellos überall in der Gleichsetzung von Wertbestimmungen mit den verschiedenen Schichten der Realität.

6. Während die Ideenlehre als Metaphysik in derar tige Schwierigkeiten geriet, hat sie eine überaus glückliche, einfache und durchsichtige Ausführung auf demjenigen Gebiete gefunden, welches ihren ei gentlichen Herd bildete: dem ethischen. Zur systema tischen Bearbeitung dieser Fragen jedoch bedurfte Platon einer Psychologie, einer andern freilich als die jenige war, welche in der bisherigen Wissenschaft ausnaturphilosophischen Voraussetzungen mit einzelnen Wahrnehmungen oder Meinungen zustande gekom men war. Wenn er nun demgegenüber seine Psycholo gie aus den Postulaten der Ideenlehre entwickelte, so war das freilich eine rein metaphysische Theorie, die mit jener Voraussetzung stand und fiel, zugleich aber doch vermöge des Inhalts der Ideenlehre ein erster Versuch, das Seelenleben von innen heraus und nach seiner innerlichen Bestimmtheit und Gliederung zu begreifen.

Unterstützt wurde dieser völlig neue Versuch bei Platon durch die *theologischen* Lehren, die er haupt sächlich den Kreisen der *dionysischen* Mysterien ent

nehmen konnte. Hier galt die individuelle Menschen
seele als ein Dämon, der, aus einer andern Welt in
den Leib gefahren oder gebannt, in seinem Erdenle
ben geheimnisvolle und leidenschaftliche Beziehun
gen zu seiner ursprünglichen Heimat bewahre und be
tätige. Solche theologischen Vorstellungen zog nun
der Philosoph in sein wissenschaftliches System nicht
ohne bedenkliche Schwierigkeiten herein.
Der Begriff der Seele bildete in dem Dualismus der
Ideenlehre schon an sich ein eigenes Problem [246] .
»Seele« war, wie der populären Vorstellung, so auch
für Platon der wissenschaftlichen Begriffsbestimmung
247 nach einerseits das Lebendige, dasjenige was von
selbst bewegt ist und anderes bewegt, anderseits dasjenige was
wahrnimmt, erkennt und will. Als Prin
zip des Lebens und der Bewegung gehört also die
Seele zu der niederen Welt des Werdens, und in die
ser bleibt sie, wenn sie wahrnimmt und auf die Ge
genstände der Sinne ihre Begierden richtet. Aber diese
selbe Seele wird doch durch die wahre Erkenntnis
auch der Ideen, der höheren Wirklichkeit bleibenden
Seins teilhaftig. Es muß ihr daher eine *Zwischenstel
lung* zugestanden werden: nicht die zeitlos unverän
derte Wesenheit der Ideen, aber eine den Wechsel
überdauernde Lebendigkeit, d.h. *Unsterblichkeit* .
Zum erstenmal wird hier von Platon die persönliche
Unsterblichkeit, die ihm ein Gegenstand religiöser
Ueberzeugung und ein Dogma der dionysischen My
sterien war, als philosophisches Lehrstück vorgetra
gen. Von den Beweisen, die der Phaidon dafür er
bringt, sind aus dem Geiste des Systems heraus die
zutreffendsten diejenigen, welche aus der Erkenntnis
der Ideen auf die Verwandtschaft der Seele mit der
Ewigkeit schließen; der Form des Systems entspricht
der dialektische Fehlschluß, daß die Seele, weil ihr
wesentliches Merkmal das Leben sei, nicht tot sein
könne; das verhältnismäßig haltbarste der Argumente
ist der Hinweis auf die einheitliche Substantialität,
welche die Seele in der Regierung des Leibes bewei

se.
Bei dieser Zwischenstellung muß die Seele die Züge beider Welten an sich tragen; es muß in ihrem Wesen etwas sein was der Ideenwelt, und etwas was der Wahrnehmungswelt entspricht. Das erstere ist das *Vernünftige* (*logistikon* oder *nous*), der Sitz des Wissens und der ihr entsprechenden Tugend; in dem andern aber, dem Unvernünftigen, unterschied Platon wieder zweierlei: das Edlere das der Vernunft zuneigt, und das Niedere das ihr widerstrebt. Das Edlere fand er in der affektvollen Willenskraft (*Mut* , *thymos*), das Niedere in der sinnlichen Begehrlichkeit (*Begierde* , *epithymia*). Danach sind Vernunft, Mut und Begierde die drei Betätigungsformen der Seele, die Arten (*eidê*) ihrer Zustände.
So aus ethischen Wertbestimmungen und zugleich theologischen Voraussetzungen erwachsen, werden diese psychologischen Grundbegriffe von Platon zur Darstellung des sittlichen Geschicks des Individuums verwendet: Folge zugleich und Strafe der sinnlichen Begehrlichkeit ist die Fesselung der Seele an den Leib. Platon dehnt das unsterbliche Dasein der Seele über die beiden Grenzen des irdischen Lebens gleichmäßig aus: in der Präexistenz [248] ist die Schuld zu suchen, um deren willen die Seele in die Sinnenwelt verstrickt ist; in der Postexistenz wird ihr Geschick davon abhängen, inwieweit sie sich während des Erdenlebens von der sinnlichen Begehrlichkeit frei gemacht und ihrer höheren Bestimmung, der Erkenntnis der Ideen, zugewendet hat. Insofern aber danach als letztes Ziel der Seele die Abstreifung der Sinnlichkeit erscheint so werden jene drei Tätigkeitsformen auch als Teile der Seele bezeichnet. Im Timaios schildert Platon sogar die Zusammensetzung aus diesen Teilen und behält die Unsterblichkeit nur für den vernünftigen Teil zurück.
Schon aus diesen wechselnden Bestimmungen erhellt, daß das Verhältnis dieser drei Grundformen des psychischen Lebens zu der (freilich nicht immer

gleichmäßig stark betonten) Einheitlichkeit der Seele nicht zur Klarheit gebracht ist; und ebensowenig ist es möglich, diesen aus ethischem Bedürfnis und theologischem Interesse geformten Begriffen den Sinn rein psychologischer Unterscheidungen, wie sie die spätere Zeit gemacht hat, unterzuschieben [249].

7. Jedenfalls aber folgte auf diese Weise aus der Zweiweltenlehre eine negative, weltflüchtige Moral, worin der Rückzug aus der Sinnenwelt und die Vergeistigung des Lebens als Ideale der Weisheit gepriesen wurden. Es ist nicht nur der Phaidon, der in der Schilderung vom Tode des Sokrates diese ernste Stimmung atmet, sondern auch Dialoge wie der Gorgias, der Theaetet und zum Teil die Republik, worin die gleiche ethische Ansicht vorwaltet. Aber in Platons eigener Natur war dem schweren Blute des Denkers der leichte Herzschlag des Künstlers beigesellt, und es wohnte in ihm der Zwiespalt, daß, während seine Philosophie ihn in das Reich der körperlosen Gestalten lockte, doch der ganze Zauber hellenischer Schönheit in ihm lebendig war. Zugleich aber war in der Entwicklung der Ideenlehre (vgl. unten Nr. 9) auch der Anlaß gegeben, daß Platon bei der ursprünglichen strengen Sonderung zwischen den beiden Welten des Wesens und des Werdens nicht stehen bleiben konnte, sondern zur Auffassung eines positiven Verhältnisses fortschreiten mußte, das unter den gegebenen Voraussetzungen nur in einer teleologischen Unterordnung der Erscheinungen unter die Ideen bestehen konnte. Dies machte sich auch in Platons Ethik geltend. So sehr er deshalb die aristippische Theorie, welche in der Sinnenlust das Streben des Menschen beschlossen finden wollte, von Grund aus bekämpfte, so meinte er doch, daß die Idee des Guten sich auch in der Sinnenwelt realisiere. Die Freude am Schönen, die schmerzlose, weil wunschlose Lust an der sinnlichen Nachahmung der Idee, die Entfaltung der Kenntnisse und der praktischen Kunstfertigkeit, das Verständnis der Maßbestimmungen der empirischen Wirklichkeit

und die zweckvolle Einrichtung individuellen Le
bens, - alles das galt ihm wenigstens als Vorstufen
und Anteile zu jenem höchsten Gut, das in der Er
kenntnis der Ideen und der höchsten unter ihnen, der
Idee des Guten, besteht. Im Symposion und im Philebos hat er
dieser seiner Wertung der Lebensgüter
Ausdruck gegeben.
In anderer Form hat Platon denselben Gedanken,
daß die sittliche Wertbestimmung den ganzen Um
kreis des menschlichen Lebens zu durchleuchte habe,
in der Darstellung des Systems der Tugenden zur Gel
tung gebracht, welches er in der Republik entwickelte.
Er suchte hier der in der Literatur seiner Zeit mehr
fach auftretenden Lehre von den Grundtugenden eine
systematische Unterlage zu geben, indem er zeigte,
daß jeder der Seelenteile eine bestimmte Aufgabe zu
erfüllen und damit seine Vollkommenheit zu erreichen
habe; der vernünftige Teil in der *Weisheit* (*sophia*),
der muthafte (*thymoeides*) in der *Willensenergie*
(Tapferkeit, *andria*), der begehrliche (*epithymêtikon*)
in der *Selbstbeherrschung* (Maßhalten, *sôphro*
synê), - daß aber dazu noch als Gesamttugend der
Seele das richtige Verhältnis dieser Teile, die volle
Rechtschaffenheit (Gerechtigkeit, *dikaiosynê*) hinzu
treten müsse. Der wahre Sinn aber dieser *vier Kardi*
naltugenden entwickelt sich erst auf einem höheren
Gebiete, demjenigen der Politik.
8. Die auf das Allgemeine gerichtete Tendenz der
Ideenlehre hat ihre höchste Wirkung darin entfaltet,
daß das ethische Ideal der platonischen Philosophie
nicht in der Tüchtigkeit und dem Glück des Individu
ums, sondern in der sittlichen Vollkommenheit der *Gattung* lag.
Getreu dem logischen Prinzip der Ideen
lehre ist das im ethischen Sinne wahrhaft Seiende
nicht der einzelne Mensch, sondern die Menschheit,
und ihre Erscheinung ist die organische Verbindung
der Individuen im Staat. Das ethische Ideal wird für
Platon zum politischen, und mitten in der Zeit, welche
die Auflösung des griechischen Staatslebens sah, rich

tete er den Lehren gegenüber, die nur noch das Prin zip der individuellen Glückseligkeit verkündeten, den Begriff des Staates zu allbeherrschender Hoheit auf. Er betrachtete aber den Staat wesentlich nicht von sei ten seiner empirischen Entstehung, sondern im Hin blick auf seine Aufgabe: das Ideal der Menschheit im grollen darzustellen und den Bürger zu derjenigen Tu gend zu erziehen, welche ihn wahrhaft glücklich macht. Ueberzeugt, daß sich sein Entwurf, nötigen falls mit Gewalt, in Wirklichkeit umsetzen lasse, ver wob er darin nicht nur Züge aus dem bestehenden griechischen Staatsleben, die er billigte, insbesondere diejenigen der aristokratischen, dorischen Verfassun gen, sondern auch alle die Ideale, deren Erfüllung er von der rechten Gestaltung des öffentlichen Lebens erhoffte.

K. F. HERMANN (Ges. Abhandlungen 122 ff.). - E. ZELLER (Vorträge und Ahhandlungen I 62 ff.).

Soll der *Idealstaat* den Menschen im großen dar stellen, so muß er aus den drei Teilen bestehen, die den drei Teilen der Seele entspringen: dem *Lehrstand* , dem *Wehrstand* , dem *Nährstand* . Dem ersteren al lein, dem Stande der Gebildeten (*philosophoi*), kommt es zu, den Staat zu lenken und zu regieren [250] (*archontes*), die Gesetze zu geben und ihre Befolgung zu überwachen: seine Tugend ist die Weisheit, die Einsicht dessen, was dem Ganzen frommt, was der sittliche Zweck des Ganzen erfordert. Ihn zu unter stützen, ist der zweite Stand da, derjenige der Beam ten (*epikouroi* ; Wächter, *phylakes*), der in der Auf rechterhaltung der Staatsordnung nach innen und außen die Tugend unerschrockener Pflichterfüllung (*andria*) zu bewähren hat. Der großen Masse des Volkes aber, den Bauern und Handwerkern (*geôrgoi kai dêmiourgoi*), die für die Beschaffung der äußeren Mittel des Staates durch Arbeit und Erwerb [251] zu sorgen haben, ziemt der Gehorsam, der die Begierden im Zaume hält, die Selbstbeherrschung (*sôphrosynê*).

Erst wenn so jeder der Stände das Seine tut und das Seine erhält, entspricht das Staatswesen dem Ideal der Gerechtigkeit (*dikaiosynê*).
Der Grundgedanke des Ganzen ist der, daß das ein heitliche Leben, das allein einen Staat stark und lei stungsfähig macht, nur in der *Einheit der Gesinnung* seiner Bürger begründet sein kann: diese ist aber nachsokratisch-platonischer Ueberzeugung nur durch die unbedingte Herrschaft einer Lehre, d.h. der Wissen schaft, möglich. Vor dieser höchsten Anforderung müssen alle persönlichen Interessen schweigen, und aus dieser Gesinnung heraus will Platon die individu elle Freiheit der Vollbürger auf das äußerste be schränkt wissen. Das Staatsideal der Politeia wird da durch ein im Dienste einer wissenschaftlichen Lehre stehender Militärstaat.
Das Prinzip der *Aristokratie der Bildung* , welches für das platonische Staatsideal maßgebend ist, kommt aber vor allem darin zu Tage, daß für die große Masse des dritten Standes nur die gewohnheitsmäßige Tüchtigkeit des praktischen Lebens in Anspruch ge nommen, diese aber auch für ausreichend befunden wird, während die Erziehung, welche der Staat, um die Bürger zu seinen Zwecken zu bilden, selbst in die Hand zu nehmen Recht und Pflicht hat, sich nur den beiden andern Ständen zuwendet. Mit einer von der Geburt an bis in späte Jahre sich immer wiederholen den Auslese soll die Regierung schichtenweise die beiden oberen Stände sich fortwährend erneuern las sen; und damit diesen eigentlichen Organen der Ge samtheit kein individuelles Interesse in der Erfüllung ihrer Aufgabe hemmend bleibe, so sollen sie auf das Familienleben und auf den Privatbesitz verzichten. Für sie gilt Staatserziehung, Familienlosigkeit, Lebens- und Gütergemeinschaft. Wer den Zwecken des Ganzen, der sittlichen Erziehung des Volkes leben soll, den dürfen keine persönlichen Interessen an das einzelne binden. Auf diesen Gedanken, der in dem Priesterstaat der mittelalterlichen Hierarchie

seine historische Verwirklichung gefunden hat, be
schränkt sich, was man von Kommunismus. Weiber
gemeinschaft etc. in der platonischen Lehre entdeckt
haben will [252] . Der große Idealist führt den Gedan
ken, daß der Zweck des Menschenlebens in der sittli
chen Erziehung bestehe und daß die ganze Organisati
on des gemeinsamen Daseins nur für diesen Zweck
eingerichtet sein müsse, bis in die äußersten Konse
quenzen durch [253] .
Platon hat den Idealstaat der Politeia nicht bloß
als einem theoretischen Entwurf, sondern als einen
ernsthaft gemeinten Reformvorschlag gedacht: er
wollte den Schaden der demokratischen und indu
striellen Entwicklung, welche die griechischen
Städte, insbesondere Athen genommen hatten, mit
politischem und sozialem Idealismus entgegentre
ten. Der reaktionäre Zug der diesem Bestreben an
haftet kommt ganz besonders stark in dem Werke
seines Alters, den von ihm selbst nicht mehr end
gültig redigierten *Nomoi* zu Tage. Hier erscheint
als der »zweit- und drittbeste«, leichter zu verwirk
lichende Verfassungsentwurf das Bild eines kleinen Agrarstaates, in welchem die gesamten Lebensver
hältnisse der Bürger bis ins einzelne hinein unter
der strengen Zucht einer vom religiösen Geiste be
herrschten Sittenpolizei stehen sollen.

9. Mit diesen ethischen und politischen Lehren war
nun ein neues und das dem Geiste des platonischen
Systems am vollkommensten entsprechende Verhält
nis zwischen der Ideenwelt und der Erscheinungswelt
gefunden: die Idee des Guten erwies sich als die Auf
gabe, als der Zweck (*telos*), den die Erscheinung der
menschlichen Lebensgemeinschaft zu erfüllen hat.
Diese Einsicht ist für die endgültige Gestaltung von
Platons metaphysischem System entscheidend gewor
den.
Denn in ihrem ersten Entwurf war die Ideenlehre
zur Erklärung der empirischen Wirklichkeit gerade so

unfähig gewesen, wie die eleatische Seinslehre. Durch die Gattungsbegriffe sollte die absolute Wirklichkeit 254 erkannt werden, die rein für sich, einfach und ver änderungslos, unentstanden und unvergänglich eine Welt für sich bildet und als unkörperlich von der Welt des Entstehens völlig getrennt ist. Sie war daher (wie in dem Dialog Sophistes [255] mit scharfsinniger Polemik gegen jene Phase der Ideenlehre nachgewie sen wurde), weil sie alle Bewegung und Veränderung von sich ausschloß, kein Prinzip der Bewegung und ergab deshalb keine Erklärung der Tatsachen.

So wenig aber Platons Interesse darauf gerichtet gewesen sein mochte, - der Begriff der Idee als des wahren Seins verlangte schließlich doch, daß die Er scheinung nicht nur als etwas Anderes, etwas Nachah mendes, etwas Teilhabendes, sondern als etwas Ab hängiges betrachtet, daß die *Idee als Ursache des Geschehens* (*aitia*) angesehen wurde. Was aber selbst absolut unveränderlich, unbeweglich ist und jede be sondere Funktion von sich ausschließt, das kann nicht im mechanischen Sinne, sondern nur so Ursache sein, daß es den Zweck darstellt, um dessenwillen das Ge schehen stattfindet. Hiermit erst ist das Verhältnis zwischen den beiden Welten des Wesens und des Werdens (*ousia* und *genesis*) völlig bestimmt, es ist nicht mehr bloß negativ wie in dem ersten Entwurf der platonischen Lehre, sondern hat einen positiven Sinn bekommen: alles Geschehen ist um der Idee wil len da [256] , die Idee ist die *Zweckursache* der Erschei nungen.

Diese Begründung der *teleologischen Metaphysik* hat Platon im Philebos und in den mittleren Büchern der Republik gegeben, und es schließt sich daran so gleich eine weitere Zuspitzung: als die Zweckursache alles Geschehens wird zwar die gesamte Ideenwelt, im besonderen aber die oberste Idee eingeführt, der ja alle übrigen sich in demselben Sinne als Mittel unterordneten, die *Idee des Guten* , und diese wird dann als die *Weltvernunft* (*nous*) oder als die *Gottheit*

bezeichnet [257] .
Neben diesem anaxagoreischen Motiv erweist sich jedoch in der späteren Gestalt der Ideenlehre immer mehr auch das pythagoreische wichtig, wonach auf die Unvollkommenheit der Erscheinung dem wahren Sein gegenüber hingewiesen wurde. Diese Unzuläng lichkeit aber konnte aus dem Sein selbst nicht abge leitet werden, und mit einer ähnlichen Konsequenz, wie diejenige gewesen war, mit der Leukipp, um Viel heit und Bewegung zu begreifen, neben dem Sein des Parmenides auch das Nichtseiende als »wirklich«, als seiend anerkannt hatte, sah sich nun Platon genötigt, zur Erklärung der Erscheinungen und der Unangemes senheit, welche sie zu den Ideen zeigen, neben der Welt des Seins oder der Ursache, der Ideenwelt und der Idee des Guten, noch eine *Nebenursache* (*xynaition*) in dem *Nichtseienden* anzunehmen. Ja, der Parallelismus dieser Gedankengänge ging so weit, daß diese nicht-seiende Nebenursache (*to mê on*) für Platon ganz dasselbe ist, wie für Leukipp und Philo laos: *der leere Raum* [258] Der Raum also war für Pla ton das »Nichts«, aus dem, um der Idee des Guten, der Gottheit, willen die Erscheinungswelt gestaltet wird. Diese Gestaltung aber besteht in der mathemati schen Formung. Daher lehrte Platon im Philebos, die Welt der Wahrnehmung sei eine »Mischung« aus dem »Unbegrenzten« (*apeiron*) und der »Begrenzung« (*peras*), d.h. aus dem Raume und den mathematischen Formen [259] , und die Ursache dieser Mischung, das höchste, göttliche Weltprinzip, sei die Idee des Guten. Um der Ideenwelt ähnlich zu werden, nimmt der Raum die mathematische Formung an, und so entsteht die Sinnenwelt.
Die große Bedeutung, die in der Entwicklung des platonischen Denkens von Anfang an die Mathematik besessen hatte, findet so schließlich ihren metaphysi schen Ausdruck. Die mathematischen Gebilde sind das Zwischenglied, vermöge dessen der nicht-seiende leere Raum die reinen »Gestalten« der Ideenwelt in

den Erscheinungen nachzuahmen vermag. Die mathe
matische Erkenntnis (*dianoia*) betrifft daher ebenso
wie die rein philosophische (*epistêmê*) ein bleibend
Seiendes (*ousia*) und wird darum mit dieser als ratio
nale Erkenntnis (*noêsis*) zusammengefaßt und der Er
kenntnis der Erscheinungen (*doxa*) gegenübergestellt;
aber sie nimmt deshalb in dem Erziehungssystem der
Republik auch nur die Stellung einer letzten Vorberei
tung auf die Weisheit der »Herrscher« ein.

10. Damit nun waren die metaphysischen Vorberei
tungen dafür gegeben, daß Platon schließlich im Ti
maios eine *naturphilosophische Skizze* entwerfen
konnte, für welche er dann freilich, seinem erkenntnistheoretischen Prinzip getreu, nicht den
Wert der Gewißheit, sondern nur denjenigen der
Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen durfte [260] .
Außerstande nämlich, diese Erklärung des Gesche
hens aus dem Weltzweck dialektisch durchzuführen
und begrifflich festzustellen, gab Platon nur in mythi
scher Form eine Darstellung seiner *teleologischen
Naturansicht* , die nicht mehr rein philosophischen,
sondern wesentlich theologischen Charakters ist.
Dabei stellt er sich jedoch mit aller Schärfe der *me
chanischen Naturerklärung gegenüber* , und wie er
diese darstellt, so kann Platon kaum etwas anderes als
die Lehre Demokrits damit im Auge gehabt haben.
Der Theorie nämlich, die aus »zufälligem« (soll hei
ßen absichtslosem) Zusammentreffen des »ordnungs
los Bewegten« hie und da allerlei Welten entstehen
und wieder vergehen läßt, stellt er die seinige entge
gen, daß es nur diesen einen, einheitlichen und der Art
nach einzigen, vollkommensten und schönsten Kos
mos gebe und daß dessen Ursprung nur auf eine
zwecktätige Vernunft zurückgeführt werden könne.
Wenn man sich also über diesen Ursprung eine An
sicht bilden will, so muß man den Grund der Erschei
nungswelt in ihrem Zweckverhältnis zu den Ideen su
chen. Dies Verhältnis drückte Platon durch die Vor
stellung eines » *weltbildenden Gottes«* (*dêmiourgos* ,

Demiurg) aus, der »im Hinblick auf die Ideen« das Nichtseiende, den Raum geformt habe. Der letztere wird dabei als die unbestimmte Bildsamkeit bezeichnet, die alle Körperformen in sich aufnimmt (*dexamenê*), aber zugleich doch den Grund dafür bildet, daß die Ideen in ihm keine rechte Darstellung finden. Die Gegenwirkung der Mitursache oder der einzelnen Mitursachen bezeichnet Platon als die *mechanische Notwendigkeit* (*anankê*): er nimmt also den demokritischen Begriff als einzelnes Moment in seine Physik mit auf, um daraus dasjenige zu erklären, was sich nicht teleologisch begreifen läßt. Göttliche Zwecktätigkeit und Naturnotwendigkeit werden als Erklärungsprinzipien einerseits für das Vollkommene, anderseits für das Unvollkommene der Erscheinungswelt einander gegenübergestellt. Der ethische Dualismus überträgt sich aus der Metaphysik in die physikalische Ansicht.

Der charakteristische Grundgedanke der platonischen Physik ist nun der atomistischen gegenüber der, daß, während Demokrit die Gesamtbewegungen als mechanische Resultanten aus den ursprünglichen Bewegungszuständen der einzelnen Atome auffaßte, Platon umgekehrt die *in sich geordnete Gesamtbewegung des Weltalls* als das einheitlich Ursprüngliche betrachtete und alles Einzelgeschehen aus diesem zweckvoll bestimmten Ganzen ableitete. Aus diesem Gedanken entsprang die wunderliche Konstruktion des Begriffs der *Weltseele* , die Platon als das einheitliche Prinzip aller Bewegungen, damit aber auch aller Formbestimmungen und zugleich aller Wahrnehmungs- und Vorstellungstätigkeiten in der Welt bezeichnete [261] . In phantastisch dunkler Darstellung trug er als die mathematische »Einteilung« dieser Weltseele seine astronomische Ansicht vor, welche sich im ganzen an diejenige der jüngeren Pythagoreer anschloß, aber durch die Annahme des Stillstandes der Erde dahinter zurückblieb. Das Hauptkriterium dieser Einteilung war der Unterschied zwischen dem,

was sich gleich bleibt (*tauton*), und dem, was sich ändert (*thateron*), ein Gegensatz, worin man leicht den pythagoreischen der vollkommenen Gestirnwelt und der unvollkommenen terrestrischen Welt wiederer kennt.
Eine ähnliche Fortbildung der pythagoreischen Lehre enthält der platonische Timaios hinsichtlich der rein mathematischen Konstruktion der Körperwelt. Auch hier werden die vier Elemente nach den einfachen, regelmäßigen stereometrischen Figuren charakterisiert (vgl. § 4, 11), dabei aber ausdrücklich gelehrt, daß sie *aus Dreiecksflächen bestehen* , und zwar rechtwinkligen, die teils gleichschenklig, teils so gestaltet seien, daß die kleinere Kathete die Hälfte der Hypotenuse darstellt. Aus solchen rechtwinkligen Dreiecken lassen sich die *Begrenzungsflächen* jener stereometrischen Formen, Tetraeder, Kubus etc., zusammengesetzt denken, und die Zusammensetzung dieser Begrenzungsflächen wollte Platon als das Wesen der Raumerfüllung, d.h. der Dichtigkeit der Körper angesehen haben. Indem so der physikalische Körper als ein rein mathematisches Gebilde aufgefaßt wurde, kam auch in der Physik jener metaphysische Gedanke des Philebos zum Durchbruch, daß die Erscheinungswelt eine den Ideen nachgebildete Raumbegrenzung sei [262] .

§ 12. Die aristotelische Logik.

F. KAMPE, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (Leipzig 1870). R. EUCKEN, Die Methode der aristotelischen Forschung (Berlin 1872).

Die Breite der Anlage, die in den Systemen der beiden großen Gegenfüßler Demokrit und Platon hervortritt und mit der schulmäßigen Ausbildung der Lehren zusammenhängt, machte nicht nur eine Teilung der Arbeit, sondern auch eine Sonderung der Probleme

unerläßlich. Die Titel von Demokrits Schriften lassen vermuten, daß er auch in dieser Hinsicht klar und be stimmt verfahren ist. Platon freilich faßte die schrift stellerische Tätigkeit wesentlich unter dem Gesichts punkte des Künstlers auf; aber die trennende Disposi tion der Probleme, die wir in seinen Dialogen vermis sen, hat seiner Lehrtätigkeit offenbar nicht gefehlt. In seiner Schule ist die Einteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik herrschend gewesen. Wenn dabei unter Dialektik wesentlich die Ideen lehre in ihrer metaphysischen Ausbildung zu verste hen ist, so hat *Aristoteles* den großen Fortschritt ge macht, daß er der sachlichen Untersuchung auf allen drei Gebieten eine Unterweisung über das *Wesen der Wissenschaft* , eine Lehre von den Formen und Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens voraus
schickte. Schon bei den Sophisten und Sokrates hatte die Besinnung darauf begonnen, worin eigentlich die wissenschaftliche Tätigkeit bestehe, und die ge schärfte Aufmerksamkeit auf die inneren Vorgänge hatte es dem abstrahierenden Denken ermöglicht, die allgemeinen Formen des Denkprozesses selbst von den jeweiligen Inhalten, auf die er sie bezieht, abzulö sen. Alle diese Ansätze und Versuche - denn darüber hinaus war es auch bei Platon nicht gekommen - hat nun Aristoteles in seiner Logik zusammengefaßt und zu einem System vollendet, in welchem wir die reife Selbsterkenntnis der griechischen Wissenschaft zu sehen haben.

1. Der nächste Zweck der aristotelischen Logik ist nach den ausdrücklichen Erklärungen des Philoso phen durchaus *methodologisch* . Es soll der Weg ge zeigt werden, auf dem überall das Ziel wissenschaftli cher Erkenntnis erreicht werden kann. Wie in der Rhetorik die Kunst des Ueberredens, so wird in der Logik die Kunst des wissenschaftlichen Forschens, Erkennens und Beweisens gelehrt. Deshalb hat Ari stoteles die Logik, die seine größte Schöpfung war, unter den philosophischen Disziplinen selbst nicht

aufgezählt, sondern sie im Zusammenhange seiner Vorträge als Propädeutik behandelt, und deshalb hat seine Schule diese Lehre als das allgemeine Werkzeug (*organon*) für alle wissenschaftliche Arbeit betrachtet.

Aber diese Vorbereitung selbst ist nun von Aristoteles schon zu einer Wissenschaft gemacht worden; statt der Aufstellung einzelner praktisch verwertbarer Regeln, wie es wohl bei den Sophisten der Fall gewesen sein mag, statt der allgemeinen Fixierung eines Prinzips, welche das Verdienst des Sokrates gewesen war, bietet er eine allseitige Durchforschung der Denktätigkeit, eine umfassende Untersuchung ihrer gesetzmäßigen Formen. Er erfüllt die methodologische Aufgabe durch die *formale Logik* .

Dabei jedoch erweist sich, daß die Erkenntnis der Formen des richtigen Denkens nur aus dem Verständnis seiner Aufgaben gewonnen, diese Aufgabe aber wiederum nur aus einer bestimmten Vorstellung von dem allgemeinen Verhältnis des Erkennens zu seinem Gegenstande entwickelt werden kann. So hängt die aristotelische Logik auf das engste mit der metaphysischen Voraussetzung zusammen, die auch seiner Bearbeitung der übrigen Disziplinen zu Grunde gelegen hat: sie ist ihrem Prinzip nach durchaus *erkenntnistheoretisch* .

2. Damit aber wurzelt sie in der sokratisch-platonischen Ideenlehre. Das wahrhaft Seiende ist das *Allgemeine* , und seine Erkenntnis ist der *Begriff* . In dieser Hinsicht ist Aristoteles immer Platoniker geblieben. Was er an seinem großen Vorgänger bekämpfte [263] , war nur die *eleatische Beziehungslosigkeit* , die Jener zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen Ideen und Erscheinungen, zwischen Begriffen und Wahrnehmungen angenommen und trotz aller Bemühungen auch in der späteren Phase seiner Lehre nicht überwunden hatte. Auch als die Zweckursache des Geschehens blieben die Ideen eine Welt für sich neben (*para*) den Er

scheinungen. Dies Auseinanderreißen (*chôrizein*) des Wesens und der Erscheinung, des Seins und des Wer dens ist neben den einzelnen dialektischen Einwän den [264] der Gegenstand des Hauptvorwurfs, den Ari stoteles gegen die Ideenlehre erhebt. Wenn Platon aus dem Allgemeinen das der Begriff erkennt, und dem Besonderen das wahrgenommen wird, zwei verschie dene Welten gemacht hatte, so ist das ganze Bestre ben des Aristoteles darauf gerichtet, diese Spaltung im Begriffe der Wirklichkeit wieder aufzuheben, und zwischen Idee und Erscheinung diejenige Beziehung aufzufinden, welche die begriffliche Erkenntnis zur Erklärung des Wahrgenommenen befähigt.

Daraus erwächst für die Logik vor allem die Auf gabe, das rechte *Verhältnis zwischen dem Allgemei nen und dem Besonderen* zu erkennen, und deshalb steht diese schon von Sokrates erkannte Grundform des begrifflichen Denkens im Mittelpunkte der aristotelischen Logik. Zu demselben Prinzip gelangte aber der Philosoph auch noch auf einem andern Wege. Wenn er irgend welche Vorarbeiten für seine Theorie der Wissenschaft vorgefunden hat, so bestan den sie in den Ueberlegungen der Sophisten über die (zunächst rhetorische) Kunst des *Beweisens* und Wi derlegens. Fragte aber nun Aristoteles, wie man wis senschaftlich, d.h. in allgemeingültiger, auf die wahre Erkenntnis gerichteter Weise etwas beweisen könne, so fand er, daß dies nur in der *Ableitung des Beson deren aus dem Allgemeinen* bestehen kann. Wissen schaftlich beweisen, heißt die Gründe für die Geltung des Behaupteten angeben, und diese sind nur in dem Allgemeineren zu finden, dem das Einzelne unterstellt ist: das hatte Sokrates verlangt.

Hieraus ergab sich nun die eigentümliche Verwick lung, welche den aristotelischen Begriff der Wissen schaft ausmacht. Das Allgemeine, die Idee, ist als das wahrhafte Sein die *Ursache* des Geschehens, dasjeni ge also, woraus und wodurch das wahrgenommene Einzelne *begriffen* oder *erklärt* werden soll. Die Wis

senschaft hat darzustellen, wie aus dem begrifflich erkannten Allgemeinen das wahrgenommene Einzelne *folgt* . Das Allgemeine ist aber anderseits im Denken der *Grund* , durch welchen und aus welchem das Besondere *bewiesen* wird. Danach ist das Begreifen und das Beweisen dasselbe: *Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen* .

In dem Begriffe der Ableitung (*apodeixis* , *Deduktion*) konzentriert sich somit die Wissenschaftstheorie des Aristoteles: die wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen aus dem wahrhaften Sein ist derselbe logische Prozeß wie das wissenschaftliche Beweisen, nämlich die Ableitung des in der Wahrnehmung Gegebenen aus seinem allgemeinen Grunde. Erklären und Beweisen werden deshalb mit demselben Worte »Ableitung« bezeichnet, und der rechte Beweis ist derjenige, welcher zum Beweisgrund die wirkliche, allgemeine Ursache des zu Beweisenden nimmt [265] .

Die Aufgabe der Wissenschaft ist also, die *logische Notwendigkeit* aufzuzeigen, mit der, wie die besonderen Erscheinungen aus den allgemeinen Ursachen, so auch die besonderen Einsichten (der Wahrnehmung) aus den allgemeinen Einsichten (der Begriffe) folgen. Diese aus den metaphysischen Voraussetzungen entwickelte Bestimmung der Aufgabe der Wissenschaft hat jedoch im Fortgange der Untersuchungen eine wesentliche Veränderung erfahren.

3. Die nächste Aufgabe der Logik ist hiernach die genauere Feststellung darüber, was eigentlich *Ableitung* , d.h. einerseits *Beweis* , anderseits *Erklärung* ist, oder die Darstellung derjenigen Formen, in denen das Denken die *Abhängigkeit des Besonderen vom Allgemeinen* erkennt. Diese Theorie hat Aristoteles in der *Analytik* gegeben, dem logischen Grundwerke, das mit systematischem Aufbau im ersten Teil vom Schluß, im zweiten vom Ableiten, Beweisen und Begreifen handelt. Denn bei der Zerlegung der Denktätigkeiten aus denen alles Ableiten besteht, ergibt sich als einfache Grundform die Ableitung eines Satzes,

einer Behauptung aus andern, d.h. der *Schluß* (*syllogismos*).
Die *Syllogistik* [266] (Schlußlehre) ist damit der Kernpunkt der aristotelischen Logik geworden: auf sie ist alles zugespitzt, was er (wie es scheint nur in allgemeinsten Zügen) über die dem Schluß zu Grunde liegenden Denkformen gelehrt hat; aus ihr ergeben sich alle Gesichtspunkte seiner Methodologie.
Die Hauptsätze dieser Lehre, welche den Grund stock der traditionellen Logik bis auf den heutigen Tag bilden, sind folgende. Der Schluß ist die Ablei tung eines Urteils aus zwei andern. Da in einem Urteil ein Begriff (das Prädikat) von einem andern Begriffe (dem Subjekt) ausgesagt wird, so kann diese Aussage nur begründet werden, indem die zu beweisende Ver bindung zwischen beiden durch einen dritten Begriff, den Mittelbegriff (*meson* , *medius terminus*) vermittelt wird. Dieser dritte Begriff muß also mit den beiden andern in irgend welchen Beziehungen stehen, und diese müssen in zwei Urteilen ausgedrückt sein, wel che die Prämissen (*protaseis*) des Schlusses heißen. Das Schließen besteht in dem Denkprozeß, der aus den Verhältnissen, worin sich ein und derselbe Be griff (der Mittelbegriff) zu zwei andern Begriffen be findet, das Verhältnis dieser beiden Begriffe zueinan der ausfindig macht.
Von den zwischen Begriffen möglichen Verhältnis sen ist es nun aber nur eins, worauf, ihren allgemei nen Voraussetzungen gemäß, die aristotelische Syllo gistik ihr Augenmerk gerichtet hat: das Verhältnis der *Unterordnung* des Besonderen unter das Allgemeine. Es handelt sich für diese Theorie immer nur darum, ob der eine Begriff (das Subjekt) dem andern (dem Prädikat) untergeordnet werden soll oder nicht [267] ,
Die Syllogistik hat es nur mit der Erkenntnis derjeni gen Denkformen zu tun, nach denen mit Hilfe eines Zwischenbegriffs entschieden werden soll, ob eine *Unterordnung eines Begriffs unter einen andern stattfindet oder nicht* . Diese Frage hat Aristoteles in

geradezu erschöpfender Weise gelöst: darin besteht der bleibende Wert seiner Syllogistik, aber auch die Grenze ihrer Bedeutung.

Dementsprechend hat denn auch Aristoteles in sei ner *Theorie* des *Urteils* wesentlich nur die beiden Momente behandelt, die für diesen Zweck in Betracht kommen: erstens die *Quantität* , welche das Maß der Unterordnung des Subjekts unter das Prädikat dem Umfange nach bestimmt und die Unterschiede des generellen, partikulären und singulären Urteils ergibt, und zweitens die *Qualität* , wonach die Unterordnung entweder behauptet oder verneint zwischen den Um fängen beider Begriffe also das Verhältnis entweder der Verbundenheit oder der Trennung *ausgesagt* wird.

Darum bestimmen sich nun auch die Arten (*schêmata* , Figuren) der Schlüsse wesentlich nach der Art und Weise, wie die Unterordnungsverhältnisse der Begriffe, in den Prämissen gegeben, die im Schluß satz gesuchte Unterordnung bestimmen. Dies Verhält nis kommt äußerlich durch die Stellung des Mittelbe griffs in den beiden Prämissen zum Ausdruck, indem er entweder einmal Prädikat und einmal Subjekt oder beidemal Prädikat oder beidemal Subjekt ist. Als die wertvollste und ursprünglichste dieser drei Figuren aber bezeichnete Aristoteles folgerichtig die erste, weil in ihr das Prinzip der Unterordnung rein und klar zum Ausdruck kommt, indem das Subjekt des Schluß satzes dem Mittelbegriff und mit diesem, weil es in seinen Umfang fällt, dem Prädikat untergeordnet wird [268] .

4. War aber das Schließen und damit das Ableiten, Beweisen und Erklären in der angegebenen Weise be stimmt, so ergab sich, daß durch diese der Wissen schaft wesentliche Tätigkeit nur immer Sätze von ge ringerer Allgemeinheit aus solchen höherer Allgemeinheit abgeleitet, d.h. daß durch das Schlie ßen aus den Prämissen niemals gleich Allgemeines, geschweige denn Allgemeineres begründet werden

kann. Die eigentümliche Gebundenheit der antiken Vorstellung vom Wesen des Denkens, wonach es nur Gegebenes auffassen und auseinanderlegen, aber nicht Neues erzeugen kann, kommt auch in dieser Bestim mung der aristotelischen Logik zur Geltung. Daraus folgt aber unmittelbar, daß die ableitende, beweisende und erklärende Wissenschaft zwar im einzelnen das, was im Syllogismus als Prämisse gedient hatte, wie der als Schlußsatz eines noch allgemeineren Syllogis mus abzuleiten vermochte, aber schließlich doch von Prämissen ausgehen mußte, die selbst keines Ablei tens, Beweisens und Begreifens, keiner Zurückfüh rung auf Mittelbegriffe mehr fähig sind, und deren Wahrheit daher *unmittelbar* (*amesa*), unableitbar, un beweisbar und unbegreiflich ist. Alles Ableiten bedarf eines Ursprünglichen, alles Beweisen eines unbeweis baren Grundes, alles Erklären eines unerklärlich Ge gebenen.

Die apodeiktische, beweisende und erklärende Tä tigkeit der Wissenschaft hat also eine Grenze: die letzten Gründe des Beweisens sind nicht zu beweisen; die letzten Ursachen des Erklärens sind nicht zu erklä ren. Soll daher die Wissenschaft ihre Aufgabe erfül len, die im Erklären des Besonderen durch das Allgemeine besteht, so muß sie vorerst von dem Be sonderen aus bis zu demjenigen Allgemeinen vordrin gen, bei dem sich das Beweisen und Erklären von selbst verbietet, weil es, unmittelbar gewiß, sich als unableitbar und unbeweisbar geltend macht. Dem Ab leiten also, Beweisen und Erklären, worin die letzte Aufgabe der Wissenschaft besteht muß das Aufsu chen der Ausgangspunkte der Ableitung, der letzten Beweisgründe und der höchsten Erklärungsprinzipien vorausgehen. Die darauf gerichtete Tätigkeit des Den kens nennt Aristoteles *Dialektik* , und ihre Grundsätze hat er in der *Topik* niedergelegt.

Diesem *Aufsuchen der Gründe* wohnt, der Natur der Sache nach, nicht die gleiche »apodiktische« Ge wißheit bei, wie dem Ableiten der Folgen aus den ein

mal festgestellten Gründen. Das Forschen geht von dem in der Wahrnehmung gegebenen Besonderen und von den in der gewöhnlichen Ansicht umlaufenden Vorstellungen (*endoxon*) aus, um das Allgemeine zu finden, aus dem dann das Besondere bewiesen und er klärt werden kann. Die *Forschung* also geht den um gekehrten Weg wie die Ableitung: diese ist deduktiv, Jene induktiv, *epagogisch* . Diese geht beweisend und erklärend vom Allgemeinen zum Besonderen, jene su chend und probierend vom Besonderen zum Allge meinen [269] . Nur die fertige Wissenschaft ist apodik tisch: die werdende ist epagogisch. Bei allen diesen Untersuchungen und den darin auf
tretenden Gegensätzen handelt es sich für Aristoteles zwar meist um die Urteile, aber im Zusammenhange damit doch auch um die *Begriffe* . Wie ein Urteil be wiesen, abgeleitet wird, indem es vermöge des Mittel begriffs aus allgemeineren Urteilen erschlossen wird, so wird ein *Begriff abgeleitet* , indem er aus einem all gemeineren der nächst höheren Gattung, (*genos* , *genus*) durch Hinzufügung eines besonderen Merk males (*diaphora* , *differentia specifica*) gebildet wird: diese Ableitung des Begriffs ist die *Definition* (*horismos*). Wie aber die Ableitung der Satze schließ lich allgemeinste Prämissen voraussetzt, die nicht mehr bewiesen werden können, so geht auch die Defi nition der niederen Begriffe zuletzt auf allgemeinste Begriffe zurück, die sich jeder Ableitung und Erklä rung entziehen: auch diese Begriffe müssen, wie die höchsten Prämissen des Beweisens, epagogisch ge sucht [270] werden; und es scheint, als habe Aristoteles jene allgemeinsten Sätze für die Erläuterungen dieser allgemeinsten Begriffe angesehen.

5. Unter den Lehrbüchern, die Aristoteles hinterlas sen hat, sind die beiden logischen Hauptschriften, die Analytik und die Topik, die bei weitem am meisten dem Abschluß nahe gebrachten [271] : daraus mag sich erklären, daß die logischen Anforderungen, welche der Philosoph an die Wissenschaft stellte, so klar und sicher

entwickelt sind, daß aber die vorliegende Aus
führung seines Systems die danach zu stellenden Er
wartungen nur in geringerem Maße erfüllt.
Offenbar nämlich sollte hiernach eine sichere An
gabe darüber gemacht werden können, was nun der
Philosoph für jene unmittelbar gewissen, höchsten
Sätze oder Begriffe erklärt habe, die das Resultat der
Forschung und der Ausgangspunkt des Beweisens
und Erklärens sein sollen. Wer aber danach fragt,
sieht sich der Lehre des Aristoteles gegenüber in gro
ßer Verlegenheit. Von allgemeinen Sätzen ist es nur
ein einziges Prinzip, der *Satz vom Widerspruch* [272] ,
den Aristoteles teils in der rein logischen Fassung,
daß Bejahung und Verneinung derselben Begriffsver
knüpfung sich gegenseitig ausschließen, teils mit der
metaphysisch-erkenntnistheoretischen Wendung, daß
ein Ding nicht dasselbe sein und auch nicht sein
könne, als einen unbeweisbaren Obersatz für alle Be
weise hingestellt hat: daneben aber macht er lieber
darauf aufmerksam, daß jedes Gebiet des Erkennens
seine eigenen letzten Voraussetzungen habe, ohne je
doch sie näher anzugeben.
Sucht man aber nach den obersten Begriffen, so hat
man - - abgesehen von dem auch hier statthaften
Verweis auf die Besonderheit der einzelnen Diszipli
nen - die von Aristoteles nicht entschiedene Wahl
zwischen den vier »Prinzipien« (*archai*) der Metaphysik und den
»Kategorien«, welche als die
Grundformen der Aussage über das Seiende bezeich
net werden. In beiden Fällen aber befindet man sich
damit bereits mitten in den sachlichen Bestimmungen
seiner Lehre.

§ 13. Das System der Entwicklung.

Die Logik des Aristoteles macht als ein in sich ge
schlossenes System sämtlichen früheren Erscheinun
gen der griechischen Wissenschaft gegenüber den

Eindruck eines vollkommen Neuen: er beruht haupt
sächlich auf der hochgradigen Fähigkeit des *abstrak
ten Denkens* , welche diese geniale Ablösung der all
gemeinen Formen des Denkens von jedem nur immer
möglichen Inhalte voraussetzt. Diese Virtuosität der
abstrahierenden Begriffsbildung hat Aristoteles auf
allen Gebieten seiner wissenschaftlichen Arbeit betä
tigt, und wenn der »Vater der Logik« der philosophi
sche Lehrer für zwei Jahrtausende geworden ist, so
verdankt er diesen Erfolg in erster Linie der Sicher
heit, Klarheit und Konsequenz seiner Begriffsbestim
mungen. Er hat die von Sokrates gestellte Aufgabe er
füllt, und er hat damit zugleich die *Sprache der Wis
senschaft geschaffen* . Der Grundstock der wissen
schaftlichen Begriffe und der Ausdrücke, die wir noch
heute überall gebrauchen, geht auf seine Formulierun
gen zurück.
Mit dieser Neigung zur Abstraktion hängt es nun
auch zusammen, daß Aristoteles das *Grundproblem*
der *griechischen Philosophie* , wie hinter der wech
selnden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ein einheitliches und
bleibendes Sein zu denken sein,
durch einen *Beziehungsbegriff* , denjenigen der Ent
wicklung gelöst hat. Noch seine beiden großen Vor
gänger hatten eine besondere Inhaltsbestimmung für
den Begriff des wahren Seins versucht: Demokrit
hatte die Atome und ihre Bewegung, Platon die Ideen
und ihre Zweckbestimmung für die Ursache der Er
scheinungen, aber deshalb für etwas von diesen selbst
Verschiedenes angesehen. Aristoteles aber bestimmte
das Seiende als *das sich in den Erscheinungen selbst
entwickelnde Wesen* . Er verzichtete darauf, etwas von
den Erscheinungen selbst Verschiedenes (eine zweite
Welt) als ihre Ursache auszudenken, und er lehrte,
daß das im Begriff erkannte Sein der Dinge keine an
dere Wirklichkeit besitze, als die Gesamtheit der Er
scheinungen, in denen es sich *verwirkliche* . So be
trachtet, nimmt das Sein (*ousia*) erst vollständig den
Charakter des Wesens (*to ti ên einai*) an, welches den

alleinigen Grund seiner einzelnen Gestaltungen bildet, aber nur in diesen selbst wirklich ist: und alle *Erscheinung* wird zur *Verwirklichung des Wesens* . Dies ist der Beziehungsbegriff, durch den Aristoteles den Gegensatz der heraklitischen und der eleatischen Metaphysik überwunden hat.

1. Im besonderen aber stellt sich nun für Aristoteles die Entwicklung als das *Verhältnis von Form und Stoff* dar (*eidos. morphê - hylê*). Hatte Platon [273] dieErscheinungswelt für eine Mischung des »Unbegrenzten« und der »Begrenzung« erklärt, so hält sich Aristoteles an die Beobachtung, daß in jedem Dinge der Erscheinungswelt geformter Stoff vorliegt. Nur ist ihm dieser Stoff zwar auch an sich unbestimmt, aber doch nicht der bloße gleichgültige leere Raum, sondern ein körperliches Substrat (*hypokeimenon*): nur ist ihm diese Form nicht bloß die mathematische Grenze, sondern die inhaltlich durch das Wesen bestimmte Gestalt. Der Stoff oder die Materie ist die Möglichkeit dessen, was in dem fertigen Dinge vermöge der Form wirklich geworden ist. In der Materie also ist das Wesen (*ousia*) nur der Möglichkeit nach (*dynamei* , *potentia*) gegeben, erst vermöge der Form ist es in Wirklichkeit (*energeia* , *actu*). Das *Geschehen* aber ist derjenige Vorgang, mit welchem das Wesen aus der bloßen Möglichkeit durch die Form in die *Verwirklichung* übergeht. Das Wesen hat nicht neben den Erscheinungen irgend eine zweite, höhere Wirklichkeit, sondern es *ist* nur in der Reihenfolge seiner Erscheinungen, vermöge deren es seine eigene Möglichkeit verwirklicht. Das Allgemeine ist nur im Besonderen wirklich, das Besondere ist nur, weil in ihm sich das Allgemeine verwirklicht.

Mit dieser Umbildung der Ideenlehre löst Aristoteles das Grundproblem der theoretischen Philosophie der Griechen: das Sein so zu denken, daß aus ihm dasGeschehen erklärt wird. Vom Hylozoismus der Milesier an bis zu den gegensätzlichen Theorien seiner beiden großen Vorgänger sind alle Standpunkte der

griechischen Metaphysik als Momente in dieser Lehre des Aristoteles enthalten: das im Begriff erkannte Sein ist das allgemeine Wesen, das sich in seinen besonderen Erscheinungen aus der Möglichkeit her durch die Form verwirklicht, und der Vorgang dieser Verwirklichung ist die Bewegung. Das Sein ist das, was im Geschehen zustande kommt. Diese Selbstverwirklichung des Wesens in den Erscheinungen nennt Aristoteles *Entelechie* (*entelecheia*).

2. Der Schwerpunkt der aristotelischen Philosophie liegt also in diesen *neuen Begriff des Geschehens als der Verwirklichung des Wesens in der Erscheinung,* und ihr Gegensatz gegen die frühere Naturerklärung besteht deshalb in der *begrifflichen Durchführung der Teleologie* , die Platon nur als Postulat aufgestellt und in mythischer Bildlichkeit ausgeführt hatte. Während die frühere Metaphysik als das typische Grundverhältnis des Geschehens den mechanischen Vorgang von Druck und Stoß angesehen hatte, betrachtete Aristoteles als solches die Entwicklung von Organismen und die bildende Tätigkeit des Menschen. Aus diesen beiden Gebieten entnahm er seine Beispiele, wo er den metaphysischen Charakter des Geschehens erläutern wollte [274] . Doch ist das Verhältnis von Form und Stoff in diesen beiden Arten des zweckmäßigen Geschehens nicht völlig das gleiche, und die Verschiedenheit beider macht sich daher in der Ausführung des aristotelischen Grundgedankens überall geltend. In dem Falle des organischen Geschehens nämlich sind Stoff und Form in der Tat die beiden, nur durch die Abstraktion trennbaren Seiten einer und derselben von Anfang bis zu Ende miteinander identischen Wirklichkeit: schon im Keim, dessen Entwicklung das Wesen zur Entfaltung bringt, ist die Materie innerlich durch die Form gestaltet. Beim künstlerischen Bilden dagegen besteht zunächst das Material, das die Möglichkeit enthält, für sich, und erst die zweckmäßige Arbeit des Künstlers tritt hinzu, um durch die Bewegung daraus die

Gestalten zu erzeugen.
Im letzteren Falle ist daher die Entwicklung unter *vier Prinzipien* zu betrachten: es sind die *Materie* , die *Form* , der *Zweck* und die *Ursache* des Geschehens. Im ersteren Falle dagegen sind der Materie gegenüber die drei andern Prinzipien nur verschiedene Aus drücke für dieselbe Sache, indem die Form sowohl die Ursache als auch das Ergebnis des Geschehens bildet. Hiernach findet nun in der Anwendung auf die Welterkenntnis Jene Grundbeziehung von Form und Stoff eine doppelte Ausführung: einerseits werden die *einzelnen Dinge* als sich selbst realisierende Formen, anderseits werden die *Dinge im Verhältnis zu einan der* das eine als Materie, das andere als Form betrach tet. Diese beiden Verwendungen des Grundprinzips gehen durch das ganze aristotelische System neben einander her und stoßen in den allgemeinen Bestim mungen zum Teil so aufeinander, daß nur durch ihre Scheidung scheinbare Widersprüche aus dem Wege geräumt werden können.

3. In ersterer Hinsicht ergibt sich, daß für die ari stotelische Weltauffassung, im Gegensatze sowohl zur demokritischen als auch zur platonischen, das wahrhaft Wirkliche das durch seine Form in sich be stimmte *Einzelding* ist. Ihm gebührt daher zunächst der Name des *Wesens* oder der *Substanz* : *ousia* . Das Wesen aber entwickelt sich und verwirklicht sich in den einzelnen Bestimmungen, die teils seine *Zustände* (*pathê*), teils seine *Beziehungen* zu andern Dingen (*ta pros ti*) sind [275] . Die Erkenntnis hat daher dies, was dem Dinge zugehört (*ta symbebêkota*), von ihm aus zusagen, während das Einzelding selbst von nichts anderem ausgesagt werden, d.h. im Satze nur Subjekt und nie Prädikat sein kann [276] . Diese Erscheinungs weisen der Substanz oder die über sie möglichen Aus sagen heißen *Kategorien* ; von ihnen zählt Aristoteles auf: Quantität (*poson*), Qualität (*poion*), Relation (*pros ti*), räumliche und zeitliche Bestimmung (*pou, pote*), Tun (*poiein*) und Leiden (*paschein*); und daneben auch

Sichbefinden (*keisthai*) und Sichverhal
ten (*echein*). Diese Zusammenstellung (mit Einschluß der Substanz also 10 Kategorien), bei der vielleicht grammatische Beobachtungen mitgewirkt haben, soll die *obersten Gattungen* darstellen, unter welche alle möglichen Vorstellungsinhalte zu subsumieren sind: doch hat Aristoteles davon keinen methodischen Ge brauch gemacht, und seine Kategorienlehre hat daher, abgesehen von jenem Verhältnis der Substanz zu ihren Bestimmungen, in seiner Metaphysik keine Be deutung gewonnen [277] .

Je schärfer so Aristoteles den wissenschaftlichen Substanzbegriff in seiner logischen und metaphysi schen Bestimmung ausgebildet hat, um so verwunder licher kann es auf den ersten Blick erscheinen, daß er weder ein methodisches noch ein sachliches Prinzip angegeben hat, nach dem zu entscheiden wäre, wel ches nun eigentlich die wahrhaft seienden Einzeldinge in seinem Sinne sind. Klar ist nur, daß er einerseits nicht jedes Beliebige, was gelegentlich in der Erfah rung als ein von den übrigen getrenntes Ding er scheint, als Wesen gelten ließ, anderseits, daß er den organischen Individuen, insbesondere z. B. den ein zelnen Menschen diesen Charakter zuschrieb. Im Sinne seiner Lehre wäre es, zu meinen, daß er nur da hätte von einem »Wesen« reden können, wo eine in nere Formbestimmtheit den Grund der Zusammengehörigkeit der einzelnen Merkmale bildet,

wo also die Erkenntnis dieses Wesens die Aufgabe der Wissenschaft, das Seiende durch den allgemeinen Begriff zu bestimmen, insofern löst, als das bleibende Einzelding den Gattungsbegriff für alle seine beson deren in der Wahrnehmung sich zeigenden Erschei nungen bildet.

Aber die sokratisch-platonische Ansicht von der Aufgabe der Wissenschaft brachte es schließlich mit sich, daß Aristoteles daneben doch wieder das Wesen des Einzeldings als dasjenige bestimmte, wodurch es seiner *Gattung* zugehört. Die Subordination des Ein

zeldinges unter den Gattungsbegriff ist auch für ihn nicht eine willkürliche Funktion des vergleichenden Verstandes, sondern eine durchaus sachliche, das wirkliche Verhältnis abbildende Erkenntnis. Wenn die Substanz ihren wahrnehmbaren Erscheinungen und Bestimmungen gegenüber das Allgemeine dar stellt, so ist anderseits die Gattung (*genos* oder wie der platonisch *eidos*) das Allgemeine, welches sich in den einzelnen Substanzen verwirklicht. Auch hier wiederholt sich dasselbe Verhältnis: die Gattung be steht nur, insofern sie sich in den einzelnen Dingen als deren wahrhaft seiendes Wesen verwirklicht, und das einzelne Ding besteht nur, indem in ihm die Gat tung zur Erscheinung kommt. Eben deshalb haben aber auch die Gattungen den Anspruch auf die metaphysische Bedeutung, Wesenheiten (*ousiai*) zu sein. Hierdurch erhält der Begriff der Substanz bei Aristoteles eine eigentümlich schillernde Doppelbe deutung. Die eigentlichen Substanzen sind die begriff lich bestimmten Einzeldinge; aber eine zweite Art von Substanzen (*deuterai ousiai*) [278] sind die Gattungen, welche das Wesen der Einzeldinge ebenso ausma chen, wie diese das Wesen der wahrnehmbaren Er scheinungen.

Ist nun so die wissenschaftliche Erkenntnis teils auf den Begriff des Einzeldinges, teils auf den Gattungs begriff gerichtet, so findet sich in den Erscheinungen, worin der eine oder gar der andere sich verwirklicht, zwar manches, was als direkt dem Begriffe zukom mend (*symbebêkota* im engeren Sinne) aus ihm abge leitet werden kann, manches aber auch, was, dem Be griffe fremd, nur nebensächlich an ihm als Folge der Materie, worin er sich realisiert, im besonderen er scheint, und von diesem begrifflich Gleichgültigen oder » *Zufälligen* « (*symbebêkota* im gewöhnlichen Sinne des Wortes) gibt es, den Voraussetzungen der aristotelischen Lehre nach, keine »Theorie«, keine wissenschaftliche Erkenntnis. Daher hat auch Aristo teles - und hierin liegt eine charakteristische Grenze

der antiken Naturforschung - auf eine wissenschaftli
che Einsicht in die gesetzliche Notwendigkeit, mit der
auch das Einzelste, Besonderste aus dem Allgemeinenfolgt, sogar
prinzipiell verzichtet, dies vielmehr für
ein *realiter* Zufälliges, Begriffloses erklärt und die
wissenschaftliche Betrachtung auf dasjenige be
schränkt, was allgemein (*kath' holou*) oder wenig
stens *meist* (*epi to poly*) gilt.
4. Wenn hierin entschieden ein Festhalten an der
Tradition der Ideenlehre zu sehen ist, so zeigt sich
dasselbe auch in der andern Richtung. Wird nämlich
das Verhältnis von Stoff und Form zwischen verschie
denen Dingen oder Dinggattungen statuiert, von
denen jedes an sich schon als geformter Stoff wirklich
ist, so wird dieses Verhältnis insofern *relativ* , als das
selbe, was dem Niederen gegenüber als Form zu be
trachten ist, dem Höheren gegenüber als Stoff er
scheint. In dieser Hinsicht wird der Begriff der Ent
wicklung zum Prinzip einer *metaphysischen Wert
ordnung* der Dinge, welche in ununterbrochener Rei
henfolge von den niedersten Gestaltungen der Materie
bis zu den höchsten Formen aufsteigt. In dieser Stu
fenleiter wird jeder Dinggattung ihre metaphysische
Dignität dadurch angewiesen, daß sie als Form der
niederen und als Stoff der höheren betrachtet wird.
Dies System der Einzeldinge und ihrer Gattungen
hat aber sowohl eine untere, als auch eine obere Gren
ze, - jene in der bloßen Materie, diese dagegen in der
reinen Form. Die völlig ungeformte *Materie* [279] frei
lich (*prôtê hylê*) ist an sich als bloße Möglichkeit, nicht wirklich,
sie existiert nicht ohne schon irgendwo
als Form verwirklicht zu sein. Aber sie ist doch nicht
nur das Nichtseiende (das platonische *mê on* oder der
leere Raum), sondern die durch reale Wirkungen sich
betätigende Mitursache (*to hou ouk aneu*). Ihre Reali
tät erweist sich aber darin, daß die Formen sich in den
einzelnen Dingen nicht vollständig realisieren, daß
aus ihr eine Nebenwirkung (*paraphyas*) hervorgeht,
die mit der zwecktätigen Form ohne Zusammenhang

oder im Widerspruche ist. Aus der Materie also erklärt es sich, daß die Formen sich nur *nach Möglichkeit* (*kata to dynaton*) verwirklichen: aus ihr stammt das begrifflich nicht Bestimmte (*symbebêkos*) oder das Zufällige (*automaton*), das Gesetz- und Zweck lose in der Natur. Daher unterscheidet die aristoteli sche Lehre (wie Platon im Philebos) in der Naturerklärung zwischen den *Zweckursachen* (*to hou heneka*) und den *mechanischen Ursachen* (*to ex anankês*): jene sind die Formen, die sich im Stoff realisieren, diese bestehen in dem Stoff, aus dem die Nebenwirkungen und Gegenwirkungen stammen. So wird das Weltgeschehen bei Aristoteles in letzter Instanz unter der *Analogie des bildenden Künstlers* betrachtet, der für die Verwirklichung seines gestalten den Gedankens in dem spröden Material eine Grenze findet. Zwar ist dies Material der Idee so weit verwandt, daß sie wenigstens im allgemeinen sich darin darstellen kann; aber es ist doch insofern ein Fremdes und dabei Selbständiges, daß es der Realisierung der Formen zum Teil als *hemmendes Prinzip* entgegen steht. Diesen *Dualismus* zwischen der *Zwecktätigkeit der Form* und dem *Widerstande der Materie* hat die antike Philosophie nicht überschritten: sie verband mit der Forderung der teleologischen Weltbetrachtung die naive Ehrlichkeit der Erfahrung von der zwecklosen und zweckwidrigen Notwendigkeit, die sich in den Erscheinungen der Wirklichkeit geltend macht.

5. Bei der reinen Form dagegen, mit deren Begriffe unmittelbar derjenige wahrer Wirklichkeit verbunden ist, versteht es sich von selbst, daß sie, ohne irgend welcher Materie zu bedürfen, an sich die höchste Wirklichkeit besitzt. Die Annahme einer solchen *reinen Form* ist aber nach dem System des Aristoteles deshalb notwendig, weil die Materie, als das bloß Mögliche, in sich allein kein Prinzip der Verwirklichung, der Bewegung oder des Geschehens besitzt. Zwar kann in dem System der Entwicklung, das sich um den Begriff des sich selbst verwirklichenden We

sens konzentriert, nicht von einem zeitlichen Anfange der Bewegung gesprochen werden, da vielmehr die *Bewegung so ewig wie das Sein* selbst sein muß, zu dessen wesentlichen Merkmalen sie gehört; aber es muß doch dasjenige im Sein aufgezeigt werden, was *Ursache* der Bewegung ist. Das aber ist überall die Einwirkung der Form auf den Stoff, und darin unterscheidet Aristoteles hinsichtlich der Einzeldinge zwei Momente: den Trieb des Stoffes, geformt zu werden, und die von der Form selbst ausgehende zweckmäßige Bewegung. Insofern aber die Form selbst bewegt ist, muß sie wieder als Stoff für eine höhere Form angesehen werden: und da von der letzteren dasselbe u.s.f. gilt, so wäre die Bewegung nicht begriffen, wenn nicht die Kette der Bewegungsursachen ein Anfangsglied in der reinen Form hätte, die selbst nicht mehr bewegt ist. Das *Erste Bewegende* (*prôton kinoun*) ist selbst unbewegt. Bei seiner Einwirkung auf den Stoff kommt daher nur das erste jener beiden Momente in Betracht: es wirkt nicht durch eigene Tätigkeit, sondern dadurch, daß seine absolute Wirklichkeit in dem Stoff den Trieb erregt, sich nach ihm zu formen, - nicht als mechanische, sondern als *reine Zweckursache* (*kinei hôs erômenon, ou kinoume non*).

Das *Erste Bewegende* oder die reine Form bedeutet also in der aristotelischen Metaphysik ganz dasselbe, wie die Idee des Guten in der platonischen, und für sie allein nimmt Aristoteles alle Prädikate der platonischen Idee in Anspruch: sie ist ewig, unveränderlich, unbeweglich, ganz für sich, getrennt (*chôriston*) von allem übrigen, unkörperlich - und dabei doch die Ursache alles Geschehens. Sie ist das *vollkommene Sein* (*energeia*), worin alle Möglichkeit zugleich Wirklichkeit ist, von allem Seienden und von allen »Wesen« das höchste (*to ti ên einai to prôton*) und beste - die *Gottheit* [280] .

Das so seinen Beziehungen nach bestimmte höchste Wesen wird aber von Aristoteles auch seinem In

halte nach charakterisiert: eine solche, auf keine Mög lichkeit bezogene, rein in sich selbst ruhende Tätig keit (*actus purus*) ist nur das Denken: freilich nicht das auf die einzelnen Dinge und ihre veränderlichen Erscheinungen gerichtete Vorstellen, sondern das mit sich selbst und seinem ewigen Wesen beschäftigte *reine Denken* ; dasjenige Denken, welches nichts an deres als Gegenstand voraussetzt, sondern sich selbst zum immer gleichen Inhalt hat, das Denken des Den kens (*noêsis noêseôs*), - das *Selbstbewußtsein* . Diesen Begriffsbestimmungen wohnt eine gewalti ge weltgeschichtliche Bedeutung inne. Einerseits ist damit der *Monotheismus* begrifflich formuliert und wissenschaftlich begründet, anderseits ist er aus der pantheistischen Form, die er bei Xenophanes und auch noch bei Platon hatte, in die *theistische Form* übergegangen, indem Gott als ein von der Welt ver schiedenes selbstbewußtes Wesen aufgefaßt wird. Neben dieser *Transzendenz* aber involviert die Lehre, daß *Gott der absolute Geist* sei, zugleich den meta physischen Fortschritt, daß das *Immaterielle* , das unkörperliche reine Sein mit dem *Geistigen* gleichge setzt wird. Der *Monotheismus des Geistes* ist die reife Frucht der griechischen Wissenschaft.

Dabei ist die Auffassung dieser göttlichen Geistig keit rein intellektualistisch: ihr Wesen ist lediglich das auf sich selbst gerichtete Denken. Alles Handeln, alles Wollen ist auf ein von dem Handelnden, dem Wollenden verschiedenes Objekt als auf seine Materie gerichtet. Der göttliche Geist als die reine Form be darf keines Gegenstandes, er genügt sich selbst, und sein Wissen von sich selbst (*theôria*), das auch kein anderes Ziel hat als sich selbst, ist seine ewige Selig keit. Er wirkt auf die Welt nicht durch seine Bewe gung oder Tätigkeit, sondern durch ihre Sehnsucht nach ihm: die Welt und was in ihr geschieht, stammt aus der *Sehnsucht der Materie nach Gott* [281] .

6. Die Materie (das nur Mögliche) ist das was be wegt wird, ohne selbst zu bewegen; Gott (das nur

Wirkliche) ist das was nur bewegt, ohne selbst be
wegt zu sein oder zu werden: zwischen beiden liegt
die ganze Reihe der Dinge, welche Bewegung sowohl
erleiden als auch hervorrufen, - und deren Gesamtheit
bezeichnet Aristoteles als *Natur* (*physis* ; nach jetzi
gem Sprachgebrauch also = Welt). Sie ist somit der
einheitliche Lebenszusammenhang, worin die Materie
durch die Fülle ihrer Gestalten hindurch, von Form zu
Form höher sich entwickelnd, dem ruhenden Sein der Gottheit sich
nähert und es abbildend nach Möglich
keit in sich aufnimmt.
Dabei zeigt nun aber die *Stufenleiter der Dinge* , in
deren Darlegung die aristotelische *Naturphilosophie*
besteht, einen zweifachen Maßstab der Wertbeurtei
lung, und sie entwickelt sich deshalb auch in zwei
voneinander verschiedenen Reihen, die nur am
Schlusse eine zwar den Grundbegriffen des Systems
nach konsequente, aber sachlich dennoch überra
schende Vereinigung finden.
Im Begriffe der Gottheit begegnen sich nach Ari
stoteles als Hauptmerkmale diejenigen des in sich ru
henden und sich gleichbleibenden Seins (*aidion*) und
der Geistigkeit und Vernünftigkeit (*nous*). Daher neh
men die einzelnen »Formen« der Natur einen um so
höheren Rang ein, je mehr sie einerseits die eine, an
derseits die andere dieser höchsten Wertbestimmun
gen erfüllen. In der einen Richtung steigt die Reihe
der Erscheinungen von dem ungeordneten Wechsel
des terrestrischen Geschehens bis zu dem immer
gleichmäßigen Umschwung der Gestirne auf; in der
andern Richtung werden wir von der bloß mechani
schen Ortsveränderung bis zu den Tätigkeiten der
Seele und ihrer wertvollsten Entwicklung, der ver
nünftigen Erkenntnis, geführt: und beide Reihen
haben nur denselben Endpunkt insofern, als die in
gleichmäßigster Bewegung befindlichen Gestirne als die höchsten
Intelligenzen, die vernunftvollsten Gei
ster aufgefaßt werden.
7. In ersterer Beziehung hat Aristoteles sich den

altpythagoreischen Gegensatz der irdischen und der himmlischen Welt, unter Aufnahme der astronomischen Ansichten Platons, zu eigen gemacht, und dem siegreichen Einflusse seiner Philosophie ist es zuzuschreiben, daß die reiferen Vorstellungen der späteren Pythagoreer, trotz ihrer Anerkennung durch astronomische Gelehrte der Folgezeit, im Altertum nicht durchgedrungen sind. Wie das ganze Weltall die vollkommenste, überall gleiche Gestalt, diejenige der Kugel, hat, so ist auch unter allen Bewegungen die vollkommenste die in sich zurücklaufende *Kreisbewegung* . Diese gebührt dem *Aether* , dem himmlischen Element, aus welchem die *Gestirne* und die durchsichtigen Kugelschalen gebildet sind, in denen sich Jene mit ewig unverändertem Gleichmaße bewegen: zu äußerst und in absoluter Unveränderlichkeit, die dem göttlichen Sein am nächsten kommt, der Fixsternhimmel, darunter die Planeten, die Sonne und der Mond: deren scheinbare Abweichung von der Kreisbewegung wurde durch eine komplizierte Theorie von ineinander geschachtelten Kugelschalen erklärt, welche der in nahen Beziehungen zur Akademie stehende Astronom Eudoxos und sein Schüler Kallippos aufgestellt hatten [282] . Die Gestirne selbst aber galten dem Aristoteles als Wesen von übermenschlicher Intelligenz, als zur Welt gehörende Götter: sie erschienen ihm als die reineren, der Gottheit ähnlicheren Formen, von denen ein zweckvoll vernünftiger Einfluß auf die niedere Welt des Erdenlebens ausgehe: dieser Gedanke ist die Wurzel der neuplatonischen und damit der mittelalterlichen Astrologie geworden.

Die niederen Formen des terrestrischen Daseins sind dagegen die vier *Elemente* (des Empedokles), welche durch die Tendenz *geradliniger* Bewegung charakterisiert sind. Die geradlinige Bewegung aber involviert sogleich den *Gegensatz* zweier Richtungen, der zentrifugalen, welche dem Feuer, und der zentripetalen, welche der Erde zukommen soll: geringer sei die erstere der Luft, die letztere dem Wasser beigege

ben, und so füge sich die im Ganzen ruhende Mittel
masse, unsere Erde, derart zusammen, daß um das Er
dige sich zunächst Wasser und dann Luft anlagere,
während das Feuer der himmlischen Außenwelt zu
strebe. Jedes Element hat so seine »natürliche« Bewe
gungsrichtung und seinen »natürlichen« Ort im Welt
all: nur durch den Zusammenstoß mit andern (*bia*)
wird es daraus abgelenkt und verdrängt. Eben diese
wechselnden Verbindungen aber, welche die vier
Elemente eingehen, machen das Unvollkommene, Be
grifflose, *Zufällige* der irdischen Welt aus: hier ist die
Neben- und Gegenwirkung der Materie stärker als in der
himmlischen Region, wo die mathematische Be
stimmtheit der ungestörten Kreisbewegung sich ver
wirklicht.
8. In den Veränderungen der irdischen Welt aber
bauen sich zunächst *mechanisches, chemisches* und
organisches Geschehen so übereinander auf, daß das
höhere immer die niederen als seine Bedingungen
voraussetzt. Ohne Ortsveränderung (*phora* oder
kinêsis im engsten Sinne) ist die Eigenschaftsver
wandlung (*alloiôsis*) und ohne beide die organische
Verwandlung, die im Wachstum und in der Rückbil
dung (*auxêsis - phthisis*) besteht, nicht möglich. Die
höhere Form aber ist niemals nur ein Produkt der nie
deren, sondern etwas Selbständiges, wodurch jene nur
in zweckmäßiger Weise verwendet werden.
Hieraus entwickelt sich ein wichtiger prinzipieller
Gegensatz des Aristoteles gegen Demokrit, während
er sonst diesen Vorgänger in Bezug auf naturwissen
schaftliche Einzelforschung sehr hoch geachtet und
viel, auch mit ausdrücklicher Erwähnung, benutzt hat.
Aristoteles [283] protestiert gegen den schließlich ja
auch von Platon angenommenen Versuch einer Zu
rückführung aller qualitativen Bestimmungen auf
quantitative, er bestreitet die erkenntnistheore
tisch-metaphysische Gegenüberstellung von sekundä
ren und primären Qualitäten; er erkennt den ersteren
keine geringere, sondern eher eine höhere Realität als den letzteren

zu, und in der Reihenfolge der »For
men« ist ihm die innere begriffliche Bestimmung of
fenbar wertvoller, als die äußere, mathematisch aus
drückbare [284] . Der Versuch Demokrits, für die Welt
erklärung die Reduktion aller qualitativen Unterschie
de auf quantitative zum Prinzip zu erheben, hat an
Aristoteles und seiner Lehre von den »Entelechien«,
den inneren Formen der Dinge, seinen siegreichen
Gegner gefunden. Der scharfe Logiker hat eingesehen,
daß es niemals möglich ist, die Qualitäten aus Quan
titätsverhältnissen analytisch zu entwickeln, sondern
daß die Qualität (von welchem Sinn sie auch wahrge
nommen werden möge) ein Neues ist, das die gesam
ten Quantitätsbeziehungen nur als tatsächliche Veran
lassung voraussetzt.
9. Ganz dasselbe gilt denn auch folgerichtig bei
Aristoteles für das Verhältnis der seelischen Tätigkei
ten zu den leiblichen: diese sind nur die Materie, zu
der jene die Formen hinzubringen. Eine derartige Ab
hängigkeit der psychischen Funktionen von körperli
chen, wie sie nach dem Vorgang der älteren Metaphy
sik Demokrit und zum Teil auch noch Platon gelehrt
hatten, erkennt Aristoteles nicht an. Ihm ist vielmehr
die *Seele die Entelechie des Leibes* , d.h. die in den
Bewegungen und Veränderungen des organischen
Körpers sich verwirklichende Form. Die Seele ist die
zwecktätige Ursache der leiblichen Gestaltung und Bewegung:
selbst unkörperlich, ist sie doch wirklich
nur als die den Körper bewegende und regierende
Kraft.
Aber auch das Seelenleben selbst baut sich nach
Aristoteles in Schichten auf, von denen jede wieder
den Stoff für die höhere darstellt. Die nächste Form
des organischen Lebens ist die *vegetative Seele*
(*threptikon*), welche die mechanischen und chemi
schen Veränderungen zu den zwecktätigen Funktio
nen der Assimilation und der Fortpflanzung gestaltet.
Auf diese rein physiologische Bedeutung einer Le
benskraft beschränkt sich die *Seele* der *Pflanzen* : zu

ihr tritt im gesamten Tierreich [285] die *animale Seele* hinzu, deren konstitutive Merkmale räumliche Selbstbewegung (*kinêtikon kata topon*) und Empfindung (*aisthêtikon*) sind.

Die zwecktätige Eigenbewegung des tierischen Lebens geht aus dem *Begehren* (*orexis*) hervor, das in der Form des Erstrebens oder des Verabscheuens aus den *Gefühlen* von Lust und Unlust entspringt. Diese aber setzen überall die *Vorstellung ihres Gegenstandes* voraus und sind zugleich mit der Vorstellung, daß dieser Gegenstand erstrebens- oder verabscheuungswürdig sei, verbunden. Die der gesamten griechischen Psychologie eigentümliche Annahme einer durchgängigen Abhängigkeit des Begehrens vom Vorstellen ist bei Aristoteles so stark, daß er diese Verhältnisse sogar ausdrücklich nach der logischen Funktion des Urteils und des Schlusses darstellt. Auch praktisch gibt es Bejahung und Verneinung [286] , gibt es die Folgerung von einem allgemeinen Zweck auf eine besondere Handlungsweise u.s.w.

Den Herd des ganzen animalen Vorstellungslebens bildet die *Empfindung. In der physiologischen Psychologie* , die davon handelt [287] , hat Aristoteles in umfassender Weise alle die einzelnen Kenntnisse und Theorien benutzt, die seine Vorgänger, namentlich Demokrit, besaßen; aber er hat die gemeinsame Unzulänglichkeit aller früheren Lehren dadurch überwunden, daß er der Selbsttätigkeit der Seele in dem Zustandekommen der Wahrnehmung eine viel größere Bedeutung einräumte. Nicht zufrieden, die alte Theorie, daß die Wahrnehmung aus einem Zusammenwirken des Objekts und des Subjekts bestehe, zu der seinigen zu machen, wies er auf die *Einheitlichkeit des Bewußtseins* (*mesotês*) hin, mit der die animale Seele das in den einzelnen Wahrnehmungen der einzelnen Sinne Gegebene zu Gesamtwahrnehmungen verknüpft und dabei auch die Verhältnisse der Zahl, Lage und Bewegung erfaßt. So muß über den einzelnen Sinnen noch der *Gemeinsinn* (*koinon aisthêtêrion*) angenom

men werden [288] , der dann auch vermöge des Umstan
des, daß in ihm die Wahrnehmungen als Vorstellun
gen (*phantasiai*) erhalten bleiben, zum Sitz der Erinnerung, der
unwillkürlichen (*mnêmê*) und der
willkürlichen (*anamnêsis*), zugleich aber auch zum
Sitz unseres Wissens von unseren eigenen Zuständen
wird [289] .
10. Vegetative und animale Seele bilden aber nun
im *Menschen* die Materie zur Verwirklichung der ihm
eigentümlichen Form: der *Vernunft* (*nous - dia
noeisthai*). Durch deren Einwirkung wird der Trieb
(*orexis*) zum Willen (*boulêsis*) und die Vorstellung
zur Erkenntnis (*epistêmê*). Sie kommt zu allen den
seelischen Tätigkeiten, die sich aus der Wahrnehmung
auch bei den Tieren entwickeln, als ein Neues und
Höheres (»von außen«, *thyrathen*) hinzu, kann sich
aber wiederum nur an und in jenen verwirklichen.
Dies Verhältnis drückte Aristoteles durch die *Unter
scheidung der tätigen und der leidenden Vernunft*
aus (*nous poiêtikos - pathêtikos*): unter jener ver
stand er die reine Vernunfttätigkeit selbst, unter dieser
dagegen das Wahrnehmungsmaterial, das aus dem
leiblichen Dasein des einzelnen Menschen entstammt,
für die Vernunft die Möglichkeiten und Anlässe ihrer
Funktion gewährt und daraufhin von ihr durcharbeitet
und gestaltet wird.
Danach bedeutet die »leidende« Vernunft die in der
Veranlagung des einzelnen Menschen gegebene und
durch die Anlässe seiner persönlichen Erfahrung be
stimmte *individuelle Erscheinungsweise* , die »tätige«Vernunft
dagegen die reine, allen Individuen gemein
same, prinzipielle Einheitlichkeit der Vernunft. Diese
allein ist, wie ungeworden, so auch unvergänglich,
während jene mit den Individuen, mit denen sie zu
Tage tritt, vergänglich ist. Die persönliche Unsterb
lichkeit ist durch diese Konsequenz ebenso in Frage
gestellt, wie im platonischen Timaios, wo sie auch
nur noch für den »vernünftigen«, d.h. den überall
gleichen, unpersönlichen »Teil« der Seele in An

spruch genommen wurde. Es ist klar, daß es sich hier nicht mehr um empirische Psychologie handelt, son dern um solche Lehren, welche ihr, aus dem systema tischen Zusammenhange der ganzen Lehre heraus, in folge von ethischen und erkenntnistheoretischen Po stulaten aufgepfropft werden.

11. Im Begriffe der Vernunft als der der menschli chen Seele eigentümlichen Form hat nun Aristoteles die Handhabe zu der inhaltlichen Lösung des ethi schen Problems gefunden, die auch Platon noch ver gebens gesucht hatte. Das Glück des Menschen (*eudaimonia*), das auch hier als höchster Zweck allen Strebens (*telos*) betrachtet wird, ist zwar zum Teil von dem äußeren Geschick abhängig; es ist erst da vollkommen, wo auch dies seine Güter gewährt hat; aber die Ethik hat es nur mit dem zu tun, was bei uns steht (*ta eph' hêmin*), nur mit dem Glück, das der Mensch durch eigene Tätigkeit erwirbt (*prakton agathon*). Jedes Wesen aber wird durch die Entfal tung seiner eigenen Natur und der ihm eigentümlichen Tätigkeit glücklich, der *Mensch* also durch die *Ver nunft* . Die *Tugend* des Menschen ist somit diejenige Beschaffenheit (*hexis*), durch welche er zur Ausübung der vernünftigen Tätigkeit befähigt wird: sie ent wickelt sich aus den Anlagen seines natürlichen We sens und hat zu ihrem Erfolge die Befriedigung, die Lust.

Wie nun in der animalischen Seele Trieb und Wahrnehmung als verschiedene Aeußerungen zu un terscheiden waren, so entwickelt sich auch die Ver nunft teils als vernünftiges Handeln teils als vernünf tiges Denken, als Vollkommenheit einerseits des Ge müts (*êthos*), anderseits des Vorstellens (*aisthanesthai* im weitesten Sinne). So ergeben sich als Tüchtigkeit des vernünftigen Menschen die *ethi schen* und die *dianoëtischen* Tugenden.

12. Die ethischen Tugenden erwachsen aus derjeni gen *Erziehung des Willens* , durch die er gewöhnt wird, der rechten Einsicht (*phronêsis - orthos logos*)

gemäß zu handeln: sie befähigen den Menschen, der praktischen Vernunft, d.h. der Einsicht in das Rich tige bei seiner Entschließung zu folgen. Mit dieser Lehre geht Aristoteles - offenbar aus Rücksicht auf die Tatsachen des sittlichen Lebens - über die Be stimmungen des Sokrates hinaus; nicht so freilich, daß er dem Willen im allgemeinen eine psychologi sche Selbständigkeit gegenüber der Erkenntnis zuge sprochen hätte, sondern so, daß er die Meinung auf gab, als müsse die aus der vernünftigen Einsicht stammende Willensbestimmung schon von selbst stärker sein als die aus mangelhafter Erkenntnis stam mende Begierde. Da vielmehr die Erfahrung oft das Umgekehrte zeigt, so muß der Mensch durch Uebung diejenige Selbstbeherrschung (*enkrateia*) sich erwer ben, vermöge deren er dem vernünftig Erkannten unter allen Umständen auch gegen die stärkere Be gierde folgt [290] .

Gehört so zur ethischen Tugend im allgemeinen Anlage, Einsicht und Gewöhnung, so unterscheiden sich die einzelnen Tugenden durch die verschiedenen Lebensverhältnisse, auf welche sie sich beziehen Ein System der Tugenden jedoch hat Aristoteles nicht ge geben, wohl aber eine umfassende und feinsinnige Behandlung der einzelnen. Das allgemeine Prinzip ist dabei dies, daß die vernünftige Einsicht überall die rechte Mitte zwischen den unvernünftigen Extremen findet, zu denen das natürliche Triebleben führt. So ist Tapferkeit die *rechte Mitte* zwischen Feigheit und Verwegenheit u.s.w. Eine besonders eingehende Dar stellung hat einerseits die Freundschaft [291] , als das gemeinsame Streben nach allem Guten und Schönen, anderseits die Gerechtigkeit als die Grundlage des politischen Zusammenlebens gefunden.

13. Denn auch Aristoteles war wie Platon über zeugt, daß die sittliche Tüchtigkeit des Menschen als des eigentlichen *zôon politikon* ihre Vollendung nur im gemeinsamen Leben finden kann; auch für ihn gibt es schließlich keine vollkommene Sittlichkeit außer

halb des *Staates* , als dessen wesentlichen Zweck auch Aristoteles die sittliche Bildung der Bürger betrachte te. Wie sich jedoch bei dem einzelnen Menschen die Tugend aus der natürlichen Veranlagung heraus ent wickeln soll, so behandelt Aristoteles auch die politi schen Probleme unter dem Gesichtspunkte, daß die historisch gegebenen Verhältnisse zu möglichster Er füllung jenes höchsten Zweckes verarbeitet werden sollen.

Jede Verfassung ist recht, wenn die Regierung das sittliche Wohl der Gemeinschaft als oberstes Ziel im Auge hat, jede ist verfehlt, wenn das nicht der Fall ist. An der äußeren Form, welche durch die Anzahl der Regierenden bestimmt ist [292] , hängt also die Güte des Staates nicht: Herrschaft des einzelnen kann als Kö nigtum (*basileia*) gut, als Despotie (*tyrannis*) schlecht Herrschaft weniger kann als Aristokratie der Bildung und der Gesinnung gut, als Oligarchie der Geburt oder des Besitzes schlecht - Herrschaft aller kann als gesetzmäßig geordnete Republik (*politeia*) gut, als Pöbelanarchie (*dêmokratia*) schlecht sein. Mit tiefem politischen Verständnis trägt Aristoteles dabei die Erfahrungen der griechischen Geschichte zusammen und gibt von dieser Ueberschau her auch einige allgemeingeschichtliche Andeutungen über die Notwendigkeit, mit der die einzelnen Verfassungsfor men ineinander übergehen und auseinander sich ent wickeln.

Nach diesen Voraussetzungen ist es begreiflich, daß Aristoteles nicht daran denken konnte, in der Weise Platons die Verfassung eines Idealstaates bis in das einzelne hinein zu entwerfen; er begnügte sich mit einer kritischen Hervorhebung derjenigen Bestimmun gen, welche in den einzelnen Verfassungen für die Er füllung der allgemeinen Aufgabe des Staates sich als förderlich erweisen. Dabei aber schließt er sich der platonischen Forderung einer Verstaatlichung der Er ziehung an: das sittliche Gemeinwesen hat selbst für die Heranbildung der Elemente seines zukünftigen

Bestandes Sorge zu tragen; und die Erziehung hat den Menschen aus seinem rohen Naturzustande mit Hilfe der edlen Künste zu sittlicher und intellektueller Bildung heranzuführen.

14. Zur praktischen Vernunftbetätigung (*logistikon*) im weiteren Sinne des Wortes rechnete Aristoteles neben dem »Handeln« (*praxis*) auch das »Schaffen« (*poiein*): doch statuierte er anderseits zwischen dieser schöpferischen Tätigkeit, die sich in der *Kunst* darstellt, und dem auf die Zwecke des täglichen Lebens gerichteten Tun einen so großen Unterschied, daß er gelegentlich die Wissenschaft von der Kunst, die poietische Philosophie, als eine dritte selbständig neben die theoretische und die praktische stellte. Von dieser poietischen Philosophie ist außer der Rhetorik nur unter dem Namen der *Poetik* das Bruchstück einer Lehre von der Dichtkunst erhalten, das zwar von Bestimmungen über das Wesen der Kunst im allgemeinen ausgeht, von dem besonderen Gegenstande aber nur noch die Grundzüge einer Theorie der Tragödie darbietet. Hierbei treten so eigentümliche Beziehungen dieser Wissenschaft von der Kunst zu den beiden andern Hauptteilen der Philosophie hervor, daß in der Tat die Unterstellung unter eine von beiden schwierig wird.

Kunst ist nachahmende Erzeugung, und die Künste unterscheiden sich ebenso durch das was sie nachahmen, wie durch das womit sie nachahmen. Die Gegenstände der Dichtkunst sind Menschen und ihre Handlungen; ihre Mittel sind Rede, Rhythmus und Harmonie. Die Tragödie insbesondere stellt eine bedeutende Handlung in unmittelbarer Ausführung durch redende und handelnde Personen dar (Poet. 6, 1449 b 24). Aber der Zweck dieser nachahmenden Darstellung ist ein *ethischer* : die Affekte des Menschen, insbesondere bei der Tragödie *Furcht und Mitleid* , sollen derartig erregt werden, daß durch ihre Erregung und Steigerung die Reinigung der Seele (*katharsis*) von eben diesen Affekten herbeigeführt

wird. Die Erreichung dieses Zweckes aber vollzieht sich so, daß in der künstlerischen Darstellung das ein zelne nicht als solches, sondern seinem allgemeinen Wesen nach zur Anschauung gebracht wird. Aehnlich wie die Wissenschaft hat die Kunst das Allgemeine in seiner besonderen Verwirklichung zu ihrem Gegen stande: sie bietet eine Art von Erkenntnis und mit die ser die Lust, die der Erkenntnis beiwohnt (Poet. 9, 1451 b 5).
Ueber die später so wichtig gewordene Lehre von der *Katharsis* und die umfangreiche Literatur dazu vgl. A. DÖRING, Die Kunstlehre des Aristo teles (Jena 1876).

15. Die höchste Vollkommenheit seiner Entwick lung endlich gewinnt das vernünftige Wesen des Menschen in der *Erkenntnis* : die *dianoëtischen* Tu genden sind die höchsten und diejenigen, welche die vollendete Glückseligkeit herbeiführen. Die Tätigkeit der *theoretischen Vernunft* (*epistêmonikon*) ist aber auf die unmittelbare Erfassung jener höchsten Wahr heiten, der Begriffe und Urteile gerichtet, zu denen das induktive Suchen der wissenschaftlichen For schung nur hinführt, ohne sie beweisen zu können, und von denen alle Ableitung ihren Anfang nehmen muß (vgl. § 12, 4).
Die Erkenntnis dieser höchsten Gegenstände, die volle Entfaltung der »tätigen Vernunft« im Menschen, bezeichnet Aristoteles abermals als ein » *Schauen* « (*theôria*); und mit diesem *Schauen* der Wahrheit ge winnt eben deshalb der Mensch Anteil an jenem *rei nen Denken* , worin das Wesen der Gottheit besteht, und damit auch an der ewigen *Seligkeit* des göttlichen Selbstbewußtseins. Denn dies »Schauen«, das nur um seiner selbst willen da ist, ohne alle Zwecke des Wol lens und Tuns, diese wunschlose Versenkung in die ewige Wahrheit, ist das Seligste und Beste von allem.

II. Teil.

Die hellenistisch-römische Philosophie.

Hinsichtlich der allgemeinen Literatur gelten für diesen Teil dieselben Werke, welche am Ein gang des ersten Teils aufgeführt worden sind.

Aristoteles war der Lehrer Alexanders des Großen: mit ihrer Zeit trat die griechische Kultur aus ihrer na tionalen Geschlossenheit heraus und in die große Ge samtbewegung ein, womit die das Mittelmeer umwoh nenden Völker des Altertums durch Austausch und Ausgleich ihrer Vorstellungen zu einem gemeinsamen Geistesleben zusammenschmolzen. In den hellenisti schen Staaten begann dieser Prozeß durch die Verei nigung griechischer und orientalischer Gedankenma ssen: im römischen Weltreich hat er seine äußere, im Christentum seine innere Vollendung gefunden: Hel lenismus, Romanismus, Christianismus sind die Etap pen, in denen sich aus dem Altertum heraus die Welt kultur der Zukunft entwickelt hat.
Das intellektuell bestimmende Element in dieser Vereinigung ist die griechische Wissenschaft gewe sen, und darin besteht ihre welthistorische Bedeutung. Sie wurde, wie die griechische Kunst, das gemeinsame Kulturgut des Altertums, an sie glieder ten sich die höchsten inneren Bewegungen der Völker Schritt für Schritt an, und sie wurde die gestaltende Kraft für alles, was als Sehnsucht und Trieb in der Seele der Völker lebte. Mit dem Untergang ihrer poli tischen Selbständigkeit, mit dem Aufgehen in die Weltreiche hat die griechische Nation diese Erfüllung ihrer Kulturaufgabe erkauft: durch ihre Zerstreuung über die Welt sind die Griechen die Lehrer der Welt geworden.
Bei diesem Eintritt aber in neue und größere Ver hältnisse hat die griechische Wissenschaft eine Spal

tung der verschiedenen Elemente erfahren, die in ihr vereinigt waren. Mit dem rein theoretischen Interesse, aus dem sie hervorgegangen war und das noch in der Persönlichkeit und der Lehre des Aristoteles einen so klaren Ausdruck gefunden hatte, war in ihr immer mehr das praktische Bedürfnis verwachsen, welches in der Wissenschaft die Ueberzeugung suchte, die das Leben bestimmen sollte. In Platons Philosophie noch war beides untrennbar miteinander verschmolzen. Aber diese beiden Tendenzen der Wissenschaft gin gen nun auseinander.

Das wissenschaftliche Denken, das in der aristoteli schen Logik seine Selbsterkenntnis gefunden hatte, war zum Bewußtsein der Grundbegriffe gelangt, mit denen es die Fülle der Erscheinungen verarbeiten konnte. Die gegensätzlichen Hauptformen der Welter klärung waren in den großen Systemen entwickelt worden, und damit war für die wissenschaftliche Be handlung des einzelnen ein fester Rahmen geschaffen. Je erfolgreicher die griechische Wissenschaft bei der anfangs noch so geringen Ausdehnung des besonde ren Wissens in der Entwicklung der Prinzipien gewe sen war, um so mehr trat nun eine Erlahmung zu gleich des metaphysischen Interesses und der meta physischen Kraft ein.

Demzufolge wandte sich die theoretische Tendenz der Wissenschaft dem einzelnen zu, und der wissen schaftliche Grundcharakter der hellenistisch -römischen Zeit ist die *Gelehrsamkeit* und die *Ausbil dung der Spezialwissenschaften* . Der einzelne Mann der Wissenschaft gewann durch seinen Eintritt in eine der großen Schulen einen festen Rückhalt der Ge samtansicht und ein bestimmendes Prinzip für die Be handlung der besonderen Fragen und Gegenstände, die ihn interessierten. Und die Gleichgültigkeit gegen die allgemeineren metaphysischen Theorien wurde um so größer, je mehr sich herausstellte, daß eine frucht bare Forschung auf den einzelnen Gebieten, Erweite rung des tatsächlichen Wissens und Verständnis der

besonderen Zusammenhänge, von dem Streit der me
taphysischen Systeme unabhängig gemacht werden
könne. Die Scheidung der Probleme, die vorbildlich in der
aristotelischen Lehre und Schule sich vollzogen
hatte, führte notwendig zur Spezialisierung, und das
rein theoretische Interesse des Wissens um seiner
selbst willen entfaltete sich während der helleni
stisch-römischen Zeit wesentlich in den Einzelwissen
schaften. Die großen Gelehrten des späteren Alter
tums, ein Archimedes, Eratosthenes, Aristarch, stan
den zwar in loserem Verhältnis zu der einen oder der
andern Schule, zeigten sich aber in der Metaphysik
immer indifferent. So kommt es, daß in dieser Zeit der
Ertrag an theoretischen Prinzipien der Philosophie äu
ßerst gering gewesen ist, während die mathematische,
die naturwissenschaftliche, die grammatische, die phi
lologische, die literaturhistorische, die geschichtliche
Forschung reiche und umfängliche Erfolge zu ver
zeichnen hatten. Mit der größten Menge derjenigen
Namen, welche als »Philosophen«, sei es als Schul
häupter, sei es nur als Mitglieder der Schulen, aufge
zählt und in der schematischen Behandlung der »Ge
schichte der Philosophie« fortgeführt werden, verbin
den sich nur literargeschichtliche Notizen, daß sie die
ses oder jenes Fach besonders bearbeitet haben, oder
die für die Philosophie schließlich ganz gleichgültige
persönliche Nachricht, daß sie sich dieser oder jener
unter den früheren Lehren angeschlossen haben,
höchst selten aber eigene und neue Begriffsbildungen.
In theoretischer Einsicht hat diese Zeit die alten Probleme der
Griechen hin und her gewendet und sich
in den begrifflichen Geleisen bewegt, welche sie fest
gelegt vorfand.
Um so mächtiger aber entfaltete sich während die
ser Jahrhunderte der Aneignung und Verarbeitung die
praktische Bedeutung der Philosophie . Das Bedürf
nis nach einer wissenschaftlichen Lehre von den
Zwecken des Menschenlebens, nach einer Weisheit,
welche das Glück des Individuums gewährleiste,

konnte nur gesteigert werden, als der ideale Zusam
menhang des griechischen Lebens zerfiel, die Volks
religion immer mehr zu einer äußerlichen Tradition
herabsank, das zerbröckelnde, seiner Selbständigkeit
beraubte Staatsleben keine begeisterte Hingabe mehr
erweckte und das Individuum sich innerlich auf sich
selbst angewiesen fühlte. So wurde die *Lebensweis
heit* zum Grundproblem der nachgriechischen Philo
sophie, und die Verengerung der philosophischen
Problemstellung, die Sokrates und nach ihm die kyni
sche und kyrenaische Sophistik begonnen hatten, ist
der allgemeine Charakter der Folgezeit geworden.
Das schließt nicht aus, daß auch in ihr sich theore
tische Lehren und deren scharf verfochtene Gegen
sätze breit machen; aber einerseits finden sie kein ur
sprüngliches Interesse mehr um ihrer selbst willen,
sondern nur Anwendung auf den Zweck der Lebens
weisheit; anderseits fehlt es ihnen an Originalität, sie sind durchweg
Verschiebungen der älteren Lehren,
bedingt durch den praktischen Grundgedanken. Selbst
so umfassende Systeme wie das stoische und das neu
platonische, arbeiten durchaus nur mit den Begriffen
der griechischen Philosophie, um eine theoretische
Grundlage für ihr praktisches Ideal zu gewinnen. Der
Schlüssel auch zu ihren theoretischen Lehren liegt
stets in der praktischen Grundüberzeugung, und inso
fern sind sie sämtlich charakteristische Typen der Pro
blemverschlingung.
Mit diesem Vorwalten der praktischen Bedeutung
hängt es nun aber auch zusammen, daß die Abhängig
keit der Philosophie von der allgemeinen Kulturbewe
gung, die mit den Sophisten schon in die stillen Krei
se des interesselosen Forschens eingebrochen war, in
der hellenistisch-römischen Zeit zur dauernden Er
scheinung geworden ist: und diese zeigt sich am ent
scheidendsten in der wechselnden Stellung dieser Phi
losophie zur *Religion* .
Die Entwicklung, welche die griechische Wissen
schaft genommen hatte, und der immer schärfer aus

gesprochene Gegensatz, in den sie zur Volksreligion gekommen war, brachte es mit sich, daß die Hauptaufgabe der Lebensweisheit, welche die nacharistotelische Wissenschaft suchte, ein *Ersatz des religiösen Glaubens* war. Die gebildete Welt, welche den Halt der Religion verloren hatte und auch denjenigen des Staates aufgeben mußte, suchte ihn in der Philosophie. Daher war der Gesichtspunkt der hellenistisch-römischen Lebensweisheit zunächst derjenige *individueller Sittlichkeit* , und die Philosophie, die sich damit beschäftigt, hat somit ein durchweg *ethisches* Gepräge. Am schärfsten ist der Gegensatz dieser Individualethik gegen die Religion bei den Epikureern hervorgetreten; aber auch bei den andern Schulen haben die Lehren von der Gottheit um diese Zeit noch ein rein ethisches und vielleicht noch theoretisches, aber kein spezifisch religiöses Interesse.

Diese wesentlich ethische Entwicklung der Philosophie hat sich noch in Griechenland, zumeist sogar in Athen vollzogen, das bei aller Ausbreitung der griechischen Bildung nach Ost und West noch jahrhundertelang das Zentrum des wissenschaftlichen Lebens bildete. Bald aber erwuchsen, zunächst namentlich für die gelehrte Einzelforschung, in den großen Bibliotheken und Museen neue Mittelpunkte, in Rhodos, in Pergamon, in Alexandria, in Tarsos, in Rom, später in Antiochia und Byzanz. Von diesen ist namentlich *Alexandria* wichtig geworden, wo nicht nur die verarbeitende Gelehrsamkeit eine so typische Ausbildung erfuhr, daß dies ganze Zeitalter danach literarhistorisch benannt zu werden pflegt, sondern wo auch die philosophische Richtung jener Tage ihre entscheidende Veränderung erfuhr. Denn mit der Zeit konnte die Philosophie nicht
gleichgültig an dem tiefen Gefühl der Unbefriedigung vorübergehen, welches die antike Welt mitten in allem Glanz des Römerreiches ergriffen hatte. Das ungeheure Reich bot den Völkern, die es in eine mächtige Einheit zusammengeschweißt hatte, keinen

Ersatz für den Verlust ihrer nationalen Selbständig keit; es gewährte ihnen weder inneren Wert noch äu ßeres Glück. Der Trank des Erdenlebens war den alten Völkern schal geworden, und sie lechzten nach Religion. Darum tasteten sie nach all den verschiede nen Kulten und Religionsübungen herum, welche die einzelnen Völker mitgebracht hatten, und die Religio nen des Orients mischten sich mit denen des Occi dents.

In diese Bewegung wurde die Philosophie um so mehr hineingezogen, Je klarer es schließlich ward, daß sie auch den Gebildeten durch die Aufstellung ihres ethischen Lebensideals nicht befriedigen, ihm das versprochene Glück nicht gewähren konnte. So strömte denn - zuerst in Alexandrien - die ganze Flut der durcheinander wogenden religiösen Vorstellungs massen in die Philosophie ein, und diese suchte nun auf wissenschaftlichem Grunde nicht nur eine sittliche Ueberzeugung, sondern eine Religion aufzubauen Sie verwendete die Begriffe der griechischen Wissen schaft, um die religiösen Vorstellungen zu klären und zu ordnen, um dem Drange des religiösen Gefühls eine ihm genügende Weltvorstellung zu gewähren, und so schuf sie in engerem und loserem Anschluß an die miteinander ringenden Religionen die *Systeme der religiösen Metaphysik* .

Hiernach sind in der hellenistisch-römischen Philo sophie zwei Perioden zu unterscheiden: die *ethische* und die *religiöse* . Als die Zeit, zu welcher die eine allmählich in die andere übergeht, ist das erste Jahr hundert vor Chr. G. zu bezeichnen.

1. Kapitel. Die ethische Periode.

FR. SUSEMIHL, Geschichte der Literatur in der Alexandrinerzeit. Leipzig 1891 u. 92.
DROYSEN, Geschichte des Hellenismus, Ham burg 1836-1843.

Dem Zuge der Zeit, welcher die Wissenschaft teils in ethische Philosophie teils in gelehrte Forschung verzweigte, folgten schon die Schulen der beiden gro ßen Meister der attischen Philosophie: die *akademi sche* und die *peripatetische* . Wenn in der ersten, mit Aristoteles gleichaltrigen Generation der Akademie (vgl. S. 84) eine pythagoreisierende Metaphysik vor gewaltet hatte (vgl. oben § 11, 5), so machte diese schon in der nächsten Zeit populärem Moralisieren Platz. Im Lyceum hielt zwar *Theophrastos* und nach ihm *Straton* an der Ausbildung und Umbildung der aristotelischen Metaphysik fest; aber wie Theophrast selbst, so wendeten sich seine Genossen, ein *Dikaiar chos, Aristoxenes* und andere, literargeschichtlichen und naturwissenschaftlichen Studien zu. Später haben gerade die Peripatetiker an der alexandrinischen Ge lehrsamkeit einen großen Anteil gehabt, und insbe sondere hat die Geschichte der Philosophie an ihnen die fleißigsten Bearbeiter gefunden. In der Philosophie selbst aber spielten sie nur die konserva tive Rolle ihr Schulsystem gegen den Anlauf der übri gen, namentlich auf dem ethischen Gebiete, zu vertei digen, und die Neuausgabe der aristotelischen Werke durch *Andronikos* gab nur erneuten Anlaß zu einem eifrigen Reproduzieren der Lehre: Paraphragen, Kom mentare, Exzerpte, Interpretationen bilden die wesent liche Beschäftigung der späteren Peripatetiker.

Die Wirkung der Akademie und des Lyceums wurde aber in Athen zunächt durch die beiden neuen Schulen beeinträchtigt, die gegen Ende des 4. Jahr hunderts gegründet wurden und ihren großen Erfolg dem Umstande verdankten, daß sie die Richtung der Zeit auf praktische Lebensweisheit mit der Deutlich keit und Eindringlichkeit der Einseitigkeit zum Aus druck brachten: die *stoische* und die *epikureische* . Die erstere wurde von *Zenon von Kition* in der *Stoa poikilê* errichtet und hatte bei ihm wie bei sei nem Nachfolger *Kleanthes* noch mehr Aehnlichkeit

mit dem Kynismus: erst dem dritten Schulhaupt, *Chrysippos* , gelang es, die Schule in entschieden wis senschaftliche Bahnen zu lenken. *Epikuros* dagegen gründete eine Lebensgemeinschaft, welche das hedo nische Prinzip in verfeinerter und vergeistigter Form zu ihrem Mittelpunkt machte, aber nur ein geringeres Maß von wissenschaftlicher Schaffensfähigkeit ent wickelte. Während ihr gesellig ethisches Prinzip, wie es einmal festgestellt war, und die damit zusammen hangende Weltanschauung durch das ganze Altertum hindurch und besonders auch in der römischen Welt fortgesetzt zahlreiche Anhänger gewannen, blieb die Schule wissenschaftlich, und zwar in den Spezialwis senschaften ebenso wie in der Philosophie entschie den unfruchtbarer, als die übrigen: eine interessante Darstellung hat ihre Lehre durch den römischen Dich ter *Lucretius* gefunden.

Diese vier Schulen haben jahrhundertelang in Athen nebeneinander bestanden und sind noch in der Kaiserzeit, als dort eine Art von Universität geschaf fen wurde, in verschiedenen Lehrstellen aufrecht er halten worden; doch läßt sich eine Reihenfolge der Schulhäupter nur in der Akademie, und auch da nur mit großen Lücken, verfolgen, während die Tradition hinsichtlich der Stoa und der Epikureer schon mit dem 1. Jahrhundert v. Chr. und auch hinsichtlich des Lyceums bald darauf abreißt.

Zunächst aber haben diese *vier Schulen* im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. sich gegenseitig auf das lebhaf teste bekämpft, und es waren hauptsächlich die ethi schen und nur die mit diesen zusammenhangenden metaphysischen, physischen und logischen Fragen, in denen sie einander den Rang abzulaufen suchten [293] .

Neben den dogmatischen Lehren ging während der ganzen Zeit eine andere Richtung einher, welche in noch höherem Grade als die stoische und die epikure ische Philosophie aus der Sophistik stammte: der *Skeptizismus* . Er nahm. zwar nicht die Gestalt einer eigenen Schulgenossenschaft an, fand aber gleichfalls

eine *systematische Zusammenfassung* und eine *ethi sche Zuspitzung* . Eine solche zeitgemäße Konzentra tion der negativen Ergebnisse der Sophistik vollzog *Pyrrhon* , dessen Lehren von *Timon* dargestellt wur den. Dieser sophistische Skeptizismus hatte den Tri umph, eine Zeitlang von dem Haine Platons Besitz zu ergreifen: die *mittlere Akademie* machte ihn, wenn nicht völlig zu ihrer Lehre, so doch zu ihrem Kampf mittel in der Bestreitung des Stoizismus und der Be gründung ihrer eigenen Moral. Aus dieser Phase der Entwicklung der Akademie treten, durch etwa ein Jahrhundert getrennt, die Schulhäupter *Arkesilaos* und *Karneades* hervor. In der Folgezeit, als die Aka demie den Skeptizismus wieder abstieß, fand er hauptsächlich bei den *empiristischen Aerzten* An klang, von denen schon zu Ende dieser Periode *Aine sidemos* und *Agrippa* zu nennen sind. Eine vollstän dige Zusammenstellung der skeptischen Lehren aus viel späterer Zeit ist in den Werken des *Sextus Empi ricus* erhalten.

Die tiefere Bedeutung jedoch dieses Skeptizismus war die, daß er die Grundstimmung zum Ausdruck brachte, welche die gesamte antike Zivilisation ebenso wie dereinst die griechische, ihrem eigenen ideellen Inhalt gegenüber ergriffen hatte: und derselbe Mangel an dem Mut entschlossener Ueberzeugung fand nur eine andere Form in dem *Eklektizismus* , der sich seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zu entwickeln begann. Mit der Ausbreitung der Schulen in die großen Lebensverhältnisse des Römerreiches schwand der Schulgeist, erlahmte die Polemik und stellte sich vielmehr das Bedürfnis der Ausgleichung und Verschmelzung ein. Insbesondere bildete die te leologische Weltanschauung die Grundlage, auf der sich Platonismus, Aristotelismus und Stoizismus in gemeinsamer Gegnerschaft gegen den Epikureismus verständigen konnten.

Die Neigung zu solcher Verschmelzung, dem *Syn kretismus* , ist zuerst in der stoischen Schule erwacht

und hat in *Panaitios* und *Poseidonios* ihre wirkungsvollsten Vertreter gefunden: sie gestalteten die Lehre der Stoa durch Aufnahme platonischer und aristoteli scher Momente allseitiger aus. Dabei kam ihnen die *jüngere Akademie* entgegen, die, nachdem *Philon von Larissa* der skeptischen Episode in der Schulentwicklung ein Ende bereitet hatte, durch *Antiochos* den Versuch machte, die vielgespaltene Philosophie auf diejenigen Lehren zu vereinigen, in denen Platon und Aristoteles zusammenkommen. Unbedeutender, weil prinziploser, aber darum hi storisch nicht weniger bedeutsam war diejenige Art des Eklektizismus, welche die *Römer* in der Aufnah me der griechischen Philosophie betätigten, - die Zu sammenstückelung nämlich, mit der sie unter wesent lich praktischen Gesichtspunkten aus den verschiede nen Schulsystemen die ihnen einleuchtenden Lehren aneinander reihten: so geschah es bei *Cicero, Varro* und zum Teil in der Gruppe der *Sextier* .

Aus der *peripatetischen* Schule (dem Lyceum) ist zunächst ihr Mitbegründer, der wenig jüngere Freund des Aristoteles, *Theophrastos* von (Erebos auf) Lesbos (etwa 370-287), zu erwähnen, der durch Lehre und Schriften der Schule großes Anse hen gewann, ein eindrucksvoller und einflußreicher Typus des Kathedergelehrten. Von seinen Werken sind die botanischen, dazu ein Bruchstück der Me taphysik, Auszüge aus seinen »Charakteren«, aus der Schrift über die Wahrnehmung, aus seiner Ge schichte der Physik und sonst einzelnes erhalten (herausgegeben von F. WIMMER, Breslau 1842-62).

Neben ihm erscheinen *Eudemos* von Rhodos, *Aristoxenos* von Tarent, der historisch und theore tisch über Musik arbeitete (Elemente der Musik, deutsch von R WESTPHAL, Leipzig 1883), *Di kaiarchos* von Messene, ein gelehrter Polyhistor, der eine Kulturgeschichte Griechenlands (*bios*

Hellados) schrieb, sodann *Straton* von Lampsakos, der 287-269 Schulhaupt war und den Beinamen des »Physikers« führt.
Unter den peripatetischen Doxographen sind Hermippos, Sotion, Satyros, Herakleides Lembos (aus dem 2. Jahrhundert v. Chr.), unter den späte ren Kommentatoren ist *Alexander von Aphrodisias* (um 200 n. Chr. in Athen) zu nennen.

Die *mittlere Akademie* beginnt mit *Arkesilaos* (Arkesilas) aus Pitane in Aeolien (etwa 315-241), dessen Lehren sein Schüler Lakydes verzeichnete, und endigt mit *Karneades* (155 in Rom) und des sen Nachfolger Kleitomachos (gest. 110). Von ihren Schriften ist nichts erhalten, Quellen sind neben Diogenes von Laerte hauptsächlich Cicero und Sextus Empiricus. Vgl. L. CREDARO, Lo scetticismo degli academici (Mailand 1889 und 93).
Ebenso indirekt und zudem nur ganz im allge meinen sind wir über die *jüngere Akademie* unter richtet. *Philon* von Larissa war noch 87 in Rom; seinen Nachfolger *Antiochos von Askalon* hörte Cicero 78 in Athen. Zu den Vertretern des eklekti schen Platonismus in dieser ersten, wesentlich ethi schen Gestalt gehört u. a. *Areios Didymos* , der stark zum Stoizismus neigte (zur Zeit des Augu stus), und *Thrasyllos* (unter Tiberius) der sachlich geordnete Ausgaben der Schriften von Demokrit und von Platon veranstaltete. Auch in der Akade mie hat sich eine ausgebreitete paraphrastische und kommentatorische Literatur über Platons Werke entwickelt.

In der Geschichte der *Stoa* ist eine ältere (vor wiegend ethische), eine mittlere (synkretistische) und eine jüngere (religiöse) Periode zu unterschei den. Bei den Persönlichkeiten dieser Schule fällt die Häufigkeit ihrer Abstammung aus den helleni

stischen Mischvölkern des Orients auf. So ist schon der Gründer *Zenon* (etwa 340-265) aus seiner kyprischen Heimat als Kaufmann nach Athen gekommen und soll dort, durch die Philosophie gefesselt, die Lehren der verschiedenen Schulen in sich aufgenommen haben, um dann im Jahre 308 die eigene zu stiften. Sein Hauptschüler war *Kleanthes* aus Assos (in Troas), von dem ein monotheistischer Hymnus auf Zeus erhalten ist, Stob. Eklog. I 30 (WACHSMUTH p. 25), Das wissenschaftliche Haupt der Schule war *Chrysippos* (280-209) aus (Soloi oder Tarsos in) Kilikien, er soll außerordentlich viel geschrieben haben, doch sind außer den Titeln nur ganz geringe Fragmente seiner Werke erhalten. Vgl. G. BAGNET (Loewen 1822).

Unter den literarhistorischen Gelehrten der stoischen Schule sind Ariston von Chios, *Diogenes der Babylonier* (155 in Rom) und *Apollodoros* zu nennen; auch Aristarchos und Eratosthenes standen der Schule nahe.

Die synkretistische Entwicklung der Stoa hat *Panaitios* (180-110), der stark von der akademischen Skepsis beeinflußt war und nahe Beziehungen zu den römischen Staatsmännern unterhielt, begonnen und *Poseidonios* , aus dem syrischen Apamea (etwa 175-90), vollendet. Der letztere war einer der größten Polyhistoren des Altertums, namentlich auf geographisch-geschichtlichem Gebiete; er lehrte in Rhodos und wurde viel von den jungen Römern, auch von Cicero, gehört.

Ueber die Stoiker der Kaiserzeit vgl. das folgende Kapitel.

Die zerstreuten Quellen für den älteren Stoizismus sind jetzt gesammelt von H. V. ARNIM, Stoicorum veterum fragmenta (3 Bde. Leipzig 1903-1905).

D. TIEDEMANN, System der stoischen Philosophie (3 Bde., Leipzig 1776). - P. WEIGOLDT, Die Philosophie der Stoa (Leipzig 1883). - P.

OGEREAU, Essay sur le système philosophique des Stoiciens (Paris 1885). - L. STEIN, Die Psychologie der Stoa (2 Bde., Berlin 1886-88). - R. HIRZEL, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften Bd. 2. (Leipzig 1880). - A. SCHMEKEL, Die mittlere Stoa (Berlin 1892). - A. DYROFF, Die Ethik der alten Stoa (Berlin 1897). - P. BARTH, Die Stoa (Stuttgart 1903, 2. Aufl. 1908).

Epikuros (341-270), in Samos als Sohn eines athenischen Schulmeisters geboren hatte schon in Mytilene und Lampsakos Lehrversuche gemacht, ehe er 306 in Athen die Genossenschaft gründete, die nach seinen »Gärten« (*kêpoi* , *horti* , wie auch die andern Schulen nach ihren Versammlungsorten) benannt worden ist. Er war ein ob seiner geselligen Vorzüge viel geliebter Lehrer, eine feine und geschmackvolle Persönlichkeit, das Ideal attischer Urbanität; die Schönheit zum Prinzip der Lebensführung zu erheben und sie für das persönliche Dasein sicher zu stellen, ist der Springpunkt seines Wesens und seiner Lehre. Von seinen zahlreichen leicht hingeworfenen Schriften sind die Kernsprüche (*kyriai doxai*), drei Lehrbriefe, Stücke aus seiner Schrift *peri physeôs* (in den herculanensischen Funden) und sonst nur verstreute Fragmente erhalten; gesammelt und systematisch geordnet bei H. USENER, Epicurea (Leipzig 1887).

Unter der großen Masse seiner Anhänger hebt das Altertum seinen nächsten Freund *Metrodoros von Lampsakos* , ferner *Zenon von Sidon* (um 150) und *Phaedrus* (um 100 v. Chr.) hervor; eine etwas deutlichere Gestalt ist für uns *Philodemos* aus (Gadara in) Koilesyrien dadurch geworden, daß ein Teil seiner Schriften in Herculanum aufgefunden worden ist (Herculanensium voluminum quae supersunt, erste Serie Neapel 1793 ff., zweite 1861 ff.): die wertvollste *peri sêmeiôn kai sêmeiôseôn* (vgl. FR. BAHNSCH, Lyck 1879; H. v. ARNIM,

Philodemea, Halle 1888).
Das Lehrgedicht des Tit. *Lucretius* Carus (98
-54) De natura rerum (6 Bchr) ist von LACH
MANN (Berlin 1850) und JAC. BERNAYS (Leip
zig 1852) herausgegeben worden. Vgl. R. HEIN
ZE, Kommentar zum 3. Buch (Leipzig 1897).
Weitere Quellen sind Cicero und Diogenes Laer
tius im 10. Buche.
Vgl. M. GUYAU, La morale d'Epicure (Paris
1878). - P. v. GIZYCKI, Ueber das Leben und die
Moralphilosophie des Epikur (Berlin 1879). - W.
WALLACE, Epicureanism. (London 1880). - I.
BRUNS, Lucrezstudien (Freiburg i. B. 1884).

Der *Skeptizismus* tritt der Sache gemäß nicht als
geschlossener Schulverband auf [294] , sondern in lo
serer Form. Es bleibt zweifelhaft, ob der Systematisator der Skepsis,
Pyrrhon von Elis (etwa
365-275), mit der sokratisch-sophistischen Schule
seiner Vaterstadt im näheren Zusammenhange ge
standen hat: ein gewisser Bryson, der als Schüler
Stilpons gilt, wird als Zwischenglied angesehen. Er
hat mit einem Demokriteer namens Anaxarchos den
Zug Alexanders nach Asien mitgemacht. Von Pyr
rhons Standpunkt aus hat der Sillograph *Timon*
von Phlius (320-230, zuletzt in Athen) die Philoso
phen verspottet. Fragmente bei C. WACHS
MUTH, De Timone Phliasio (Leipzig 1859). Vgl.
CH. WADDINGTON, Pyrrhon (Paris 1877).
Die äußeren Verhältnisse des späteren Skeptizis
mus sind sehr dunkel und unsicher: *Ainesidemos*
aus Knossos hat in Alexandrien gelehrt und eine
Schrift *Pyrrhôneioi logoi* , verfaßt von der nichts
übrig ist. Sein Leben fällt wahrscheinlich in das 1.
Jahrhundert v. Chr. Geburt, doch ist es auch fast
zwei Jahrhunderte später gesetzt worden. Von
Agrippa ist gar nichts näheres festzustellen. Der li
terarische Vertreter des Skeptizismus ist der Arzt
Sextus Empiricus , welcher um 200 n. Chr. lebte,

und von dessen Schriften die Pyrrhonischen Skizzen (*Pyrrhôneioi hypotypôseis*) und die unter dem Namen »Adversus mathematicos« zusammengefaßten Untersuchungen erhalten sind, von denen Buch 7-11 die Darstellung der skeptischen Lehre mit vielen wertvollen historischen Notizen geben (Ausgabe von I. BEKKER, Berlin 1842). Vgl. E. PAPPENHEIM (Berlin 1874 f., Leipzig 1877 u. 81). Vgl. E. STÄUDLIN, Geschichte und Geist des Skeptizismus (Leipzig 1794-95). - N. MACCOLL, The greek sceptics (London 1869). - L. HAAS, De philosophorum scepticorum successionibus (Würzburg 1875). - V. BROCHARD, Les sceptiques grecs (Paris 1887). - RAOUL RICHTER, Der Skeptizismus in der Philosophie, Bd. I (1904). - ALB. GOEDECKEMEYER, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus (Leipzig 1905).

Bei den *Römern* stieß die Aufnahme der Philosophie anfangs auf heftigen Widerstand, aber schon im Anfange des 1. Jahrhunderts v. Chr. war es allgemein üblich, daß der vornehme junge Römer in Athen oder Rhodos studierte und den Vortrag der Schulhäupter zu demselben Zwecke hörte, wie einst der Athener die Sophisten. Aus der Absieht, für die allgemeine wissenschaftliche Bildung bei seinen Landsleuten Neigung und Verständnis zu erwecken, ist die schriftstellerische Tätigkeit des Marc. Tullius *Cicero* (106-43) zu beurteilen und hochzuschätzen: Geschick der Zusammenstellung und Amnut der Form entschädigen für den Mangel eigener Kraft des Philosophierens, der sich in principloser Auswahl der Lehren erweist: am nächsten steht Cicero dem akademischen Probabilismus (vgl. unten § 17, 7). Die Hauptschriften sind De finibus De officiis, Tusculanae disputationes, Academica, De natura deorum, De fato, De divinatione. Vgl. HERBART, Ueber die Philosophie des Cice

ro; in Ges. W. XII, 167 ff. R. HIRZEL Untersu chungen zu Ciceros philosophischen Schriften (Leipzig 1877-83). ED. SCHWARTZ, Charakter köpfe aus der antiken Literatur (Leipzig 1906), S. 99 ff.

Gelehrter war sein Freund M. Terentius *Varro* (116-27), der bekannte Polyhistor und Vielschrei ber, von dessen Arbeiten zur Geschichte der Philo sophie aber nur gelegentliche Notizen erhalten sind.

Als Sextier werden die beiden *Quintus Sextus* , Vater und Sohn, und *Sotion* von Alexandria ge nannt: der letztere scheint das Zwischenglied zu sein, durch welches die stoische Moral mit dem alexandrinischen Pythagoreismus versetzt und zu der religiösen Wendung geführt wurde, die sie in der Kaiserzeit charakterisiert. Einige ihrer (in syri scher Uebersetzung aufgefundenen) Sentenzen hat GILDEMEISTER (Bonn 1873) herausgegeben.

Als Vertreter eines *populären moralischen Eklektizismus* sind die dem *Kynismus* mehr oder minder nahestehenden *Sittenprediger* zu nennen, welche mit derber und herber Kritik die sozialen und moralischen Zustände der hellenistischen und später der römischen Welt geißelten; unter ihnen *Teles* (vgl. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Philologische Untersuchungen IV 292 ff.; Frag mente herausgegeben von O. HENSE, Freiburg 1889, neue Auflage Tübingen 1909), sodann *Bion* von Borysthenes (vgl. R. HEINZE, De Horatio Bionis imitatore, Bonn 1899), aus späterer Zeit *Demetrius, Oinomaos* und *Demon* ax. Vgl. J. BERNAYS, Lukian und die Kyniker (Berlin 1879). In diesem Zusammenhange ist schließlich auch *Dio Chrysostomos* zu nennen. Vgl. H. v. ARNIM, Dion von Prusa (Berlin 1898).

§ 14. Das Ideal des Weisen.

Der ethische Grundzug, den die Philosophie nach Aristoteles annahm, ist noch enger dadurch charakterisiert, daß es durchweg die *Individualethik* ist, die den Mittelpunkt der Untersuchungen dieser Epigonenzeit bildet. Die Erhebung zu den Idealen sittlicher Gemeinschaft, in welche die Moral bei Platon und Aristoteles endete, war eine ihrer Zeit fremd gewordene Verherrlichung desjenigen, wodurch Griechenland groß geworden war, des lebendigen Staatsgedankens. Dieser hatte die Macht über die Gemüter verloren, und auch in den Schulen beider Philosophen fand er so wenig Anklang, daß Akademiker wie Peripatetiker ebenfalls die Frage nach der individuellen Glückseligkeit und Tugendhaftigkeit in den Vordergrund rückten. Was aus der Schrift des Akademikers Krantor »über den Kummer« [295] oder aus Theophrasts Werken unter dem Titel »ethische Charaktere« erhalten ist, steht ganz auf dem Boden einer Philosophie, welche die rechte Abschätzung der Lebensgüter für ihre wesentliche Aufgabe erachtet.

Endlose Diskussionen über diese Fragen haben den Schulstreit der nächsten Jahrhunderte ausgefüllt, und dabei sahen sich die Nachfolger der beiden großen Denker der attischen Philosophie in gemeinsamem Gegensatze gegen die neuen Schulen: beide hatten die Realisierung der Idee des Guten durch den ganzen Umfang der empirischen Wirklichkeit verfolgt und bei all dem Idealismus, mit dem namentlich Platon über die Sinnenwelt hinausstrebte, doch den relativen Wert ihrer Güter nicht verkannt. So hoch sie die Tugend im Werte stellten, so verschlossen sie sich doch der Einsicht nicht, daß zur vollkommenen Glückseligkeit des Menschen noch die Gunst des äußeren Geschicks, Gesundheit, Wohlhabenheit u.s.w. erforderlich seien [296] , und sie verneinten namentlich die kynisch-stoische Lehre, wonach die Tugend nicht nur

das höchste (das gaben sie zu), sondern auch das ein zige Gut sein sollte.
Jedenfalls aber arbeiteten auch sie daran, die rechte Lebensführung festzustellen, die den Menschen glücklich zu machen verspricht, und während einzelne Mitglieder der Schulen ihren speziellen Forschungen nachgingen, war die öffentliche Tätigkeit, namentlich der Schulhäupter in ihrer Bekämpfung der Gegner, darauf gerichtet, das *Bild des normalen Menschen* zu zeichnen. Das war es, was die Zeit von der Philoso phie wollte: zeigt uns, wie der Mensch beschaffen sein muß, der, was auch das Weltgeschick bringe, sei ner Glückseligkeit sicher ist! Daß dieser Normal mensch der Tüchtige, der Tugendhafte genannt wer den muß, und daß er seine Tugend nur der Einsicht, dem Wissen verdanken kann, daß er also der »Weise« sein muß das ist die aus der sokratischen Lehre stam mende Voraussetzung, die während dieser ganzen Zeit von allen Parteien als selbstverständlich anerkannt wird: und deshalb bemühen sich alle, das *Ideal des Weisen* , d. h des Menschen zu schildern, den seine Einsicht tugendhaft und damit glücklich macht.
1. Das hervorstechendste Merkmal in der Begriffs bestimmung des »Weisen« ist darum für diese Zeit die *Unerschütterlichkeit (Ataraxie* , *ataraxia*). Stoi ker, Epikureer und Skeptiker werden nicht müde, diese *Unabhängigkeit vom Weltlauf* als den Vorzug des Weisen zu preisen: er ist frei, ein König, ein Gott; was ihm auch geschieht, das kann sein Wissen, seine Tugend, seine Glückseligkeit nicht angreifen; seine Weisheit beruht in ihm selbst, und die Welt kümmert ihn nicht. Diese Zeichnung des Ideals charakterisiert ihre Zeit: der normale Mensch ist für sie nicht der, welcher um großer Zwecke willen arbeitet und schafft, sondern der, welcher sich von der Außenwelt frei zu machen und *sein Glück in sich selbst allein* zu finden weiß. Die innerliche Vereinzelung der Individuen und ihre Vergleichgültigung gegen allgemeine Zwecke kommt darin scharf zum Ausdruck: die *Ueberwin*

dung der Außenwelt bedingt die Glückseligkeit des Weisen.

Aber er muß die Welt, über die er außerhalb keine Macht hat, *in sich selbst* überwinden: er muß Herr werden über die Einwirkungen, welche sie auf ihn ausübt. Diese Einwirkungen aber bestehen in den Gefühlen und Begehrungen, die Leben und Welt im Menschen erregen: sie sind Störungen seines eigenen Wesens, Leidenszustände (*pathê* , *affectus*). Die Weisheit bewährt sich also in der Art, wie sich der Mensch zu seinen *Affekten* [297] verhält, sie ist wesentlich Freiheit von den Affekten, *Affektlosigkeit* (Apathie, *apatheia* ist der stoische Ausdruck). Unbewegt in sich selbst zu ruhen, das ist der Segen dieser »Weisheit«.

Die sprachlichen Bezeichnungen, mit denen diese Lehre bei Epikur und Pyrrhon eingeführt wird, weisen unmittelbar auf eine Abhängigkeit von Aristipp und Demokrit hin. Es entspricht der allmählichen Umgestaltung, welche sich in der hedonischen Schule vollzog (vgl. § 7, 9), daß *Epikur* [298] , der ebenfalls die *Lust* als das *höchste Gut* bezeichnete, doch dem momentanen Genuß auch seinerseits die dauernde *Stimmung der Befriedigung* und der *Ruhe* vorzog. Hatten schon die Kyrenaiker das Wesen der Lust in der sanften Bewegung gefunden, so bleibt das doch immer, meinte Epikur, eine »Lust in der Bewegung«, und wertvoller ist der Zustand schmerzloser und wunschloser Ruhe (*hêdonê katastêmatikê*). Selbst der Mut des Genießens ist verloren gegangen: der Epikureer möchte zwar gern aller Lust sich freuen, aber es darf ihn nicht aufregen, ihn nicht in Bewegung setzen. Seelenfrieden (*galênismos* , vgl. §10, 5) ist alles, was er will, und er vermeidet ängstlich die Stürme, welche diesen bedrohen, d.h. die Affekte.

Deshalb erkannte Epikur die Konsequenz an, womit die Kyniker *Bedülfnislosigkeit* als Tugend und Glückseligkeit charakterisiert hatten; aber er war weit entfernt, wie sie auf die Lust nun auch ernsthaft zu

verzichten. Zwar müsse der Weise auch dies verste
hen und ausführen, sobald es durch den Lauf der
Dinge erforderlich wird; aber seine Befriedigung wird
um so größer sein, je reicher der Umfang der Wün
sche ist, die er befriedigt findet. Eben deshalb bedarf
er der *Einsicht* (*phronêsis*), welche nicht nur die Ab
schätzung der durch die Gefühle bestimmten Grade
von Lust und Unlust ermöglicht, die im einzelnen
Falle zu erwarten sind, sondern auch entscheidet, ob
und wie weit man den einzelnen Wünschen Raum zu
geben hat. In dieser Hinsicht unterschied der Epiku
reismus drei Arten von Bedürfnissen: einige sind na
türlich (*physei*), unentfliehbar vorhanden, so daß, da
man ohne ihre Erfüllung überhaupt nicht zu existieren
vermag, auch der Weise von ihnen sich nicht losma
chen kann; andere wieder sind nur konventionell
(*nomô*), künstlich und eingebildet, und ihre Nichtig
keit hat der Weise zu durchschauen und sie damit vonsich abzutun;
zwischen beiden aber (darin tritt Epikur
der radikalen Einseitigkeit des Kynismus entgegen)
liegt die große Masse derjenigen Bedürfnisse, welche
auch ihre natürliche Berechtigung haben, aber zur
Existenz freilich nicht unerläßlich sind. Auf sie kann
der Weise daher nötigenfalls verzichten; aber, da ihre
Befriedigung glücklich macht, so wird er sie so viel
als möglich zu erfüllen suchen. Die volle Seligkeit
fällt dem zu, welcher sich ohne stürmisches Streben in
ruhigem Genusse aller dieser Güter erfreut.
Unter ihnen schätzte aus dem gleichen Grunde Epi
kur die geistigen Genüsse höher als die physischen,
welche mit leidenschaftlicher Aufregung verbunden
seien; aber er sucht die geistigen Freuden nicht in der
reinen Erkenntnis, sondern in der ästhetischen Fein
heit des Lebens, in geistreichem und zartsinnigem
Umgang mit Freunden, in behaglicher Einrichtung des
täglichen Daseins. So schafft sich der Weise in der
Stille die Seligkeit des Selbstgenusses, die Unabhän
gigkeit vom Augenblick, von seinen Anforderungen
und Ergebnissen: er weiß, was er sich gewähren kann,

und er versagt sich davon nichts; aber er ist nicht so töricht, dem Schicksal zu grollen oder sich zu beklagen, daß er nicht alles zu besitzen vermag. Das ist seine Ataraxie: ein Genießen, wie das hedonische, aber feiner, geistiger und - blasierter.

2. In anderer Richtung hat sich *Pyrrhon* an den Hedonismus angelehnt, indem er das praktische Resultat aus den skeptischen Lehren der Sophistik zu ziehen suchte. Nach der Darstellung seines Schülers Timon meinte er, Aufgabe der Wissenschaft sei es, die Beschaffenheit der Dinge zu untersuchen, um das sachgemäße Verhalten des Menschen dazu festzustellen und den Gewinn zu erkennen, den er von ihnen zu erwarten habe [299]. Nun hat sich jedoch nach Pyrrhons Ansicht gezeigt, daß wir niemals die wahre Beschaffenheit der Dinge, sondern höchstens die Gefühlszustände (*pathê*) erkennen können, in welche sie uns versetzen (Protagoras, Aristipp): gibt es aber keine Erkenntnis der Dinge, so kann auch nicht bestimmt werden, welches das rechte Verhalten zu ihnen und welches der Erfolg ist, der sich aus unserem Handeln ergeben wird. Dieser Skeptizismus ist die negative Kehrseite zu der sokratisch-platonischen Folgerung: wie dort daraus, daß rechtes Handeln nicht ohne Wissen möglich sei, gefordert worden war, daß Wissen möglich sein müsse, so zeigt sich hier, daß weil es kein Wissen gibt, auch das rechte Handeln unmöglich ist.

Unter diesen Umständen bleibt dem Weisen nur übrig, den Verleitungen zum Meinen und zum Handeln, denen die Masse der Menschen unterliegt, so weit wie möglich zu widerstehen. Alles Handeln geht (SOKRATES) aus dem Vorstellen über die Dinge und ihren Wert hervor: alle törichten und unheilbringenden Handlungen folgen aus den unrichtigen Meinungen; der Weise aber, der da weiß, daß man nichts über die Dinge selbst aussagen kann (*aphasia*) und keiner Meinung zustimmen darf (*akatalêpsia*) [300], enthält sich möglichst des Urteils und damit auch des

Handelns. Er zieht sich auf sich selbst zurück, und in der *Zurückhaltung* (*epochê*) [301] des Urteils, die ihn vor dem Affekt und vor dem falschen Handeln be wahrt, findet er die Ruhe in sich selbst, die Ataraxie. Das ist die *skeptische Tugend* , welche den Men schen auch von der Welt frei machen will, und sie fin det ihre Grenzen nur darin, daß es doch Verhältnisse gibt, in denen sogar der auf sich selbst zurückgezo gene Weise handeln muß und wo ihm dann nichts an deres übrig bleibt, als nach dem, was ihm richtig scheint, und nach dem Herkommen zu handeln.

3. Tiefer ist die *Ueberwindung der Welt im Men schen* von den Stoikern aufgefaßt worden. Anfangs freilich haben sie sich ganz zu der kynischen Gleich gültigkeit gegen alle Güter der Außenwelt bekannt, und die Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*) des tugend haften Weisen ist auch ihrer Ethik als ein unverlösch licher Zug aufgeprägt geblieben; aber dem radikalen Naturalismus der Kyniker haben sie durch eine ein sichtsvolle Psychologie des Trieblebens, die eine star ke Abhängigkeit von Aristoteles zeigt, sehr bald die Spitze abgebrochen. Noch mehr nämlich als der Sta girit betonen sie die Einheitlichkeit und Selbständig keit der individuellen Seele ihren einzelnen Zuständen und Tätigkeiten gegenüber, und so wird bei ihnen zu erst die *Persönlichkeit* zu einem maßgebenden Prin zip. Die Leitekraft der Seele (*to hêgemonikon*) ist ihnen nicht nur dasjenige, was die Empfindungsreize der einzelnen Organe erst zu Wahrnehmungen macht, sondern auch dasjenige, was die Gefühlserregungen durch seine Zustimmung [302] (*synkatathesis*) in Wil lenstätigkeiten verwandelt. Dies zu einheitlicher Auf fassung und Gestaltung berufene Bewußtsein ist nun seinem eigentlichen und wahren Wesen nach Vernunft (*nous*); darum widersprechen die Zustände, in denen es sich zur Zustimmung durch die Heftigkeit der Erre gung fortreißen läßt, gleichmäßig seiner eigenen Natur und der Vernunft. Diese Zustände (*affectus*) sind deshalb solche des Leidens (*pathê*) und der See

lenkrankheit, naturwidrige und vernunftwidrige [303] Seelenstörungen (*perturbationes)* . Der Weise wird daher, wenn er sich auch dem Weltlauf gegenüber jener Gefühlserregungen nicht erwehren kann, mit der Kraft der Vernunft ihnen die Zustimmung verweigern: er läßt sie nicht zu Affekten werden, seine Tugend ist die *Affektlosigkeit* (*apatheia*). Seine Ueberwindung der Welt ist diejenige seiner eigenen Triebe. Erst durch unsere Zustimmung werden wir vom Lauf der Dinge abhängig: halten wir jene zurück, so bleibt un sere Persönlichkeit unverrückbar auf sich selbst ge stellt. Kann der Mensch nicht hindern, daß das Schicksal ihm Lust und Schmerz bereitet, so vermag er doch, indem er die erstere nicht für ein Gut und den letzteren nicht für ein Uebel erachtet, das stolze Be wußtsein seiner Selbstgenügsamkeit zu bewahren. An sich ist daher freilich für die Stoiker die Tugend das einzige Gut und anderseits das Laster, welches in der Herrschaft der Affekte über die Vernunft besteht, das einzige Uebel, und an sich gelten ihnen demnach alle andern Dinge und Verhältnisse als gleichgültig (*adiaphora*) [304] Aber schon in ihrer Güterlehre mil dern sie den Rigorismus dieses Satzes durch die Un terscheidung des Wünschenswerten und des Verwerf lichen (*proêgmena* und *apoproêgmena*). So sehr sie dabei nun auch betonten, daß der Wert (*axia*), wel cher dem Wünschenswerten zukomme, genau von dem an sich Guten der Tugend zu unterscheiden sei, so ergab sich doch daraus von selbst im Gegensatze zu der kynischen Einseitigkeit eine wenigstens sekun däre Schätzung der Lebensgüter. Das Wünschens werte wurde deshalb geschätzt, weil es das Gute zu fördern geeignet schien, und umgekehrt bestand der Unwert des Verwerflichen in den Hemmungen, die es der Tugend bereitet: so wurden die Fäden zwischen dem selbstgenügsamen Individuum und dem Weltlauf, welche die kynische Paradoxie zerschnitten hatte, mehr und mehr wieder angesponnen. Nur in demjenigen, was in gar keine Beziehung zur Sittlich

keit gebracht werden konnte, blieb dann schließlich das Mittlere zwischen Wünschenswertem und Verwerflichem, das absolut Gleichgültige übrig.

Wie diese Unterscheidungen allmählich durch Verdrängung des kynischen Elements den Stoizismus lebensfähiger und, sozusagen, weltmöglicher gemacht haben, so ist eine ähnliche Wendung, durch die er pädagogisch brauchbarer wurde, in der späteren Aufhebung des schroffen Gegensatzes zu sehen, der anfänglich zwischen den tugendhaften Weisen und den lasterhaften Toren (*phauloi, môroi*) statuiert wurde. Der Weise, hatte es geheißen, ist ganz und in allem weise und tugendhaft, der Tor ist ebenso ganz und in allem töricht und sündhaft: ein Mittleres gibt es nicht. Besitzt der Mensch die Kraft und die Gesundheit der Vernunft, mit der er seine Affekte beherrscht, so besitzt er mit dieser einen Tugend zugleich alle einzelnen, besonderen Tugenden [305] , und so ist dieser Besitz, der allein glücklich macht, unverlierbar: fehlt ihm dies, so ist er ein Spielball der Dinge und seiner eigenen Leidenschaften, und diese Grundkrankheit seiner Seele teilt sich seinem ganzen Tun und Leiden mit. Deshalb standen nach der Ansicht der älteren Stoiker die wenigen Weisen als vollkommene Menschen dem großen Haufen der Toren und Sünder gegenüber, und in gar manchen Deklamationen haben sie mit dem pharisäischen Pessimismus, der dem Selbstgefühl so wohltut, über die Schlechtigkeit der Menschen geklagt. Aber dieser ersten Meinung, die alle Toren als gleich verwerflich ansah, stellte sich denn doch die Ueberlegung gegenüber, daß unter ihnen hinsichtlich ihres Abstandes von dem Ideale der Tugend immerhin beträchtliche Unterschiede obwalten, und so wurde zwischen Weisen und Toren der Begriff des in der Besserung befindlichen, fortschreitenden Menschen (*prokoptôn*) eingeschoben. Zwar hielten die Stoiker daran fest, daß auch von dieser Besserung aus kein allmählicher Uebergang zur wahren Tugend stattfinde, daß vielmehr der Eintritt in den

Zustand der Vollkommenheit durch einen plötzlichen Umschlag erfolge; aber wenn die verschiedenen Stadi en des sittlichen Fortschritts (*prokopê*) untersucht wurden und als das höchste davon ein Zustand be zeichnet war, worin die Apathie zwar erreicht, aber noch nicht zu voller Sicherheit und Selbstgewißheit gekommen sei [306] , so waren damit die rigorosen Ab grenzungen einigermaßen verwischt.

4. So bleibt der Rückzug der Einzelpersönlichkeit auf sich selbst das gemeinsame Kennzeichen der Le bensweisheit der griechischen Epigonen: diesem for malen und fast nur negativen Momente wurde nun in sehr verschiedener Weise ein sachlicher Inhalt der Moral hinzugefügt.

Der Skeptizismus freilich hat, soweit wir sehen können, eine solche positive Ergänzung (konsequen terweise) überhaupt nicht gewollt, und der *Epikureis mus* hat sie in einer Richtung gesucht, welche die Ein schränkung des ethischen Interesses auf die individu elle Glückseligkeit in der schärfsten Form zum Aus druck brachte. Denn der positive Inhalt jener vor den Stürmen der Welt geborgenen Seelenruhe des Weisen ist für Epikur und die Seinen doch zuletzt nur die *Lust* . Dabei fehlt ihnen freilich der sinnlichkeitsfrohe Mut, mit dem Aristippos den Genuß des Augenblicks und die Freuden des Leibes zum höchsten Zweck er hoben hatte, und wir finden, wie schon oben erwähnt, in ihrer Lehre vom höchsten Gut die blasierte, wohl abgewogene Feinschmeckerei des Kulturmenschen zum sittlichen Lebensinhalt erklärt. Freilich reduzierte Epikur in der psychogenetischen Theorie ausnahmslos alle Lust auf diejenige der Sinne oder, wie man später sagte, des Fleisches [307] ; aber mit Bestreitung der Ky renaiker erklärte er [308] , daß gerade die abgeleiteten und damit verfeinerten Freuden des Geistes denen der Sinne weit überlegen seien. Sehr richtig erkannte er, daß das Individuum, auf dessen Unabhängigkeit von der Außenwelt Ja alles ankommen sollte, der geisti gen Genüsse sehr viel sicherer und sehr viel mehr Herr sei als der

materiellen. Die Freuden des Leibes
hängen an der Gesundheit, dem Reichtum und andern
Gaben des Glücks: was aber Wissenschaft und Kunst,
was die freundschaftliche Lebensgemeinschaft edler
Menschen, was die bedürfnislose, selbstzufriedene
Ruhe des von Leidenschaften befreiten Geistes ge
währt, das ist, vom Wechsel der Geschicke wenig
oder gar nicht berührt, des Weisen sicherer Besitz.
*Der ästhetische Selbstgenuß des gebildeten Men
schen* ist daher das höchste Gut für den Epikureer.
Gewiß war damit das Grobe und Sinnliche aus dem
Hedonismus fortgefallen, und die Gärten Epikurs
waren eine Pflanzstätte schöner Lebensführung, fein
ster Sitten und edler Beschäftigungen; aber das Prin
zip individuellen Genusses war dasselbe geblieben,
und der Unterschied war nur der, daß das alternde
Griechentum mit seinen römischen Schülern raffinier
ter, geistiger, feinfühliger genoß als die jugendlichen
und männlichen Vorfahren. Nur der Inhalt, den die
reicher entfaltete und tiefer ausgelebte Kultur dem Ge
nusse darbot, war wertvoller geworden: die Gesin
nung, mit der man nicht mehr in hastigem Tranke,
sondern in bedächtigen Zügen des Lebens Becher lä
chelnd leerte, war derselbe pflichtlose Egoismus.
Daher denn auch hier, freilich mit noch größerer Vor
sicht, die innere Gleichgültigkeit des Weisen gegen
sittliches Herkommen und landgewohnte Regeln, daher vor allem
die Ablehnung aller religiösen oder
metaphysischen Vorstellungen, welche den Weisen in
dieser selbstgefälligen Genügsamkeit des Genießens
stören und ihn mit dem Gefühle der Verantwortlich
keit und der Pflicht belasten könnten.

5. Hierzu bildet nun die *stoische* Ethik den stärk
sten Gegensatz. Schon der an Aristoteles (§ 13, 11)
anklingende Gedanke, daß die Seele in der Vernunft
kraft, mit der sie den Trieben die Zustimmung ver
sagt, ihr eigenes Wesen zur Geltung bringe, läßt den
eigentümlichen Antagonismus zu Tage treten, den die
Stoiker im menschlichen Seelenleben annahmen. Ge

rade das nämlich, was man jetzt etwa die natürlichen Triebe nennt, die von Dingen der Außenwelt durch die Sinne hervorgerufenen und darauf bezüglichen Gefühls- und Willenserregungen, gerade dies er scheint ihnen, wie erwähnt, als das Widernatürliche (*para physin*): die Vernunft dagegen gilt ihnen als die »Natur« nicht nur des Menschen, sondern des Welt alls überhaupt. Wenn sie deshalb die kynischen Sätze zu den ihrigen machen, wonach das Sittliche für das allein »Natürliche« erklärt wird, so enthält der gleiche Ausdruck bei ihnen einen völlig veränderten Gedan ken. Als ein Teil der Weltvernunft schließt die Seele von sich die sinnliche Triebbestimmtheit, worauf die Kyniker die Moralität schließlich reduziert hatten, als ein Widerstrebendes aus: die Forderungen der Natur, mit denen der Vernunft identisch, sind im Wider spruch mit denen der Sinne.

Hiernach erscheint nun der positive Inhalt der Sitt lichkeit bei den Stoikern als *Uebereinstimmung mit der Natur* und damit zu gleich als ein Gesetz, welches dem Sinnenmenschen gegenüber normative Geltung beansprucht (*nomos*) [309] . In dieser Formel aber gilt »Natur« in doppeltem Sinne [310] . Es ist einerseits die allgemeine Natur gemeint, die schaffende Weltkraft, der zwecktätige Weltsinn (vgl. § 15, 2), der *logos* : und dieser Bedeutung gemäß ist die Moralität des Menschen seine Unterordnung unter das Naturgesetz, sein williger Gehorsam gegen den Lauf der Welt, der eine ewige Notwendigkeit ist, und da diese Weltver nunft in der stoischen Lehre als Gottheit bezeichnet wird, auch der Gehorsam gegen Gott und das göttli che Gesetz, sowie die Unterordnung unter den Welt zweck und unter das Walten der Vorsehung: die *lex naturae* ist die *lex divina* - eine für die Folgezeit weittragende Gleichsetzung. Die Tugend des voll kommenen Individuums, das den übrigen Einzelwe sen und ihrer sinnlichen Einwirkung gegenüber sich so selbstherrlich auf sich zurückziehen und in sich ruhen sollte, erscheint damit unter ein Allgemeinstes,

Allwaltendes gebunden.
Da Jedoch nach stoischer Auffassung ein wesens
gleicher Teil dieser göttlichen Weltvernunft das *hêgemonikon* , die
Lebenseinheit der menschlichen
Seele ist, so muß das naturgemäße Leben auch dasje
nige sein, welches der menschlichen Natur, dem
Wesen des Menschen angemessen ist, und zwar so
wohl in dem allgemeineren Sinne, daß Sittlichkeit mit
echter, voller Menschlichkeit und mit der für alle
gleichmäßig geltenden Vernünftigkeit zusammenfällt,
als auch in der besonderen Richtung, daß mit der Er
füllung Jenes Naturgebots jeder einzelne auch den in
nersten Kern seines individuellen Wesens zur Entfal
tung bringt. In der Verknüpfung beider Gesichtspunk
te erschien den Stoikern die von vernünftigen Ge
sichtspunkten geleitete Konsequenz der Lebensfüh
rung als das Ideal der Weisheit, und sie fanden die
höchste Weisheit darin, daß der Tugendhafte diese
durchgängige Uebereinstimmung mit sich selbst 311
in allem Wechsel des Lebens als seine wahre Charak
terstärke zu bewahren habe. Der politische Doktrina
rismus der Griechen fand so seine philosophische
Formulierung und wurde eine willkommene Ueber
zeugung für die eisernen Staatsmänner des republika
nischen Rom.
Wie aber auch immer die einzelnen Wendungen
sein mochten, in denen die Stoiker ihrem Grundge
danken Ausdruck gaben, dieser selbst war überall der
selbe: daß das natur- und vernunftgemäße Leben eine
Pflicht (*kathêkon*) sei, welche der Weise zu erfüllen, ein Gesetz,
dem er sich im Gegensatz zu seinen sinn
lichen Neigungen unterzuordnen habe. Und dies *Ver
antwortlichkeitsgefühl* , dies strenge Bewußtsein des
Sollens, diese Anerkennung einer höheren Ordnung
gibt ihrer Lehre wie ihrem Leben Rückgrat und Mark.
Auch diese Forderung des pflichtgemäßen Lebens
tritt gelegentlich bei den Stoikern mit jener Einseitig
keit auf, daß das ethische Bewußtsein einiges aus
Vernunftgründen verlangt, das Entgegenstehende ver

bietet und alles übrige für sittlich gleichgültig erklärt. Was nicht geboten und nicht verboten ist, bleibt mo ralisch indifferent (*adiaphoron*), und daraus ziehen die Stoiker manchmal gar laxe Folgerungen, die sie vielleicht mehr den Worten als der Gesinnung nach vertreten haben. Aber auch hier hat die systematische Ausbildung der Theorie wertvolle Zwischenglieder geschaffen. Obgleich nämlich nur das Gute unbedingt geboten ist, so muß doch sekundär auch das »Wün schenswerte« als sittlich ratsam betrachtet werden, und wenn freilich die eigentliche Schlechtigkeit erst im Wollen des unbedingt Verbotenen besteht, so wird doch der sittliche Mensch auch das »Verwerfliche« zu vermeiden suchen: so trat, der Abstufung der Güter gemäß (vgl. oben Nr. 3), auch eine solche der Pflich ten ein, die danach als absolute und »mittlere« unter schieden wurden. Ebenso aber wurde anderseits hin sichtlich der Wertung menschlicher Handlungen mit sachlich etwas verändertem Prinzip zwischen solchen unterschieden. welche die Forderung der Vernunft [312] äußerlich erfüllen, - diese heißen geziemend, pflicht mäßig im weiteren Sinne (*kathêkonta*) -, und sol chen, welche dies lediglich aus der Gesinnung, das Gute tun zu wollen, vollziehen: nur im letzteren Falle 313 liegt eine vollkommene Pflichterfüllung (*katorthôma*) vor, deren Gegenteil die in einer Hand lung betätigte pflichtwidrige Gesinnung, die Sünde (*hamartêma*) ist. So haben sich die Stoiker vom Pflichtbewußtsein aus auf das ernsteste und zum Teil bis zu kasuistischen Betrachtungen in die sittlichen Wertbestimmungen menschlichen Wollens und Han delns vertieft, und als ihre wertvollsten Leistung darf der nach allen Seiten hin gewendete Gedanke betrach tet werden, daß der Mensch mit all seinem Tun und Lassen, äußerlich und innerlich, einem höheren Gebo te verantwortlich ist.

6. Die große Verschiedenheit sittlicher Lebensauf fassung, die somit trotz einer Anzahl tief und auch weit gehender Gemeinsamkeiten zwischen den Epiku

reern und den Stoikern besteht, kommt am deutlich
sten in den beiderseitigen Theorien von der *Gesell
schaft* und vom *Staat* zur Geltung. Darin freilich sind
beide bis zu fast wörtlicher Uebereinstimmung einig,
daß der Weise in der Selbstgenügsamkeit seiner Tu
gend des Staates [314] so wenig wie irgend einer
andernLebensgemeinschaft bedarf, ja daß er solche im Inter
esse sei es des Selbstgenusses sei es der Pflichterfül
lung unter Umständen zu meiden habe. In diesem
Sinne raten selbst Stoiker, namentlich spätere, vom
Eintritt in das Familienleben und in die politische Tä
tigkeit ab; und dem Epikureer genügte die Verant
wortlichkeit, welche die Ehe und die öffentliche Wirk
samkeit mit sich bringen, um sich gegen beide sehr
skeptisch zu verhalten und namentlich die letztere für
den Weisen nur in dem Falle ratsam erscheinen zu
lassen, wo sie unvermeidlich oder von ganz sicherem
Vorteil ist. Im allgemeinen gilt für die Epikureer das
lathe biôsas ; ihres Meisters, die Maxime in der Stille
zu leben [315] ; in ihr hat freilich die innere Zerbröcke
lung der alten Gesellschaft ihren typischen Ausdruck
gefunden, aber sie erscheint auch in vielen Fällen, na
mentlich in der römischen Kaiserzeit, als die wohlbe
greifliche Maxime des anständigen Menschen, der
durch die Verderbnis und das Strebertum des politi
schen Lebens sich angewidert findet und damit nichts
zu tun haben mag.

Allein ein großer Unterschied zwischen beiden Le
bensauffassungen zeigt sich schon darin, daß den
Stoikern die Lebensgemeinschaft der Menschen als
ein Vernunftgebot erschien, welches nur gelegentlich
hinter der Aufgabe der persönlichen Vollkommenheit
des Weisen zurückstehen müsse, während *Epikur* jedenatürliche
Gemeinschaft zwischen den Menschen aus
drücklich veneinte [316] und deshalb jede Form des ge
selligen Zusammenschlusses auf utilistische Ueberle
gungen der Individuen zurückführte. So findet schon
die Theorie der in seiner Schule eifrig und bis zur
Sentimentalität gepflegten Freundschaft nicht den

idealen Rückhalt, wie in der herrlichen Darstellung des Aristoteles [317], sondern sie beschränkt sich im Grunde genommen auf die Motive des durch die Ge meinschaft gesteigerten Bildungsgenusses der Wei sen [318].

Insbesondere aber hat nun der Epikureismus die schon in der Sophistik (§ 7, 1 u. 2) entwickelten Vor stellungen über den Ursprung der staatlichen Gemein schaft aus dem wohl erwogenen Interesse der einzel nen systematisch durchgeführt. Der Staat ist kein na türliches Gebilde, sondern von den Menschen um der Vorteile willen, die man von ihm erwartet und auch erhält, mit Ueberlegung zustande gebracht worden. Er wächst aus einem Vertrage (*synthêkê*) hervor, den die Menschen miteinander eingehen, um sich gegenseitig nicht zu schädigen [319], und die Staatsbildung ist daher einer der mächtigen Vorgänge, durch welche das Menschengeschlecht vermöge seiner wachsenden Intelligenz aus dem Stande der Wildheit sich zur Zivi lisation heraufgearbeitet hat [320]. Die Gesetze sind also in jedem einzelnen Falle einer Uebereinkunft über gemeinsamen Nutzen (*symbolon tou symphe rontos*) entsprungen; es gibt nichts an sich Rechtes oder Unrechtes, und da bei dem Vertrage selbstver ständlich die größere Intelligenz sich zu eigenen Gun sten geltend macht, so sind es meistens die Vorteile der Weisen, welche sich als die Motive der Gesetzge bung herausstellen [321]. Und wie für den Ursprung und Inhalt, so ist auch für die Geltung und die Aner kennung der Gesetze die Summe der Unlust, welche sie zu verhindern, und der Lust, welche sie herbeizu fühlen geeignet sind, allein maßgebend. Alle Grund züge der *utilistischen Gesellschaftslehre* entwickeln sich bei Epikur folgerichtig aus der atomistischen Voraussetzung, daß die Individuen zunächst auf sich und für sich bestehen und erst um der Güter willen, die sie allein nicht erreichen oder nicht schützen kön nen, freiwillig und absichtsvoll die Lebensgemein schaft eingehen.

7. Den *Stoikern* dagegen gilt der Mensch schon vermöge der Wesensgleichheit seiner Seele mit der Weltvernunft als ein von Natur zur Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen [322], eben damit aber auch durch das Vernunftgebot zur Gesellschaft in einer Weise verpflichtet, die nur besondere Ausnahmsfälle zuläßt. Als das nächste Verhältnis erscheint nun auch hier die Freundschaft, der sittliche Lebenszusammenhang tugendhafter Individuen miteinander, die in gemeinsamer Betätigung des ethischen Gesetzes vereinigt sind [323]. Aber von diesen rein persönlichen Beziehungen springt die stoische Lehre sogleich auf das allgemeinste über, auf die Gesamtheit der vernünftigen Wesen überhaupt. Als Teile derselben Einen Weltvernunft bilden Götter und Menschen zusammen Einen großen, vernünftigen Lebenszusammenhang, ein *politikon systêma* , worin jeder einzelne ein notwendiges Glied (*melos*) ist, und daraus ergibt sich für das Menschengeschlecht die ideale Aufgabe, ein alle seine Glieder umschlingendes *Vernunftreich* zu bilden.

Der Idealstaat der Stoiker, wie ihn bereits Zenon (in polemischer Parallele zu dem platonischen) zeichnete, kennt somit keine Schranken der Nationalität oder des historischen Staates, er ist eine vernünftige Lebensgemeinschaft aller Menschen, - ein ideales Weltreich. Schon Plutarch hat erkannt [324], daß die philosophische Theorie damit dasjenige als vernünftig konstruierte, was sich historisch durch Alexander den Großen anbahnte und was, wie wir wissen, durch die Römer vollendet wurde. Aber es darf nicht unbeachtet bleiben, daß die Stoiker dies Weltreich erst sekundär als politische Macht, daß sie es in erster Linie als eine geistige Einheit der Erkenntnis und des Willens gedacht haben.

Es ist begreiflich, daß bei einem so hochfliegenden Idealismus die Stoiker für das eigentlich Politische nur ein sehr abgeschwächtes Interesse übrig behielten. Wenn auch dem Weisen, um seine Pflicht für die Ge

samtheit selbst in dieser schlechten Welt zu erfüllen, die Beteiligung an einem besonderen Staatsleben ge stattet und sogar aufgegeben wurde, so sollten ihm doch schließlich sowohl die einzelnen Staatsformen als auch die historischen Einzelstaaten gleichgültig sein. So vermochte sich die Stoa für keine der ausge prägten Verfassungsarten zu begeistern, hielt sich vielmehr, der aristotelischen Andeutung folgend, an ein gemischtes System, etwa in der Weise, wie es auch Polybios [325] auf Grund seiner Betrachtung über die notwendigen Uebergänge der einseitigen Formen ineinander als wünschenswert hinstellte. Der staatlie ben Zersplitterung der Menschheit aber hielten die Stoiker die Idee des Weltbürgertums entgegen, die sich ihnen unmittelbar aus jener Vorstellung von einer sittlichen Lebensgemeinschaft aller Menschen ergab. Es entsprach den großen Bewegungen der Zeitge schichte, daß sie den Wertunterschied von Hellenen und Barbaren, den noch Aristoteles vertreten hatte [326], als überwunden beiseite schoben [327], und wenn sie auch gegen äußere Verhältnisse der Lebensstellung ihrem ethischen Prinzip nach zu gleichgültig waren, um für soziale Reformen in agitatorische Tätigkeit zu treten, so verlangten sie doch, daß die *Gerechtigkeit* und die *allgemeine Menschenliebe*, die sich als ober ste Pflichten aus der Idee des Vernunftreichs ergeben, auch den untersten Gliedern der menschlichen Gesell schaft, den Sklaven in vollem Maße zugewendet wer den sollten.

Trotz ihrer Abwendung von dem griechischen Ge danken des Nationalstaates gebührt somit der stoi schen Ethik der Ruhm, daß in ihr das Reifste und Höchste, was das sittliche Leben des Altertums er zeugt und womit es über sich selbst hinaus in die Zu kunft gedeutet hat, zur besten Formulierung gelangt ist: der Eigenwert der moralisch en Persönlichkeit, die Unterordnung des einzelnen unter ein göttliches Welt gesetz, seine Einordnung in einen idealen Zusammen hang der Geister, wodurch er weit über die Schranken

seines irdischen Lebens hinausgehoben wird, und dabei doch das energische Pflichtgefühl, das ihn tat kräftig seinen Platz in der Wirklichkeit ausfüllen lehrt, - alles dies sind die Merkmale einer Lebensan schauung, welche, mag sie auch wissenschaftlich mehr zusammengefügt als einheitlich erzeugt erschei nen, doch eine der gewaltigsten und folgereichsten Bildungen in der Geschichte der menschlichen Ueber zeugungen darstellt.

8. Konzentriert erscheinen alle diese Lehren in dem Begriffe des durch Natur und Vernunft für alle Men schen gleichmäßig bestimmten Lebensgesetzes: *to physei dikaion* , und dieser Begriff ist durch Vermitt lung *Ciceros* [328] zum gestaltenden Prinzip der *römi schen Jurisprudenz* geworden. Dieser nämlich hielt in seiner eklektischen Anlehnung an alle Größen der attischen Philosophie nicht nur objektiv den Gedan ken einer sittlichen Weltordnung, die das Verhältnis vernünftiger Wesen zu einander allgemeingültig be stimme, mit aller Energie aufrecht, sondern er meinte auch in subjektiver Hinsicht - seiner erkenntnistheo retischen Ansicht (§ 17, 4) entsprechend -, daß dies Vernunftgebot allen Menschen gleichmäßig eingebo ren und mit ihrem Selbsterhaltungstriebe untrennbar verwachsen sei. Aus dieser *lex naturae* , dem allgülti gen Naturgesetz, das über alle menschliche Willkür und über allen Wechsel des historischen Lebens erha ben ist, entwickeln sich, wie die Gebote der Sittlich keit überhaupt, so auch diejenigen der menschlichen Lebensgemeinschaft: das *jus naturale* . Indem aber Cicero daran geht, von diesem Standpunkte aus die ideale Form des politischen Lebens zu entwerfen, nimmt unter seinen Händen [329] der stoische Weltstaat die Linien des Römerreichs an. Der Kosmopolitis mus, bei den Griechen als fernes Ideal im Nieder gange ihrer eigenen politischen Bedeutung entsprun gen, wird bei den Römern zum stolzen Selbstbewußt sein ihrer historischen Mission.

Aber schon in diese theoretische Entwicklung dessen, was der Staat

sein soll, flicht Cicero die Un
tersuchung darüber, was er ist. Nicht aus der Ueberle
gung oder der Willkür der einzelnen hervorgegangen,
ist er vielmehr ein Produkt der Geschichte, und des
halb mischen sich in seinen Lebensformen die ewig
gültigen Bestimmungen des Naturgesetzes mit den hi
storischen Satzungen des positiven Rechtes: diese
entwickeln sich teils als das innere Recht der einzel
nen Staaten, *jus civile* , teils als das Recht, welches die
Genossen verschiedener Staaten im Verhältnis zu ein
ander anerkennen, *jus gentium* . Beide Arten des posi
tiven Rechtes decken sich in ihrem ethischen Inhalt
auf weite Strecken mit dem Naturrecht, aber sie er
gänzen es durch die Fülle historischer Bestimmungen,
die in ihnen zur Geltung gelangen.
Diese Begriffsbildungen haben nicht nur die Be
deutung, daß sie für eine neue, bald von der Philoso
phie sich abzweigende Spezialwissenschaft das Ge
rippe abgegeben haben, sondern auch den Sinn, daß
in ihnen der Wert des *Historischen* zum erstenmal zu
voller philosophischer Wertung gelangt: und an die
sem Punkte hat Cicero die politische Größe seines
Volkes in eine wissenschaftliche Schöpfung zu ver
wandeln gewußt.

§ 15. Mechanismus und Teleologie.

Der Schulbetrieb der nacharistotelischen Zeit son
derte die philosophischen Untersuchungen in drei
große Hauptteile: Ethik, Physik und Logik (die letzte
re bei den Epikureern Kanonik genannt). Unter diesen
lag das Hauptinteresse überall bei der Ethik, und dem
prinzipiellen Zusammenhange nach wurde den beiden
andern nur soweit Bedeutung zugestanden, als das
richtige Handeln eine Erkenntnis der Dinge und diese
wieder eine Klarheit über die rechten Methoden des
Erkennens voraussetzt. Daher sind allerdings auch die
Hauptrichtungen der physikalischen und der logischen

Ansichten in dieser Zeit durch die ethischen Gesichts punkte bestimmt, und das praktische Bedürfnis be friedigt sich leicht durch Aufnahme und Umbildung der älteren Lehren; aber dabei machen doch in der wissenschaftlichen Arbeit die großen Gegenstände, namentlich die metaphysischen und physischen Pro bleme, ihre fesselnde Kraft geltend, und so sehen wir trotzdem diese andern Zweige der Philosophie sich vielfach in einer Weise entwickeln, welche mit dem ethischen Stamme nicht völlig übereinstimmt. Insbe sondere kommt hinsichtlich der Physik hinzu, daß die reiche Entwicklung der Einzelwissenschaften schließ lich doch die allgemeinen Prinzipien immer lebendig und im Fluß erhalten mußte.

Nach dieser Seite hat zunächst die *peripatetische* Schule während der ersten Generationen eine bemer kenswerte Aenderung in den von ihrem Meister über kommenen Grundlagen der Naturerklärung vorge nommen.

1. Der Anfang dazu findet sich schon bei *Theo phrastos* , der allerdings alle Hauptlehren des Aristo telismus, besonders gegen die Stoiker, verteidigte, aber doch auch teilweise eigene Wege ging. Das er haltene Bruchstück seiner Metaphysik bringt unter den Aporien hauptsächlich solche Schwierigkeiten zur Sprache, welche in den aristotelischen Begriffen über das Verhältnis der Welt zur Gottheit enthalten waren. Der Stagirit hatte die Natur (*physis*) als ein in sich le bendiges Gesamtwesen (*zôon*) und doch ihre ganze Bewegung als eine (teleologische) Wirkung der göttli chen Vernunft aufgefaßt; Gott war als reine Form von der Welt getrennt, transzendent, und doch war er als die erstbewegende Kraft ihr immanent. Dies metaphy sische Hauptproblem der Folgezeit hat Theophrast gesehen ohne jedoch eigene Stellung dazu anders als im Rahmen der Lehre des Aristoteles zu nehmen. Da gegen zeigt er schon bestimmtere Neigung in der damit sehr nahe zusammenhängenden Frage nach dem Verhältnis der Vernunft zu den niederen Seelentätig

keiten: der *nous* sollte einerseits als Form der animalen Seele immanent, eingeboren, anderseits in seiner Reinheit als wesensverschieden getrennt und in die Einzelseele von außen hereingekommen sein. Hier nun entschied sich Theophrast durchaus gegen die Transzendenz; auch den *nous* als eine sich ent wickelnde Tätigkeit subsumierte er unter den Begriff des Geschehens [330] , der Bewegung (*kinêsis*) und stellte ihn neben die Tierseele als etwas nicht generell, sondern nur graduell davon Verschiedenes.

Noch energischer ging in derselben Richtung Stra ton [331] vor. Er hob die Grenzen zwischen Vernunft und niederer Vorstellungstätigkeit völlig auf: beide, lehrt er, bilden eine untrennbare Einheit; es gibt kein Denken ohne Anschauungen, und ebensowenig gibt es Wahrnehmung ohne die Mitwirkung des Denkens, beide zusammen gehören zu dem einheitlichen Be wußtsein, das er mit den Stoikern *to hêgemonikon* nennt. Aber Straton wendete nun denselben Gedan ken, den er psychologisch ausführte, auch auf das analoge metaphysische Verhältnis an. Auch das *hêge monikon* der *physis* , die Vernunft der Natur, kann nicht als etwas von ihr Getrenntes angesehen werden: Gott darf ebensowenig transzendent gedacht werden wie der *nous* . Mochte das nun so ausgedrückt werden, daß Straton zur Erklärung der Natur und ihrer Er scheinungen der Annahme der Gottheit nicht zu be dürfen geglaubt habe, oder so, daß er die Natur selbst als Gott gesetzt, ihr aber nicht nur äußere Menschen ähnlichkeit, sondern auch das Bewußtsein abgespro chen habe [332] , - immer bildet der Stratonismus, von der Lehre des Aristoteles aus gesehen, eine einseitig *naturalistische* oder pantheistische Umbildung. Er verleugnet den Monotheismus des Geistes, und indem er lehrt, daß so wenig wie bloßer Stoff, so wenig auch eine reine Form denkbar sei, schiebt er das platoni sche Element der aristotelischen Metaphysik, das eben in der Trennung (*chôrismos*) der Vernunft von der Materie stehen geblieben war, soweit zurück, daß

damit das demokritische Element wieder ganz frei wird: Straton sieht im Weltgeschehen nur immanente Naturnotwendigkeit und nicht mehr die Wirkung einer geistigen, außerweltlichen Ursache.
Doch bleibt dieser Naturalismus immer noch so weit in Abhängigkeit von Aristoteles, als er die natürlichen Ursachen des Geschehens nicht in Atomen und ihren quantitativen Bestimmungen, sondern aus schließlich in dem ursprünglichen Qualitäten (*poiotêtes*) und Kräften (*dynameiz*) der Dinge sucht. Wenn er unter diesen besonders die Wärme und die Kälte hervorhob, so geschah das ganz im Geiste der *dynamischen* Auffassungen, wie sie der ältere Hylozoismus gehabt hatte: und diesem scheint Straton überhaupt in seiner unentschiedenen Zwischenstellung zwischen mechanischer und teleologischer Welterklärung am nächsten gestanden zu haben. Eben deshalb, aber verläuft diese Seitenentwicklung mit Straton selbst resultatlos: denn sie war, als sie begann, bereits durch die stoische und die epikureische Physik überholt. Beide vertraten auch den Standpunkt immanenter Naturerklärung; aber die erstere eben ausgesprochen teleologisch, wie die letztere mechanistisch.
2. Die eigentümlich verwickelte Position der *Stoiker* auf dem Gebiet der metaphysischen und naturphilosophischen Fragen ist durch die Vereinigung verschiedener Elemente bestimmt. Im Vordergrunde steht das ethische Bedürfnis, den Inhalt der individuellen Sittlichkeit aus einem allgemeinsten metaphysischen Prinzip herzuleiten. Dem stand jedoch als Erbteil aus dem Kynismus die entschiedene Abneigung entgegen, dies Prinzip als ein jenseitiges, über die Erfahrungswelt hinauszusetzendes, übersinnliches und unkörperliches anzusehen. Um so mehr aber traten die in der peripatetischen Naturphilosophie angeregten Gedanken, welche die Welt als ein in sich selbst zweckmäßig bewegtes Lebewesen zu verstehen suchten, mit entscheidender Kraft hervor. Für alle diese Motive

schien sich nun gleichmäßig die *Logoslehre des He raklit* als Lösung der Aufgabe darzustellen, und diese wurde daher [333] zum Mittelpunkt der stoischen Meta physik und Physik. So ist denn die Grundanschauung der Stoiker die,
daß das ganze Weltall einen einzigen, einheitlichen Lebenszusammenhang bilde und daß alle besonderen Dinge die aus dem Ganzen bestimmten Gestaltungen einer in ewiger Tätigkeit begriffenen göttlichen Ur kraft seien. Ihre Lehre ist grundsätzlicher und (in Op position gegen Aristoteles) bewußter *Pantheismus* . Die unmittelbare Folge davon ist aber das energische Bestreben, den platonisch-aristotelischen Dualismus zu überwinden [334] und den Gegensatz des Sinnlichen und des Uebersinnlichen, der Notwendigkeit und der zwecktätigen Vernunft, der Materie und der Form wieder aufzuheben. Die Stoa versucht dies durch ein fache Gleichsetzung jener Begriffe, deren gegensätzli che Ausprägung sie dadurch freilich nicht aus der Welt schaffen kann.
Sie erklärt daher das göttliche Weltwesen für die Urkraft, in der gleichmäßig die gesetzliche Bedingt heit und die zweckvolle Bestimmtheit aller Dinge und alles Geschehene enthalten sind, für den *Weltgrund* und den Weltsinn. Als lebendig erzeugende und ge staltende Kraft ist die Gottheit der *logos spermatikos* , das *Lebensprinzip* , welches sich in der Fülle der Er scheinungen als deren eigentümliche, besondere *logoi spermatikoi* oder Bildungskräfte entfaltet. In dieser organischen Funktion ist Gott aber auch die zweck voll schaffende und leitende Vernunft und damit hinsichtlich aller einzelnen Vorgänge die allwaltende *Vorsehung* (*pronoia*). Die Bestimmung des Besonde ren durch das Weltganze, auf welche die beherr schende Grundüberzeugung der Stoiker geht, ist [335] eine durchweg zweckvolle und vernünftige *Ordnung* , und sie bildet als solche die höchste *Norm* (*nomos*), nach der sich alle Einzelwesen in ihrer Tätigkeit zu richten haben [336] .

Allein dies alles bestimmende »Gesetz« gilt nun den Stoikern, wie dereinst Heraklit, zugleich als die alles zwingende Macht, die als unverbrüchliche *Not wendigkeit* (*anankê*) und damit als unentfliehbares *Geschick* (*heimarmenê* , *fatum*) in der unabänderli chen Reihenfolge der Ursachen und Wirkungen jede einzelne Erscheinung hervorbringt. Nichts in der Welt geschieht ohne vorhergehende Ursache (*aitia pro êgoumenê*), und gerade vermöge dieser durchgängi gen kausalen Bestimmheit alles Besonderen besitzt das Weltall den Charakter seines zweckvollen Zusam menhanges [337] . Daher bekämpfte Chrysippos auf das nachdrücklichste den Begriff des Zufalls und lehrte, daß scheinbare Ursachlosigkeit des Einzelgeschehens nur eine der menschlichen Einsicht verborgene Art der Verursachung bedeuten könne [338] . In dieser Annahme *ausnahmsloser Naturnotwendigkeit* auch des Einzel nen kommt die stoische Schule bis zu wörtlicher Uebereinstimmung mit Demokrit zusammen, und sie ist die einzige, welche im Altertum diesen wertvoll sten Gedanken des großen Abderiten bis in alle Zwei ge der theoretischen Wissenschaft durchgeführt hat. Ihre Formulierung des *Satzes vom Grunde* erlaubt je doch vermöge der heraklitischen Gleichsetzung von Schicksal und Vorsehung zugleich den Ausdruck, daß auch nicht das Geringste in der Welt sich anders ver halte als nach dem Ratschlusse des Zeus [339] .

In allen andern Hinsichten freilich stehen die Stoi ker dem Demokrit gegenüber und näher bei Aristote les. Während nämlich nach dem Atomismus die Na turnotwendigkeit alles Geschehens aus den Bewe gungsantrieben der Einzeldinge resultiert, gilt sie den Stoikern als der unmittelbare Ausfluß der *Lebendig keit des Ganzen* , und gegenüber der Reduktion aller Qualitäten auf quantitative Differenzen hielten sie an der Realität der Eigenschaften als der eigentümlichen Kräfte der Einzeldinge und an der qualitativen Verän derung (*alloiôsis* im Gegensatz zu der räumlichen Be wegung) fest. Besonders jedoch polemisierten sie

gegen die rein mechanische Erklärung des Naturgeschehens durch Druck und Stoß; aber in ihrer Ausführung der *Teleologie* sanken sie von der großen Auffassung des Aristoteles, der überall die immanente Zweckmäßigkeit der Formgestaltungen betont hatte, zu der Betrachtung des *Nutzens* herab, welchen die Naturerscheinungen für die Bedürfnisse der vernunftbegabten Wesen, »der Götter und der Menschen«, abwerfen [340]. Insbesondere übertrieben sie bis zu lächerlicher Philisterhaftigkeit den Nachweis, wie Himmel und Erde und alles was sich darin und darauf bewegt, so herrlich *zweckvoll für den Menschen* eingerichtet sei [341].

3. In allen diesen theoretischen Ansichten, und gerade in ihnen, stehen den Stoikern die *Epikureer* diametral gegenüber. Bei diesen hatte die Beschäftigung mit metaphysischen und physischen Problemen überhaupt nur den negativen Zweck [342], die religiösen Vorstellungen zu beseitigen, durch welche der ruhige Selbstgenuß des Weisen gestört werden könnte. Daher kam es Epikur vor allem darauf an, aus der Naturerklärung Jedes Moment auszuschließen, das eine von allgemeineren Zwecken geleitete Regierung der Welt auch nur möglich erscheinen ließe; daher fehlt es anderseits der epikureischen Weltanschauung durch aus an einem eigenen positiven Prinzip. So begreift es sich, daß Epikur wenigstens für alle naturwissenschaftlichen Fragen, denen kein praktisches Interesse abzugewinnen war, nur ein skeptisches Achselzucken hatte und keinen Anstoß daran nahm, verschiedene Erklärungsweisen derselben Erscheinungen für gleichwertig zu erachten: obwohl nachher manche seiner späteren Schüler weniger beschränkt gewesen zu sein und wissenschaftlicher gedacht zu haben scheinen, so waren doch die Geleise der Schulmeinung zu tief gefahren, als daß man zu wesentlich weiteren Zielen gelangt wäre. Je mehr vielmehr im Laufe der Zeit die teleologische Naturauffassung den gemeinsamen Boden bildete, auf dem sich akademische,

peripatetische und stoische Lehre in synkretistischer Verschmelzung begegneten, um so mehr beharrte der Epikureismus auf seinem vereinsamten Standpunkte der Negation: er war in theoretischer Hinsicht wesentlich *antiteleologisch* , und er hat in dieser Hinsicht nichts positiv Neues zuwege gebracht.

Glücklich war er nur in der allerdings sachlich nicht allzu schwierigen Bekämpfung der anthropologischen Auswüchse, zu denen die teleologische Weltanschauung namentlich bei den Stoikern führte [343] ; aber zu einer prinzipiellen Gegenschöpfung war er nicht im Stande. Epikur ergriff zwar zu diesem Zwecke die äußeren Daten der materialistischen Metaphysik, wie er sie von Demokrit übernehmen konnte; allein er war weit entfernt, an dessen wissenschaftliche Höhe heranzureichen. Nur soweit konnte er dem großen Atomisten folgen, daß auch er zur Erklärung der Welt nichts weiter zu bedürfen glaubte als des leeren Raumes und der darin sich bewegenden, zahllosen, nach Gestalt und Größe unendlich verschiedenen, unteilbaren Körperstückchen; und auf deren Bewegung, Stoß und Druck führte auch er alles Geschehen und alle dadurch entstehenden und wieder vergehenden Dinge und Dingsysteme (Welten) derartig zurück, daß er aus diesen rein quantitativen Verhältnissen auch alle qualitativen Differenzen ableiten wollte [344] .

Er übernimmt somit die rein mechanische Auffassung des Geschehens; aber er leugnet ausdrücklich die unbedingte und ausnahmslose Notwendigkeit ihrer Geltung, Die Lehre Demokrits ist daher nur so weit, als sie Atomismus und Mechanismus ist, auf die Epikureer übergegangen; hinsichtlich des viel tieferen und wertvolleren Prinzips der allgemeinen Naturgesetzlichkeit haben seine Erbschaft, wie oben ausgeführt, die Stoiker angetreten.

Indessen hängt gerade dies eigentümliche Verhältnis mit der epikureischen Ethik und dem entscheidenden Einfluß, den sie auf die Physik ausübte, auf das genaueste zusammen; ja, man darf sagen, daß die in

dividualistische Tendenz, welche die sittliche Reflexi
on des nach aristotelischen Zeitalters nahm, gerade in
der Lehre Epikurs die ihr am meisten adäquate Meta
physik gefunden hat. Für eine Moral, welche die Ver
selbständigung des Einzelwesens und dessen Rück
zug auf sich selbst zu ihrem wesentlichsten Inhalt
hatte, mußte eine Weltanschauung willkommen sein,
welche die Urbestandteile der Wirklichkeit als voll
kommen unabhängig ebenso voneinander wie von
einer einheitlichen Kraft und ihre Tätigkeit als lediglich durch sie
selbst bestimmt betrachtete. In die
sem Sinne begründete Epikur seine Abweichung von
der demokritischen Welterklärung (vgl. unten Nr. 4)
durch Berufung auf die menschliche Willensfreiheit
345: zum ersten Mal wird durch ihn die » *Freiheit* « in
der Bedeutung eines *ursachlosen Geschehens* zu
einem *metaphysischen Prinzip* gemacht. Nun enthielt
aber Demokrits Lehre von der unverbrüchlichen Na
turnotwendigkeit alles Geschehens unverkennbar ein
(heraklitisches) Moment, das eine solche Selbstherr
lichkeit der Einzeldinge aufhebt, und gerade der Auf
nahme dieses Moments verdankten die Stoiker (vgl. §
14, 5) das Hinauswachsen ihrer Ethik über deren ky
nisch einseitige Voraussetzungen. Um so begreiflicher
ist es, daß Epikur eben dieses Moment fallen ließ:
und seine Weltanschauung charakterisiert sich der
Stoa gegenüber gerade dadurch, daß, während diese
alles Einzelne aus dem Ganzen bestimmt sein ließ, er
vielmehr das Ganze als ein Erzeugnis *ursprünglich
seiender und ebenso ursprünglich funktionierender*
Einzeldinge betrachtete. Seine Lehre ist in jeder Be
ziehung konsequenter *Atomismus* .
So hatte der Demokritismus das Unglück, daß er
für die Tradition des Altertums und damit auch des
Mittelalters in einem Systeme fortgepflanzt wurde,
welches zwar eine atomistische, auf die ausschließli
che Realität der Quantitätsverhältnisse und die mechanische
Auffassung des Geschehens gerichtete
Anschauung beibehielt, aber seinen Gedanken des ge

setzmäßigen Naturzusammenhanges zur Seite schob.
4. In diesem Sinne gestaltete Epikur die Weltent
stehungslehre des Atomismus um $_{346}$. Gegenüber der
wohl schon von den Pythagoreern, jedenfalls aber von
Demokrit, Platon und Aristoteles gewonnenen Ein
sicht, daß im Raum an sich keine andere Richtung als
die vom Zentrum nach der Peripherie und umgekehrt
gegeben sei, beruft er sich - seiner Erkenntnislehre
(vgl. § 17, 5) gemäß - auf die Aussage der Sinne $_{347}$,
wonach es ein absolutes Oben und Unten gibt, und
behauptet demgemäß, daß die Atome vermöge ihrer
Schwere sich ursprünglich sämtlich in der »natürli
chen« $_{348}$ Bewegung von oben nach unten befänden.
Um aber aus diesem »Landregen« der Atome die Ent
stehung von Atomkomplexen herzuleiten, nahm er an,
daß einige darunter willkürlich von der geraden Falli
nie abgewichen seien: es genüge schon eine ganz mi
nimale Abweichung, um daraus die Zusammenstöße,
die Atomanhäufungen und schließlich die Wirbelbe
wegungen zu erklären, welche zur Bildung von Wel
ten führen, und welche der alte Atomismus aus dem
Zusammentreffen der regellos bewegten Atome herge
leitet hatte $_{349}$.
Merkwürdig ist es nun aber, daß Epikur, nachdem
er in dieser Weise den inneren Zusammenhang der demokritischen
Lehre verdorben $_{350}$ hatte, für die
weitere Erklärung der einzelnen Vorgänge des Natur
geschehens auf die Willkür der Atome verzichtete:
von dem Punkte an, wo ihm die Wirbelbewegung der
Atomkomplexe begriffen zu sein schien, ließ er nur
noch das Prinzip mechanischer Notwendigkeit gelten
351. Er brauchte also die willkürliche Selbstbestim
mung der Atome nur als dasjenige Prinzip, welches
den *Anfang* einer nachher rein mechanisch sich voll
ziehenden (Wirbel-)Bewegung begreiflich machen
sollte, d.h. genau ebenso, wie Anaxagoras den Kraft
stoff *nous* (vgl. § 5, 5). Denn auf diesem metaphysi
schen Unterbau errichtete Epikur eine physikalische
Lehre, welche für die Erklärung ausnahmslos aller Er

scheinungen der Natur lediglich die Mechanik der Atome anerkannte, und er führte dies namentlich auch hinsichtlich der Organismen aus, indem er für das Be greifen von deren zweckmäßiger Gestaltung den em pedokleischen Gedanken von dem Ueberleben des Zweckmäßigen anwendete.

Das demokritische Prinzip der Naturnotwendigkeit kommt endlich bei Epikur auch darin zur Geltung, daß er annahm, bei dem fortwährenden Entstehen und Vergehen der Welten, die sich durch die Atomanhäu fungen bilden, müsse schließlich jede mögliche Kom bination und damit jede Form der Weltbildung sich wiederholen, so daß in Anbetracht der Unendlichkeit der Zeit nichts geschehen könne, was nicht in dersel ben Weise schon einmal dagewesen und ebenso in Zukunft wieder zu erwarten sei [352] . In dieser Lehre begegnet Epikur sich dann wieder mit den *Stoikern* , welche eine Vielheit zwar nicht koexistierender, aber in der Zeit aufeinanderfolgender Welten lehrten, dabei jedoch sich zu der Behauptung genötigt sahen, daß diese sich bis in die letzte Besonderheit der Einzelge staltung und des Einzelgeschehens immer völlig gleich sehen müßten. Wie die Welt aus dem göttli chen Urfeuer hervorgeht, so wird sie nach vorher be stimmtem Zeitmaß jedesmal wieder darin zurückge nommen: wenn dann aber nach der Weltverbrennung die Urkraft mit der Bildung einer neuen Welt beginnt, so entfaltet sich diese ewig sich gleichbleibende *physis* ihrer Vernünftigkeit und Notwendigkeit gemäß immer wieder in derselben Weise. Die Wiederkehr aller Dinge (*palingenesia* oder *apokatastasis*) er scheint danach als notwendige Konsequenz der bei den stoischen Wechselbegriffe *logos* und *heimarme nê* .

5. Die theoretischen Vorstellungen dieser beiden Hauptschulen des späteren Altertums sind sonach nur darin miteinander einig, daß sie durchweg materiali stisch sind, und sie haben gerade im Gegensatz zu Platon und Aristoteles diese ihre Stellung ganz aus

drücklich hervorgehoben. Beide behaupten, daß das Wirkliche (*ta onta*), weil es sich im Wirken und im Leiden (*poiein kai paschein*) offenbare, nur körperlich sein könne; nur das Gedachte (*to lekton*) als den Bewußtseinsinhalt im Unterschiede von den Vorstellungstätigkeiten ließen die Stoiker als *asômaton* gelten, und nur den leeren Raum erklärten die Epikureer für etwas Unkörperliches. Dagegen bekämpften auch sie die (platonische) Ansicht, daß die Eigenschaften der Körper etwas an sich (*kath' heauto*) Unkörperliches seien [353] , und die Stoiker gingen so weit, daß sie sogar die Eigenschaften, Kräfte und Verhältnisse der Dinge, welche sich, an diesen wechselnd, als wirklich darstellen, für »Körper« erklärten [354] ; und mit einer Vorstellung, die an das Kommen und Gehen der Homöomerien bei Anaxagoras erinnert [355] , betrachteten sie das Vorhandensein und Wechseln der Eigenschaften an den Dingen als eine Art von Beimischung dieser Körper in den andern, woraus sich dann die Ansicht von der allgemeinen Mischung und gegenseitigen Durchdringung aller Körper (*krasis di' holôn*) ergab.

In der Ausführung der materialistischen Theorie haben nun die Epikureer kaum etwas Neues geleistet; dagegen weist die *stoische Naturlehre* eine Anzahl von neuen Anschauungen auf, die nicht nur an sich interessant sind, sondern auch für die Weltvorstellung der folgenden Jahrhunderte wesentliche Linien vorgezeichnet haben. Zunächst treten bei dieser Ausführung die beiden Gegensätze, welche in dem einheitlichen Naturbegriffe aufgehoben (oder identifiziert) sein sollten, wieder auseinander. Das göttliche Urwesen teilt sich in das Wirkende und das Leidende, die Kraft und den Stoff. Als Kraft ist die Gottheit Feuer oder warmer Lebenshauch, *Pneuma* ; als Stoff verwandelt sie sich aus feuchtem Dunst (Luft) teils in Wasser, teils in Erde. Demgemäß ist das Feuer die Seele und das »Feuchte« der Leib des Weltgottes; beide aber bilden doch ein in sich selbst identisches, einheitliches

Wesen. So schließen sich die Stoiker in der Lehre von der Verwandlung und Rückverwandlung der Stoffe an Heraklit und zum Teil an die von diesem beeinflußte jüngere Naturphilosophie an (Pseudo-Hippokr. *peri diaitês* ; vgl. oben S. 54 Anm. 2); in der Charakteristik der vier Elemente, in der Darstellung des Weltgebäudes und des zweckmäßigen Systems seiner Bewegungen folgen sie der Hauptsache nach dem Aristoteles; aber das Wichtigste in ihrer Physik ist zweifellos die Lehre vom *Pneuma* .

Gott als schaffende Vernunft (*logos spermatikos*) ist dieser warme Lebenshauch, der gestaltende Feuergeist, welcher alle Dinge durchdringt und in ihnen als das tätige Prinzip waltet: er ist das Weltall als in sich selbst bewegtes, zweckvoll und gesetzmäßig entfaltetes Lebewesen. Alles dies wird von den Stoikern in dem Begriffe des *pneuma* zusammengefaßt 356, einer außerordentlich beziehungsvollen und verdichteten Vorstellung, in der sich Anregungen aus Heraklit (*logos*), Anaxagoras (*nous*), Diogenes von Apollonia (*aêr*), Demokrit (Feueratome) und nicht zum wenigsten solche aus der peripatetischen Naturphilosophie und Physiologie miteinander verschlungen haben [357] .

6. Am wirksamsten erweist sich dabei die von den Stoikern aus Aristoteles und vermutlich schon aus Heraklit übernommene, auch von den sog. jüngeren Physiologen durchgeführte *Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos* , Weltall und Mensch. Auch die Einzelseele, die Lebenskraft des Leibes, welche das Fleisch zusammenhält und regiert, ist Feuerhauch, Pneuma; aber auch alle die einzelnen Kräfte, die in den Gliedern tätig sind und deren zweckmäßige Funktion beherrschen, sind solche Lebensgeister (*spiritus animales*). Im menschlichen und tierischen Organismus erscheint die Tätigkeit des Pneuma an das Blut und seinen Lauf gebunden; gleichwohl ist das Pneuma selbst - - gerade weil es auch ein Körper ist, sagte Chrysippos [358] - von den niederen Elemen

ten, die es beseelt, im einzelnen trennbar, wie es im Tode geschieht.
Dabei ist jedoch die Einzelseele, wie sie nur ein Teil der allgemeinen Weltseele ist, in ihrem Wesen und in ihrer Tätigkeit durchgängig durch diese be stimmt: sie ist mit dem göttlichen Pneuma wesens gleich und von ihm abhängig. Eben deshalb ist die Weltvernunft, der *logos* , für sie das oberste Gesetz (vgl. oben §14, 3). Darum aber ist die Selbständigkeit der Seele nur eine zeitlich beschränkte, und ihr letztes Geschick ist jedenfalls, bei dem allgemeinen Welt brande in den göttlichen Gesamtgeist zurückgenom men zu werden. Ueber die Dauer dieser Selbständig keit, d.h. über die Ausdehnung der individuellen Un sterblichkeit, sind in der Schule verschiedene Ansich ten im Umlauf gewesen: einige haben die Dauer bis zum Weltbrande allen Seelen zuerkannt, andere sie nur für die Weisen zurückbehalten.
Wie nun aber das einheitliche Pneuma des Univer sums (dessen Sitz übrigens von den Stoikern bald an den Himmel, bald in die Sonne, bald in die Mitte der Welt verlegt wurde) sich als beseelende Kraft in alle Dinge ergießt, so sollte auch der leitende Teil der Ein zelseele (*to hêgemonikon* oder *ho logismos*), in wel chem Vorstellungen, Urteile und Triebe wohnen und als dessen Sitz das Herz angenommen wurde, seine einzelnen Auszweigungen »wie Polypenarme« durch den ganzen Leib erstrecken, und solcher einzelnen Pneumata nahm die Stoa noch sieben an: die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft. Wie die Einheit des göttlichen Urwesens im Weltall, so lebt die Einzelpersönlichkeit im Leibe.
Es ist nun bezeichnend genug, daß diesen äußerli chen Apparat der psychologischen Anschauungen die Epikureer fast ganz zu dem ihrigen machen konnten. Auch ihnen ist die Seele - nach Demokrit aus den feinsten Atomen bestehend - ein feuriger, luftartiger Hauch (sie wenden ebenfalls den Terminus Pneuma an), nur daß sie darin etwas dem Leibe äußerlich Ein

gefügtes, von ihm Festgehaltenes und mechanisch Ge
bundenes sehen, das sich im Tode sogleich zerstreut;
auch sie unterscheiden zwischen dem vernünftigen
und dem vernunftlosen Teil der Seele, ohne freilich
dem ersteren jene metaphysische Würde geben zu
können, die er in der stoischen Theorie gewann. Im
ganzen ist ihre Lehre auch hier dürftig und unselb
ständig.

7. Metaphysik und Physik der Stoiker bilden, wie
es nach der pantheistischen Voraussetzung sich von
selbst versteht, zugleich eine *Theologie* , ein auf wis
senschaftliche Darlegung gegründetes System der *Na
turreligion* , und diese hat in ihrer Schule auch poeti
sche Darstellungen wie den Hymnus des Kleanthes
gefunden. Dagegen ist der *Epikureismus* seinem gan
zen Wesen nach *antireligiös* . Er vertritt durchweg den
aufklärerischen Standpunkt, daß durch die Wissen
schaft die Religion überwunden und daß es Aufgabe und Triumph
der Weisheit sei, die aus Furcht und Un
wissenheit erwachsenen Wahngebilde des Aberglau
bens beiseite zu schaffen: der Dichter dieser Schule
schildert [359] in grotesken Zügen die Uebel, welche
die Religion über die Menschen gebracht, und singt
den Ruhm ihrer Besiegung durch die wissenschaftli
che Erkenntnis. Um so wunderlicher ist es, daß die
epikureische Lehre selbst sich in der Ausmalung einer
eigenen, wie sie glaubte, harmlosen Mythologie ge
fiel. Sie meinte, einem demokritischen Motive nach
gehend, daß dem allgemeinen Glauben an Götter doch
eine gewisse Wahrheit beiwohnen müsse [360] ; aber sie
fand, daß diese richtige Vorstellung durch falsche An
nahmen entstellt sei. Die letzteren aber suchte sie in
den Mythen, die eine Teilnahme der Götter an dem
menschlichen Leben und ihre Eingriffe in den Lauf
der Dinge erdichteten: selbst der Vorschungsglaube
der Stoiker erschien ihnen in dieser Hinsicht nur als
ein verfeinerter Wahn. Epikur sah daher - - nach De
mokrits Lehre von den Idolen (§ 10, 4) - in den Göt
tern menschenähnliche Riesengebilde, welche in den

Zwischenräumen der Welten (Intermundien), unbe
rührt vom Wechsel des Geschehens und unbekümmert
um das Geschick der niederen Wesen, ein seliges
Leben der Betrachtung und der geistigen Lebensge
meinschaft fahren sollten; und so ist auch diese Lehre
im Grunde genommen nur der Versuch des Epikureismus, sein
Lebenideal des ästhetischen
Selbstgenusses zu mythologisieren.

8. Glanz anders fügten sich die Vorstellungen der
Volksreligion der stoischen Metaphysik ein, und wäh
rend bis hierher in der Entwicklung des griechischen
Denkens die philosophische Theologie sich immer
weiter von der heimischen Mythologie entfernt hatte,
begegnen wir hier dem Versuche, *natürliche und po
sitive Religion* systematisch in Einklang miteinander
zu bringen. Wenn damit die Stoiker auch ihrerseits
dem Bedürfnis nachgaben, die Berechtigung ganz all
gemein im Menschengeschlecht verbreiteter Vorstel
lungen anzuerkennen (vgl. § 17, 4), so bot ihnen doch
dazu ihre Pneumalehre nicht nur willkommene Hand
haben, sondern geradezu bestimmende Anlässe. Denn
die Betrachtung des Universums mußte sie lehren,
daß die göttliche Weltkraft offenbar noch mächtigere
und lebenskräftigere Teilerscheinungen gestaltet habe
als die menschliche Individualseele: und so traten
neben die eine, ungewordene und unvergängliche
Gottheit, welche sie meist als Zeus bezeichneten, eine
große Anzahl » *gewordener Götter* «. Zu diesen rech
neten die Stoiker, wie schon Platon und Aristoteles, in
erster Linie die Gestirne, in denen auch sie reinere
Gestaltungen des Urfeuers und höhere Intelligenzen
verehrten, weiterhin aber auch die Personifikationen
anderer Naturkräfte, durch welche sich das dem Menschen gütige
Walten der Vorsehung offenbart.

Von hier aus begreift sich, wie in der stoischen Schule
eine umfangreiche Mythendeutung an der Tagesord
nung war, die mit Ausführung sophistischer Gedan
ken (vgl. § 7, 3) durch allerlei Allegorien die volks
tümlichen Gestalten dem metaphysischen Systeme

einzuverleiben suchte. Dazu' trat dann weiter eine ebenso willkommene Ausbeutung der euemeristischen Theorie, die nicht nur die Vergötterung hervorragen der Menschen verständlich machte und rechtfertigte, sondern auch in den Dämonen die Schutzgeister der einzelnen Menschen heilig halten lehrte. Endlich wurde in diesen Knäuel synkretistischer Theologie auch jener metaphysische Faden hineingesponnen, an welchem die ältere, pythagoreisierende Akademie (hauptsächlich Xenokrates) die Hierarchie der mythi schen Gestalten aufzureihen begonnen hatte (vgl. oben § 11, 5). Die Verschlingung aller dieser theolo gischen Tendenzen ist in der mittleren, eklektischen Stoa besonders durch Poseidonios vollzogen worden. So bevölkerte sich die stoische Welt mit einer gan zen Schar höherer und niederer Götter; aber sie alle erschienen doch schließlich nur als Ausflüsse der Einen höchsten Weltkraft, als die untergeordneten Kräfte, die, selbst durch das allgemeine Pneuma be stimmt, als die waltenden Geister des Weltlebens auf gefaßt wurden. Sie bildeten deshalb für den Glauben der Stoiker die vermittelnden Organe, welche, jedes in seinem Bereich, die Lebenskraft und die Vorsehung der Weltvernunft darstellen, und an sie wendete sich in den Kultusformen der positiven Religion die Fröm migkeit der Stoiker. Damit war der *Polytheismus* des Volksglaubens philosophisch restituiert und als inte grierender Bestandteil in den metaphysischen Panthe ismus aufgenommen.

Im Zusammenhange damit steht bei den Stoikern die theoretische Begründung der *Mantik* , der sie - wenige, kühler denkende Männer wie Panaitios aus genommen - ein großes Interesse zuwandten. Der ein heitliche, von der Vorsehung geleitete Zusammenhang des Weltgeschehens sollte sich u. a. darin zeigen, daß verschiedene Dinge und Vorgänge, die in keinem di rekten Kausalverhältnis zueinander stehen, doch durch feine Beziehungen aufeinander deuten und des halb füreinander als Zeichen gelten dürfen: diese zu

verstehen sei die Menschenseele schon vermöge ihrer Verwandtschaft mit dem allwaltenden Pneuma befä higt; aber zur Deutung solcher verzückter Offenba rungen müsse die auf Erfahrung beruhende Kunst und Wissenschaft der Mantik hinzutreten. Auf dieser Grundlage hielt der Stoizismus - auch hierin war der Führer Poseidonios - sich für stark genug, um den gesamten Weissagungsglauben der antiken Welt phi losophisch zu verarbeiten.

§ 16. Willensfreiheit und Weltvollkommenheit.

Die scharfe Ausprägung der Gegensätze von me chanischer und teleologischer Weltanschauung, insbe sondere aber die Verschiedenheit der begrifflichen Formen, in denen dabei der (mit gewisser Beschrän kung) gemeinsame Gedanke der allgemeinen Naturge setzlichkeit entwickelt worden war, führte im Zusam menhange mit den ethischen Postulaten und Voraus setzungen, welche das Denken jener Zeit beherrsch ten, zwei neue, von vornherein mannigfach verwickel te Probleme herbei: das von der menschlichen Wil lensfreiheit und das von der Güte und Vollkommen heit der Welt. Beide Probleme wurzelten in Wider sprüchen, welche zwischen den moralischen Bedürf nissen und eben den metaphysischen Ansichten zu Tage traten, die zu ihrer Befriedigung hatten herange zogen werden sollen.

l. Der eigentliche Herd dieser neuen Problembil dungen ist die stoische Lehre, und sie lassen sich als die notwendige Folge eines tief gebenden und in letz ter Instanz nicht auszufüllenden Antagonismus zwi schen den Grundbestimmungen dieses Systems be greifen. Diese aber sind der *metaphysische Monismus und der ethische Dualismus* . Die moralische Grund lehre der Stoiker, wonach der Mensch die Welt in seinen eigenen Trieben durch die Tugend überwinden soll, setzt eine anthropologische Dualität, einen Ge

gensatz in der menschlichen Natur voraus, wonach der Vernunft die *vernunftwidrige Sinnlichkeit* gegen übersteht. Ohne diesen Gegensatz ist die ganze stoi sche Ethik hinfällig. Die metaphysische Lehre aber, durch welche das Vernunftgebot im Menschen be greiflich gemacht werden soll, statuiert eine so unum schränkte und allwaltende Wirklichkeit der Weltver nunft, daß damit die Realität des Vernunftwidrigen weder im Menschen noch im Weltlauf zu vereinigen ist. Auf diesem Grunde sind die beiden Fragen er wachsen, welche seitdem nicht wieder aufgehört haben, das Grübeln der Menschen zu beschäftigen, obwohl alle wesentlichen Gesichtspunkte, die dabei in Betracht kommen können, heller oder dunkler schon damals beleuchtet worden sind.

2. Die begrifflichen Voraussetzungen für das Frei heitsproblem liegen bereits in den ethischen Reflexio nen über die Freiwilligkeit des Unrechttuns, die von Sokrates begonnen und von Aristoteles in einer glän zenden Untersuchung [361] zu einem vorläufigen Ab schluß geführt waren. Die Motive dieser Gedanken sind durchweg ethisch, und das Gebiet, auf dem sie sich bewegen ist ausschließlich das psychologische. Es handelt sich daher wesentlich um die Frage der Wahlfreiheit: ihre Realität wird aus dem unmittelbaren Gefühl und mit Beziehung auf das Be wußtsein des Menschen von seiner Verantwortlichkeit unbedenklich bejaht, und eine Schwierigkeit entsteht nur durch die intellektualistische Auffassung des So krates, welche den Willen in durchgängige Abhängig keit von der Einsicht brachte. Daraus nämlich ergab sich zunächst die Doppelbedeutung der »Freiheit« oder wie es hier noch heißt »Freiwilligkeit« (*hekousion*), die seitdem in immer neuen Verschie bungen die philosophische Behandlung dieser Fragen in Verwirrung gebracht hat. Alles sittlich falsche Handeln geht nach Sokrates aus einer durch Begier den getrübten, falschen Ansicht hervor: wer so han delt, »weiß« also nicht, was er tut, und er handelt in

diesem Sinne unfreiwillig [362] . D. h. nur der Weise ist frei, der Böse ist unfrei [363] . In diesem Sinne ist »Frei heit« ein ethischer Wertbegriff; er setzt hinsichtlich der psychologischen Kausalerklärung für die »freien« und für die unfreien« Handlungen die gleiche Abhän gigkeit von den Vorstellungen, dort den richtigen, hier den falschen voraus. Hiervon Prinzipiell zu unter scheiden ist der *psychologische* Freiheitsbegriff, d.h. der Begriff der *Wahlfreiheit* als der Fähigkeit des Willens zwischen verschiedenen Motiven von sich aus zu entscheiden. Ob Sokrates diese Trennung genau vollzogen hat, ist fraglich [364] : jedenfalls aber ist es bei Platon geschehen. Dieser bejahte ausdrücklich mit Berufung auf die *Verantwortlichkeit*
die Wahlfreiheit des Menschen [365] , und er hielt doch zugleich an der sokratischen Lehre fest, daß der Böse unfreiwillig, d.h. ethisch unfrei handle: er verbindet sogar beides direkt, wenn er [366] ausführt, daß durch eigene Verschuldung (also mit psychologischer Frei heit) der Mensch in den Zustand der sittlichen Unfrei heit versinken könne.

Bei *Aristoteles* , der sich von dem sokratischen In tellektualismus mehr entfernte, tritt der psychologi sche Freiheitsbegriff klarer und selbständiger hervor Er geht davon aus, daß die ethische Qualifikation überhaupt nur für »freiwillige« Handlungen in Be tracht kommt, und er erläutert zunächst diese Freiwil ligkeit durch die Beeinträchtigungen, welche sie teils durch äußeren Zwang (*bia*) bzw. auch psychischen Zwang, teils durch Unkenntnis der Sachlage erfährt: vollkommen freiwillig ist nur diejenige Handlung, welche in der Persönlichkeit selbst bei völliger Kenntnis der Verhältnisse ihren Ursprung hat [367] . Die ganze Untersuchung ist [368] dabei vom Standpunkte der Verantwortlichmachung aus gehalten, und der ge fundene Begriff der Freiwilligkeit soll auf den der *Zu rechnungsfähigkeit* führen. Er enthält in sich die Merkmale der äußeren Freiheit des Handelns und der durch keine Täuschung getrübten Auffassung der

Sachlage. Deshalb muß er aber noch weiter eingeschränkt werden: denn zurechnungsfähig sind
unter den freiwilligen Handlungen nur solche, welche
aus einer Wahlentscheidung (*proairesis*) hervorge
hen [369] . Erst die *Wahlfreiheit* also, die mit der Ueber
legung der Zwecke wie der Mittel verfährt, ist die Be
dingung der sittlichen Zurechnung.
Ein weiteres Eingehen auf die Psychologie der Mo
tivation und auf die bestimmenden Ursachen dieser
Wahlentscheidung hat Aristoteles vermieden: er be
gnügte sich mit der Feststellung, daß die Persönlich
keit selbst der zureichende Grund für die Handlungen
ist [370] , die ihr zugerechnet werden: und an dieser Be
hauptung der Wahlfreiheit hielt auch seine Schule,
vor allem Theophrast, der eine eigene Schrift über die
Freiheit verfaßte, energisch fest.
8. Auf demselben Boden finden wir nun, soweit es
sich um rein ethische Betrachtungen handelt, zunächst
auch die *Stoiker* [371] . Gerade das lebhafte Verantwort
lichkeitsgefühl, das ihre Moral charakterisiert, ver
langte von ihnen die Anerkennung dieser freien
Wahlentscheidung des Individuums, und sie suchten
diese deshalb auch auf alle Weise aufrechtzuerhalten.
Um so bedenklicher aber war es, daß ihre Metaphy
sik mit der Lehre vom Schicksal und von der Vorse
hung sie darüber hinaustrieb. Denn indem diese Theo
rie den Menschen, wie jedes andere Einzelwesen, in
seiner ganzen äußeren und inneren Gestaltung und in all seinem Tun
und Lassen durch die alllebendige
Weltkraft bestimmt sein ließ, hörte die Persönlichkeit
auf, der wahre und letzte Grund (*archê*) ihrer Hand
lungen zu sein, und diese erschienen somit auch nur
wie alles übrige Geschehen als vorherbestimmte und
unentfliehbar notwendige Wirkungen der Gottnatur.
In der Tat schreckte die Stoa vor dieser äußersten
Konsequenz des *Determinismus* nicht zurück: viel
mehr häufte Chrysippos Beweis auf Beweis für diese
Lehre. Er begründete sie durch den Satz vom zurei
chenden Grunde (vgl. oben §15, 2); er zeigte, daß nur

unter ihrer Voraussetzung die Richtigkeit von Urtei
len über Zukünftiges behauptet werden könne, indem
das Kriterium für deren Wahrheit oder Falschheit nur
darin bestehen könne, daß ihr Gegenstand schon si
cher bestimmt sei [372] ; er änderte dieselbe Argumenta
tion auch dahin um, daß, da nur das Notwendige und
nicht das noch Unentschiedene gewußt werden könne,
das Vorherwissen der Götter die Annahme des Deter
minismus erforderlich mache; und er verschmähte es
selbst nicht, die Erfüllung von Weissagungen als
willkommenes Argument heranzuziehen.
In dieser vom Standpunkte der stoischen Logos
lehre vollkommen konsequenten Theorie sahen nun
freilich die Gegner eine entschiedene Leugnung der
Willensfreiheit, und von den Einwürfen, welche das
System erfuhr, war dieser wohl der häufigste und zugleich der
einschneidendste. Unter den zahlreichen
Angriffen ist der bekannteste die sog. *ignava ratio*
(*argos logos*), welche aus der Behauptung von der
unentrinnbaren Notwendigkeit der zukünftigen Ereig
nisse den fatalistischen Schluß zieht, dann solle man
sie untätig erwarten, - ein Angriff, dem auch Chrysip
pos nur mit sehr geschraubten Unterscheidungen zu
entschlüpfen wußte [373] .
Die Stoiker dagegen mühten sich ab zu zeigen, daß
trotz dieses Determinismus und vielmehr gerade
durch ihn der Mensch die Ursache seiner Handlungen
in dem Sinne bleibe, daß er dafür verantwortlich zu
machen sei. Auf Grund einer Unterscheidung [374] von
Haupt- und Nebenursachen (die übrigens durchaus an
das platonische *aition* und *xynaition* erinnert) zeigte
Chrysippos, daß allerdings jede Willensentscheidung
notwendig aus der Zusammenwirkung des Menschen
mit der Umgebung folge, daß aber eben dabei die äu
ßeren Umstände nur die Nebenursachen, die von der
Persönlichkeit erfolgende Zustimmung dagegen die
Hauptursache sei, und diese allein werde denn auch
durch die Zurechnung getroffen. Wenn aber das frei
willig handelnde (*hêgemonikon*) des Menschen aus

dem allgemeinen Pneuma bestimmt sei, so gestalte sich dies eben in Jedem Sonderwesen zu einer selb ständigen, von den andern verschiedenen Natur, die als eigene *archê* zu gelten habe [375] . Insbesondere hoben die Stoiker hervor, daß das Verantwortlichma chen als ein Urteil über die sittliche Qualität der Handlungen und der Charaktere ganz unabhängig von der Frage sei, ob die Personen oder Taten im Weltlauf auch hätten anders sein können oder nicht [376] .

4. Das schon ethisch und psychologisch verschlun gene Problem der Willensfreiheit erfuhr auf diese Weise noch eine metaphysische und (im Sinne der Stoiker) theologische Komplikation, und die Folge war die, daß die *indeterministischen* Gegner der Stoa dem Freiheitsbegriff, den sie durch deren Lehre be droht erachteten, eine neue und scharf zugespitzte Wendung gaben. Die Annahme des ausnahmslosen Kausalnexus, dem auch die Willensfunktionen unter geordnet sein sollten, schien die Fähigkeit der freien Entscheidung auszuschließen; aber diese Wahlfreiheit galt seit Aristoteles bei allen Schulen als unerläßliche Voraussetzung der sittlichen Zurechnung. Deshalb meinten die Gegner - - und das gab dem Streit eine besondere Heftigkeit - ein sittliches Gut zu verteidi gen, wenn sie die stoische Schicksalslehre und damit das demokritische Prinzip der Naturnotwendigkeit be stritten. Und wenn Chrysipp sich zur Begründung des Determinismus auf den Satz vom zureichenden Grun de berufen hatte, so scheute Karneades, dem die Wil lensfreiheit als unumstößliche Tatsache galt, sich nicht, die allgemeine und ausnahmslose Geltung dieses Satzes in Frage zu ziehen [377] .

Noch weiter aber ging Epikur. Er fand den stoi schen Determinismus mit der Selbstbestimmung des Weisen, die den wesentlichen Zug des ethischen Ide als bildete, so unvereinbar, daß er lieber noch die Wahnvorstellungen der Religion annehmen, als an eine solche Knechtschaft der Seele glauben wollte [378] . Darum leugnete er auch die Allgemeingültigkeit des

Kausalgesetzes und subsumierte die Freiheit mit dem Zufall zusammen unter dem Begriff des *ursachlosen Geschehens* . So ist im Gegensatz gegen den stoischen Determinismus der *metaphysische Freiheitsbegriff* entstanden, vermöge dessen Epikur die ursachlose Willensfunktion des Menschen mit der ursachlosen Abweichung des Atoms von der Familie (vgl. § 15, 4) in Parallele stellte. Die Freiheit des *Indeterminismus* soll somit die durch keine Ursachen bestimmte Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten bedeuten, und Epikur meinte damit die moralische Verantwortlich keit zu retten.

Dieser metaphysische Begriff der *Freiheit als Ur sachlosigkeit* steht auch in dem wissenschaftlichen Denken des Altertums durchaus nicht isoliert Nur die Stoa hat an dem Prinzip der Kausalität unverbrüch lich festgehalten, aber selbst Aristoteles hatte (vgl. § 13, 3) die Geltung der allgemeinen begrifflichen Be stimmungen nicht bis in das einzelne hinein verfolgt, er hatte sich mit dem *epi to poly* begnügt, und er hatte seinen Verzicht auf ein volles Begreifen des Besonde ren durch die Annahme des Zufälligen in der Natur, d.h. des Gesetz- und Ursachlosen ausgesprochen. In dieser Hinsicht sind allein die Stoiker als Vorläufer der modernen Naturforschung zu betrachten.

5. Auf nicht minder große Schwierigkeiten stieß der Stoizismus mit seiner Durchführung der Teleolo gie. Das pantheistische System, welches die ganze Welt als das lebendige Erzeugnis einer zwecktätigen göttlichen Vernunft betrachtete und in dieser ihren einzigen Erklärungsgrund fand, mußte selbstverständ lich auch die Zweckmäßigkeit, Güte und Vollkom menheit dieses Universums behaupten, und umge kehrt pflegten die Stoiker das Dasein der Götter und der Vorsehung gerade durch den Hinweis auf die Zweckmäßigkeit, Schönheit- und Vollkommenheit der Welt, d.h. auf dem sog. *physikotheologischen* Wege zu beweisen [379] .

Die Angriffe, welche dieser Gedankenzusammen

hang im Altertum erfuhr, haben sich weniger gegen die Richtigkeit des Schlußverfahrens (obwohl auch hier Karneades einsetzte), als vielmehr gegen die Prämisse gerichtet, und die naheliegende Aufzeigung der vielen Mängel und Unzweckmäßigkeiten, der Uebel und der sittlichen Schäden in der Welt wurde gern als Gegengrund gegen die Annahme einer vernünftigen, zwecktätigen Weltursache und einer Vorsehung verwendet. Zunächst und mit voller Energie geschah dies natürlich von Epikur, der da fragte, ob Gott die Uebel in der Welt entweder zwar aufheben wolle aber nicht könne, oder zwar aufheben könne aber nicht wolle, oder etwa gar beides nicht [380] . Er wies auch schon auf die Ungerechtigkeiten hin, womit der Lauf des Lebens so oft die Guten elend und die Bösen glücklich macht [381] .

In verstärktem Maße und in besonders sorgfältiger Ausführung wurden diese Einwürfe von *Karneades* ins Feld geführt [382] . Er fügte aber dem Hinweis auf die Uebel und auf die Ungerechtigkeit des Weltlaufs den für die Stoiker sicher empfindlichsten Vorwurf hinzu [383] : woher denn in dieser von der Vernunft geschaffenen Welt das Vernunftlose und Vernunftwidrige, woher in dieser vom göttlichen Geiste durchlebten Welt die Sünde und die Torheit, das größte aller Uebel, komme? Und wenn die Stoiker, wie es trotz des Determinismus in der Tat wohl geschehen war [384] , dafür den freien Willen verantwortlich machen wollten, so erhob sich die weitere Frage, weshalb die allmächtige Weltvernunft dem Menschen eine Freiheit gegeben habe, die so zu mißbrauchen war, und weshalb sie diesen Mißbrauch zulasse.

6. Solchen Fragen gegenüber waren die Stoiker mit ihrer monistischen Metaphysik viel schlimmer daran, als etwa Platon und Aristoteles, welche die Zweckwidrigkeiten und das Böse auf den Widerstand des »Nichtseienden« bzw. der Materie hatten zurückführen können. Trotzdem sind die Stoiker mutig an die Bewältigung dieser Schwierigkeiten herangetreten

und haben die meisten derjenigen Argumente, in denen sich später immer wieder die *Theodicee* bewegt hat, nicht ohne scharfsinnige Mühe zu Tage gefördert. Es kann aber die teleologische Lehre von der Voll kommenheit des Universums gegen solche Einwürfe in Schutz genommen werden, indem die dysteleologi schen Tatsachen entweder geleugnet oder als unerläß liche Mittel bzw. Nebenerfolge in dem Zweckzusam menhange des Ganzen gerechtfertigt werden. Beide Wege hat die Stoa eingeschlagen.

Ihre psychologischen und ethischen Theorien er laubten die Behauptung daß, was ein physisches Uebel genannt wird, an sich gar nicht ein solches sei, sondern erst durch die Zustimmung des Menschen dazu werde; wenn daher Krankheiten und ähnliches durch die Notwendigkeit des Naturverlaufs herbeige führt werden, so sei es nur die Schuld des Menschen, die daraus ein Uebel mache: wie denn auch vielfach nur der falsche Gebrauch, den der törichte Mensch von den Dingen macht, diese schädlich werden läßt 385, während sie an sich entweder gleichgültig oder gar förderlich sind. Ebenso wird der Einwurf wegen der Ungerechtigkeit des Weltlaufs damit zurückge wiesen, daß in Wahrheit für den Guten und Weisen die physischen Uebel gar keine Uebel sind, daß dage gen anderseits für den Schlechten nur eine sinnliche Scheinbefriedigung möglich ist, die ihn nicht wahr haft glücklich macht, sondern vielmehr die sittliche Krankheit, woran er leidet, nur verschlimmert und be festigt [386] .

Anderseits lassen sich die physischen Uebel doch auch damit verteidigen, daß sie, wie dies z. B. Chry sipp von den Krankheiten zu zeigen suchte [387] , die unerläßlichen Folgen an sich zweckmäßiger Naturein richtungen sind, die im Uebrigen ihre Absicht nicht verfehlen. Insonderheit aber wohnt ihnen die morali sche Bedeutung inne, daß sie zum Teil als bessernde Strafe der Vorsehung [388] , zum Teil auch als nützli cher Anlaß zur Uebung sittlicher Kräftes [389] dienen.

Wenn so die äußeren Uebel hauptsächlich durch den Hinweis auf ihre ethische Zweckmäßigkeit gerechtfertigt wurden, so erschien es für die Stoiker um so dringender, erwies sich aber auch um so schwieriger, das moralische Uebel, die Sünde begreiflich zu machen. Hier war die negative Ausflucht ganz unmöglich; denn die Realität der Schlechtigkeit bei der großen Mehrzahl der Menschen war der Gegenstand der beliebtesten Deklamationen in der stoischen Moralpredigt selbst. Hier war also der Kernpunkt der ganzen Theodicee: zu zeigen, wie in der Welt, welche das Erzeugnis einer göttlichen Vernunft ist, das Vernunftwidrige in den Trieben, Gesinnungen und Handlungen der vernunftbegabten Wesen möglich sei. Hier griffen die Stoiker deshalb zu ganz allgemeinen Wendungen: sie wiesen darauf hin, wie die Vollkommenheit des Ganzen diejenige aller einzelnen Teile nicht nur nicht einschließe, sondern ausschließe [390], und begründeten in dieser Weise, daß Gott notwendig auch die Unvollkommenheit und Schlechtigkeit des Menschen habe zulassen müssen. Insbesondere aber betonten sie, daß erst durch den Gegensatz zum Bösen das Gute als solches zustande komme: gäbe es keine Sünde und Torheit, so gäbe es auch keine Tugend und Weisheit [391]. Und wenn so das Laster als die notwendige Folie für das Gute dargetan war, so gaben die Stoiker am Ende zu bedenken [392], daß die ewige Vorsehung schließlich auch das Böse zum Guten wende und in ihm nur ein scheinbar widerstrebendes Mittel zur Erfüllung ihrer höchsten Zwecke habe [393].

§ 17. Die Kriterien der Wahrheit.

Am geringfügigsten ist der philosophische Ertrag der nacharistotelischen Zeit auf den logischen Gebiete. Eine so gewaltige Schöpfung, die die Analytik des Stagiriten, welche die Prinzipien der griechischen

Wissenschaft in so musterhafter Weise zu geschlossenem Gesamtbewußtsein brachte, mußte natürlich das logische Denken auf lange Zeit beherrschen und hat dies in der Tat bis an den Ausgang des Mittelalters und selbst noch darüber hinaus getan. Die Fundamente dieses Systems waren so fest gelegt, daß daran zunächst nicht gerüttelt wurde und daß der Schultätigkeit nur der Ausbau einzelner Teile übrig blieb, wobei sich denn schon damals viel verschnörkeltes Epigonenwesen breit machte.

1. Schon die *Peripatetiker* haben in dieser Richtung die aristotelische Analitik durch ausführlichere Behandlung, teilweise Neubegründung, weitergehende Einteilung, schulmäßigere Formulierung systematisch auszubilden gesucht. Insbesondere haben *Eudemos* und *Theophrast* Untersuchungen über das hypothetische und das disjunktive Urteil und über die durch deren Vorkommen in den Prämissen veranlaßte Erweiterung der Syllogistik angestellt. Die *Stoiker* führten diese Bestrebungen fort; sie setzten diese neuen Formen des Urteils (*axiôma*) als zusammengesetzte den einfachen [394] (kategorischen) gegenüber, entwickelten bis in alle Einzelheiten die daraus folgenden Schlußformen, betonten auch besonders die Qualität [395] der Urteile und leiteten die Denkgesetze in veränderte Formen ab. Ueberhaupt aber spannen sie die logischen Regeln zu einem trockenen Schematismus und echt schulmäßigen Formalismus aus, der dadurch sich von den inhaltlichen Grundgedanken der aristotelischen Analytik mehr und mehr entfernte und zu einem toten Formelkram wurde. Die unfruchtbare Spitzfindigkeit dieses Treibens gefiel sich namentlich in der Auflösung sophistischer Fangschlüsse, bei denen der sachliche Sinn unrettbar in den Widerstreit der Formen verstrickt war.

Erst in diesen Schulbearbeitungen hat die von Aristoteles geschaffene Wissenschaft der Logik den rein *formalen* Charakter angenommen, der ihr dann bis zu KANT hin geblieben ist. Je pedantischer dabei sich

die Ausführung des einzelnen gestaltete, um so mehr trat an die Stelle des Bewußtseins vom lebendigen Denken, das Aristoteles angestrebt hatte, ein schul meisterliches Maschennetz von Regeln, - wesentlich dazu bestimmt, die Gedanken einzufangen und auf ihre formelle Legitimation zu prüfen, aber unfähig, der schöpferischen Kraft der wissenschaftlichen Tä tigkeit gerecht zu werden. Hatte schon bei den Sophisten und selbst bei Aristoteles die Rücksicht auf Beweisen und Widerlegen im Vordergrunde gestan den, so waltet sie hier nur noch allein, und zu einer Theorie der Forschung hat es das Altertum nicht ge bracht. Denn die schwachen Ansätze, welche sich dazu in den Untersuchungen eines jüngeren Epikure ers [396] des Philodemos [397] , über Induktions- und Analogieschlüsse finden, stehen verhältnismäßig ein sam ohne nennenswerten Ertrag.

2. Mehr Sachliches sollte man in der *Kategorien lehre* erwarten, von deren Umarbeitung die Stoiker viel Wesens machten. Da war es nun zwar durchaus richtig, aber in dieser Form auch wellig fruchtbar, wenn darauf hingewiesen wurde, die oberste Katego rie, von der die andern nur besondere Bestimmungen darstellen, sei diejenige des *Etwas* (*ti*): als deren beide Arten wurden dann wohl das *Wirkliche* (*to on*), [398] das mit dem Körperlichen zusammenfiel, und das *Ge dachte* (*to lekton*) einander gegenübergestellt, und darin lagen freilich Ansatzpunkte zu wichtigen Pro blembildungen (vgl. unten). Ebenso wurde die Koor dination der Kategorien. die bei Aristoteles wenig stens nach der Art der Aufzählung stattfand, durch eine ausdrücklich systematische Reihenfolge ersetzt, nach der jede Kategorie durch die folgende näher be stimmt werden sollte. Das Seiende als bleibendes Substrat aller möglichen Beziehungen ist Substanz (*hypokeimnenon*): diese ist der Träger von festen Ei genschaften (*poion*), und nur in dieser Hinsicht befin det sie sich in wechselnden Zuständen (*to pôs echon*) und infolge deren auch in Beziehungen zu anderen

Substanzen (*to pros ti pôs echon*). [399]
Aus der Kategorienlehre wird damit eine *Ontolo gie* , d.h. eine metaphysische Theorie über die allge meinsten Formbeziehungen der Wirklichkeit, und diese nimmt deshalb bei den Stoikern, ihrer allgemei nen Tendenz gemäß (vgl. §15, 5), einen durchweg *materialistischen* Charakter an. Als Substanz ist das Seiende die an sich eigenschaftslose Materie (*hylê*), und die ihr im ganzen wie im besonderen innewoh nenden Eigenschaften und Kräfte (*poiotêtes - dynameis*) sind ebenfalls ihr beigemischte (*krasis di' holôn*) Stoffe (Luftströmungen). Dabei werden beide, Substanz und Attribute, sowohl unter dem Gesichts punkte des allgemeinen Begriffs, als auch unter dem jenigen des Einzeldinges betrachtet, und in letzterer Beziehung wird hervorgehoben, daß jedes Einzelding von allen anderen wesentlich und bestimmt unter schieden sei.
Neben die Kategorien des Seins treten aber bei den Stoikern diejenigen Begriffsformen, durch welche sie das Verhältnis des Denkens zum Sein ausdrückten, und in diesen kommt nun die *Trennung des Subjekti ven* vom *Objektiven* , die in der Entwicklung des griechischen Denkens immer stärker vorbereitet wor den war, zum entschiedenen Ausdruck. Während nämlich die Stoiker alle Gegenstände, auf die sich das Denken bezieht, für körperlich, während sie ebenso die Denktätigkeit selbst und nicht minder ihren sprachlichen Ausdruck [400] für körperliche Funktionen ansahen, mußten sie doch zugestehen, daß der *Vor stellungsinhalt* als solcher (*to lekton*) unkörperlicher Natur sei. Indem aber so zwischen Sein und Bewußt seinsinhalt scharf unterschieden wurde, trat das *er kenntnistheoretische Grundproblem* hervor, wie das Verhältnis der Beziehung und der Uebereinstimmung zwischen beiden zu denken sei.
3. Diese Frage war aber außerdem durch die leb hafte Entwicklung nahe gelegt, welche der *Skeptizis mus* inzwischen erfahren hatte, und durch die verhält

nismäßig starke Stellung, die er den dogmatischen Sy
stemen gegenüber behauptete.
Gleichviel ob von Pyrrhon oder Timon, jedenfalls
waren um dieselbe Zeit wo die großen Schulsysteme
sich ausbildeten und befestigten, auch alle die Argu
mente zu einem geschlossenen Ganzen systematisiert
worden, durch welche schon die sophistische Zeit das
naive Vertrauen in die Erkenntnisfähigkeit des Men
schen erschüttert hatte. Obgleich auch dabei der ethi
sche Zweck, den Menschen durch Urteilsenthaltung
unabhängig vom Schicksal zu stellen, letzthin maßgebend war (vgl.
§ 14, 2), so bildet doch dieser
Skeptizismus eine sorgfältig ausgeführte theoretische
Doktrin. Er bezweifelt die Möglichkeit der Erkenntnis
in ihren beiden Formen, als Wahrnehmung ebenso
wie als urteilendes Denken, und nachdem er jeden
dieser beiden Faktoren einzeln zersetzt hat, fügt er
ausdrücklich hinzu, daß ebendeshalb auch ihre Verei
nigung kein sicheres Ergebnis haben könne [401] .
In Bezug auf die Wahrnehmung bemächtigten sich
die Skeptiker des protagoreischen Relativismus, und
noch in den sog. zehn Tropen [402] , worin Ainesidemos
403 die skeptische Theorie mit sehr mangelhafter An
ordnung darstellte, nimmt diese Tendenz den breite
sten Raum ein. Die Wahrnehmungen wechseln nicht
nur bei den verschiedenen Gattungen der Lebewesen
(1), nicht nur bei den verschiedenen Menschen (2) je
nach ihren Gewöhnungen (9) und ihrer ganzen Ent
wicklung (10), sondern sogar bei demselben Individu
um zu verschiedenen Zeiten (3), in Abhängigkeit von
den körperlichen Zuständen (4) und von dem ver
schiedenen Verhältnis, worin es sich schon räumlich
zu dem Gegenstande befindet (5); aber sie ändern sich
auch durch die Verschiedenheit der Zustände des Ob
jekts (7), und sie haben auf den Wert einer unmittel
baren Wiedergabe der Dinge schon deshalb keinen
Anspruch, weil ihre Entstehung durch Zwischenzu
stände, in Medien wie der Luft, bedingt ist, deren Mitwirkung wir
nicht in Abzug zu bringen vermögen

(6). Der Mensch ist daher in alle Wege außerstande, die Dinge rein zu erkennen (8), und er hat gegenüber. der widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit der Ein drücke kein Mittel, einen wahren von einem falschen zu unterscheiden. Der eine gilt *nicht mehr* (*oumallon*) als der andere.

Ebenso relativ aber wie die *Wahrnehmungen* sind auch die *Ansichten* (*doxai*) der Menschen. In dieser Hinsicht machen sich beim Pyrrhonismus die Einflüs se der eleatischen Dialektik geltend. Es wird gezeigt, daß jeder Meinung die entgegengesetzte mit gleich guten Gründen gegenübergestellt werden kann, und dies *Gleichgewicht der Gründe* (*isostheneia tôn logôn*) erlaubt daher wieder nicht, Wahres und Fal sches zu unterscheiden: bei solchem Widerspruch (*antilogia*) gilt auch das eine *nicht mehr* als das an dere. Somit bestehen - nach der von den Skeptikern aufgenommenen Redeweise der Sophistik - alle Mei nungen nur durch Konvention und Gewohnheit (*nomô te kai ethei*), nicht mit wesenhafter Berechtigung (*physei*).

Energischer noch hat die spätere Skepsis die Mög lichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis angegrif fen, indem sie die *Schwierigkeiten des syllogisti schen Verfahrens* und der von Aristoteles darauf ge bauten Methode aufdeckte [404] . Hierin scheint *Karneades* vorangegangen zu sein, welcher zeigte, daß Jeder Beweis, indem er für die Gültigkeit seiner Prämissen andere Beweise voraussetzt u.s.f., einen *re gressus in infinitum* erforderlich mache, - eine Kon sequenz, welche für den Skeptiker, der nicht wie Ari stoteles etwas unmittelbar Gewisses (*ameson* ; vgl. §12, 4) anerkannte, durchaus zutreffend war. Dassel be Argument hat *Agrippa* weiter geführt, der den Skeptizismus in fünf Tropen [405] viel klarer und um fassender als Aenesidem formulierte. Er erinnerte wie derum an die Relativität der Wahrnehmungen (3) und der Ansichten (1); er zeigte, wie jeder Beweis ins Endlose treibe (2: *ho eis apeiron ekballôn*) und wie

unrecht es sei, beim Beweisen von nur hypothetisch anzunehmenden Prämissen auszugehen (4), endlich wie vielfach auch in der Wissenschaft als Grund der Prämissen schon das vorausgesetzt werden müsse, was dadurch erst bewiesen werden sollte (5: *ho diallêos* - die Diallele). In letzterer Hinsicht wurde auch daran erinnert, daß bei der syllogistischen Ablei tung eines partikularen Satzes aus einem generellen, dieser doch von vornherein nur unter der Bedingung, daß jener gelte, berechtigt wäre [406] .

Da somit das Wesen der Dinge der menschlichen Erkenntnis unzugänglich sei [407] , so verlangten die Skeptiker, daß der Mensch sich des Urteils möglichst enthalte (*epochê*). Ueber die Dinge können wir nichts sagen (*aphasia*), wir können nur aussprechen, daß uns dies und jenes so oder so erscheine, und damit be richten wir (so hatten schon die Kyrenaiker gelehrt: § 8, 3) eben nur über unsere eigenen augenblicklichen Zustände. Selbst die skeptische Behauptung von der Unmöglichkeit der Erkenntnis sollte (um dem Wider spruch zu entgehen, daß hier wenigstens Negatives theoretisch behauptet und begründet erschien) [408] , mehr als Bekenntnis denn als Erkenntnis, mehr als Meinungsenthaltung denn als Behauptung aufgefaßt werden.

4. Am schärfsten faßte sich der Angriff der Skepsis in dem Satze [409] zusammen, daß den Täuschungen gegenüber, denen der Mensch bei allen seinen Vor stellungen, welchen Ursprungs auch immer, ausge setzt ist, es kein eindeutiges, sicheres Erkennungszei chen, kein *Kriterium der Wahrheit* gebe. Wenn des halb die dogmatischen Schulen, schon aus dem sokra tischen Motiv, daß Tugend ohne Wissen unmöglich sei [410] , an der Realität der Erkenntnis festhielten, so erwuchs ihnen die Aufgabe, ein solches Kriterium an zugeben und gegen die skeptischen Einwürfe zu ver teidigen. Das haben denn auch die Epikureer und Stoiker getan, obwohl ihnen ihre materialistische Me taphysik und die damit zusammenhängende sensuali

stische Psychologie dabei erhebliche und in letzter In
stanz unüberwindliche Schwierigkeiten bereitete. In der Tat war die psychogenetische Lehre beider
Schulen diejenige, daß der Inhalt aller Vorstellungen
und Erkenntnisse lediglich aus der sinnlichen Wahr
nehmung stamme. Das Zustandekommen der letzteren
erklärten sich die Epikureer durch die demokritische
Idolentheorie (§ 10, 3); diese gab ja auch den Sinnes
täuschungen, Träumen u.s.w. den Charakter von
Wahrnehmungen entsprechender Wirklichkeit, und
auch die Gebilde der kombinierenden Phantasie lie
ßen sich durch Vereinigungen, die schon objektiv
zwischen den Bilderchen stattgefunden haben sollten,
hiernach begreiflich machen. Aber auch den Stoikern
galt die Wahrnehmung als ein körperlicher Vorgang,
als ein *Eindruck* der äußeren Dinge auf die Seele
(*typôsis*), dessen Möglichkeit bei der allgemeinen Mi
schung aller Körper sich von selbst zu verstehen
schien. Diese grobsinnliche Auffassung drückten sie
durch den seitdem oft wiederholten Vergleich aus, die
Seele sei ursprünglich wie eine unbeschriebene
Wachstafel, in welche die Außenwelt mit der Zeit ihre
Zeichen eindrücke [411] Feiner, aber unbestimmter,
immer jedoch noch durchaus mechanisch klingt die
Bezeichnung von Chrysippos, welcher die Wahrneh
mung eine Eigenschaftsveränderung (*heteroiôsis*) in
der Seele nannte; denn jedenfalls bleibt auch ihm die
Vorstellung (*phantasia*) eine körperliche Wirkung
des Vorgestellten (*phantaston*). Lediglich durch das Beharren dieser Eindrücke
oder ihrer Teile, sowie durch ihre Zusammenfügung
erklärten nun beide Schulen auch das Vorkomme der
Begriffe und Allgemeinvorstellungen (*prolêpseis* und
bei den Stoikern auch *koinai ennoiai*). Sie bekämpf
ten deshalb, wie namentlich schon die Kyniker, die
platonisch-aristotelische Lehre von den Ideen und
Formen [412] , insbesondere auch die Annahme einer
selbständigen Tätigkeit oder Kraft der Begriffsbil
dung, und sie führten auch die allgemeinsten und ab

straktesten Begriffe auf diesen Mechanismus der Wahrnehmungselemente (den sie übrigens kaum ge nauer analysierten) zurück. Zwar stellten die Stoiker den kunstlos und unwillkürlich (*physikôs*) zustande kommenden Allgemeinvorstellungen der Erfahrung (*empeiria*) die mit methodischem Bewußtsein erzeug ten Begriffe der Wissenschaft gegenüber; aber dabei sollte doch auch der Inhalt der letzteren lediglich aus den Sinnesempfindungen herstammen. In diesem Zu sammenhange wurde von beiden Schulen auf die Mit wirkung der Sprache in der Entstehung der Begriffe besonderes Gewicht gelegt.

Der Epikureismus hat dabei, namentlich in der spä teren Zeit (Philodemos), eine eigenartige Lehre ausge bildet, die als *Semeiotik* benannt zu werden pflegt. Die Wörter der Sprache, mit denen das Denken ope riert, sind offenbar nicht Abbilder, sondern nur *Zeichen* von den Vorstellungsinhalten, die sie bedeu ten: anderseits aber sind schon die Vorstellungsin halte der Wahrnehmung (nach der von Epikur aus De mokrit übernommenen Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten) nicht Abbilder der Dinge, son dern wiederum nur qualitativ bestimmte Zeichen für die an sich nur quantitativ abgestufte Wirklichkeit. Das menschliche Wissen von den Dingen läuft also auf diese teils willkürliche teils unwillkürliche Zei chengebung und auf die Kombination solcher Zeichen hinaus: in solchen Theorien berührten sich die Epiku reer mit den Skeptikern.

5. Insofern nun aber der Gesamtinhalt der Ein drücke und ebenso auch die Natur des Denkens bei allen Menschen die gleichen sind, so müssen sich unter diesen Umständen vermöge des psychischen Mechanismus auch überall die gleichen Allgemein vorstellungen sowohl auf dem theoretischen als auch auf dem praktischen Gebiete bilden. Diese Konse quenz haben namentlich die Stoiker gezogen, welche ihrer ganzen Metaphysik nach auf die Gemeinsamkeit der seelischen Funktionen, die ja alle aus dem göttli

chen Pneuma stammen sollten, energisch hingewiesen waren. Sie lehrten daher, daß in denjenigen Vorstel lungen, welche sich mit natürlicher Notwendigkeit bei allen Menschen gleichmäßig entwickeln, die sicherste Wahrheit zu suchen sei, und sie nahmen auch für die wissenschaftlichen Beweisführungen den Ausgangs punkt gern bei diesen *koinai ennoiai* oder *communes notiones* : sie beriefen sich mit Vorliebe auf den *con sensus gentium* , die Uebereinstimmung aller Men schen, - ein Argument, dessen Geltung freilich von den Skeptikern leicht mit dem Hinweis auf die negati ven Instanzen der Erfahrung zu erschüttern war [413] . Es war deshalb nicht mehr im Sinne der Stoiker, wenn in der späteren eklektischen Literatur diese Ge meinvorstellungen als *eingeboren* (innatae) bezeich net wurden. Diese Wendung findet sich hauptsächlich bei *Cicero* ; er sah in den Allgemeinvorstellungen nicht nur das, was die Natur alle gleichmäßig lehrt, sondern auch das, was sie oder die Gottheit mit der Vernunft zugleich ursprünglich jedem eingepflanzt habe. Cicero behauptet dies nicht nur für die Grund begriffe der Sittlichkeit und des Rechts, sondern auch für den Glauben an die Gottheit und an die Unsterb lichkeit der Seele: insbesondere gilt dabei die Er kenntnis Gottes nur als die Besinnung des Menschen auf seinen wahren Ursprung [414] , Mit dieser Lehre war die beste Brücke zwischen platonischer und stoischer Erkenntnistheorie geschlagen, und unter dem stoi schen Namen der *koinai ennoiai* ist die *rationalisti sche Erkenntnislehre* bis in die Anfänge der neueren Philosophie hinein fortgepflanzt worden: sie hat eben dadurch den *psychologistischen Nebensinn* erhalten, daß Vernunfterkenntnis aus *eingeborenen Begriffen* bestehe.

6. Wenn nun aber ursprünglich Stoiker wie Epiku reer in psychogenetischer Hinsicht allen Vorstellungs inhalt auf Sinneseindrücke zurückführten, so haben nur die Epikureer daraus die konsequente Folgerung gezogen, daß das Erkenntniszeichen der Wahrheit le

diglich das Gefühl der Notwendigkeit sei, mit der sich die Wahrnehmung dem Bewußtsein aufdrängt, die un widerstehliche *Augenscheinlichkeit oder Evidenz* (*enargeia*), mit der die Aufnahme der Außenwelt in der Funktion der Sinne verbunden ist. Jede Wahrneh mung ist als solche wahr und unwiderleglich: sie be steht, sozusagen, als selbstgewisses Atom der Vor stellungswelt zweifellos in sich selbst, unabhängig und unerschütterlich von irgend welchen Gründen [415] . Und wenn von denselben Gegenständen verschie dene und einander widersprechende Wahrnehmungen vorzuliegen scheinen, so ist der Irrtum nur bei der be ziehenden Meinung und nicht in den Wahrnehmun gen, welche eben durch ihre Verschiedenheit bewei sen, daß ihnen verschiedene äußere Veranlassungen entsprechen; die Relativität ist hiernach keine Instanz gegen die Richtigkeit aller Wahrnehmungen [416] . Indessen gehen nun über diesen unmittelbaren Be stand der Sinneseindrücke immerfort und notwendig die Meinungen (*doxai*) hinaus: denn die für das Handeln erforderliche Erkenntnis bedarf auch des Wissens von demjenigen, was nicht unmittelbar wahr nehmbar ist, einerseits nämlich der Gründe der Er scheinungen (*adêlon*), anderseits der daraus zu er schließenden Erwartung für das Zukünftige (*prosmenon*). Aber auch für alle diese weiteren Funk tionen des psychischen Mechanismus gibt es nach den Epikureern keine andere Gewähr als wiederum die Wahrnehmung. Denn wenn die Begriffe (*prolêpseis*) nur die in der Erinnerung festgehaltenen Sinnesein drücke sind, so haben sie in der Evidenz der letzteren auch ihre eigene, weder beweisbare noch angreifbare Gewißheit [417] : und die Hypothesen, *hypolêpseis* , so wohl über die unwahrnehmbaren Gründe der Dinge als auch über zukünftige Ereignisse finden ihr Kriteri um lediglich in der Wahrnehmung, insofern sie von dieser bestätigt oder wenigstens nicht widerlegt wer den: ersteres gilt für die Voraussagung des Zukünfti gen, letzteres für die erklärenden Theorien [418] . Von

einer selbständigen Ueberzeugungskraft des Denkens ist also bei den Epikureern keine Rede: ob unsere Erwartung irgend eines Ereignisses richtig ist, können wir nach ihnen erst wissen, wenn dies eintritt. Damit ist auf eine wirkliche Theorie der Forschung prinzipiell verzichtet.

7. Es ist hieraus ersichtlich, daß die Epikureer ihre eigene atomistische Metaphysik nur als eine durch dieTatsachen nicht widerlegte, aber auch nicht bewiesene Hypothese hätten ansehen dürfen, - eine Hypothese, deren sie sich ja auch wesentlich nur zu dem Zweck bedienten, um andere, ihnen ethisch bedenklich erscheinende Hypothesen zu verdrängen. Bei ihnen ist somit der Dogmatismus nur problematisch. und ihre Erkenntnislehre ist, soweit es sich um rationelles Wissen handelt, sehr stark skeptisch durchsetzt: insofern als sie nur dasjenige, was der Wahrnehmung als »Tatsache« gilt, anerkennen, dies aber auch für völlig gewiß ansehen, ist ihr Standpunkt als derjenige des *Positivismus* zu bezeichnen.

Noch konsequenter und mit Abstreifung von Epikurs ethisch-metaphysischen Neigungen ist dieser Positivismus im Altertum durch die Ansichten der jüngeren empiristischen Aerzteschulen ausgebildet worden, die zwar hinsichtlich der Erkenntnis alles Unwahrnehmbaren und hinsichtlich aller rationalen Theorien mit den Skeptikern, dagegen in der Anerkennung der sinnlichen Evidenz der Wahrnehmungen mit den Epikureern gingen. Als die Grundlage der ärztlichen Kunst wird hier die Beobachtung (*têrêsis*) geschildert und als das Wesen der Theorie nur die in der Erinnerung festgehaltene Beobachtung angesehen; namentlich aber werden die ätiologischen Erklärungen prinzipiell abgewiesen.

Im Zusammenhange damit steht der Umstand, daß auch die späteren Skeptiker in eingehenden Untersuchungen den Begriff der *Kausalität* behandelten und dessen Schwierigkeiten aufdeckten. Schon Aineside mos hat eine Reihe solcher Aporien aufgestellt [419] ,

und bei Sextus Empiricus finden wir sie noch breiter und umfangreicher entwickelt [420] . Zunächst werden die Mängel der ätiologischen Theorien hervorgeho ben: sie fahren das Bekannte auf Unbekanntes zurück, das ebenso unerklärlich ist, sie entscheiden sich unter vielen Möglichkeiten für eine einzelne ohne zurei chenden Grund, sie durchmustern nicht sorgfältig genug die Erfahrung nach etwaigen negativen Instan zen, sie erklären endlich das der Wahrnehmung Unzu gängliche doch schließlich irgendwie nach einem aus der Wahrnehmung bekannten und besonders einfa chen, deshalb auch scheinbar selbstverständlichen Schema. Weiterhin werden alle allgemeinen Schwie rigkeiten hervorgesucht, die es verhindern, von dem ursächlichen Verhältnis eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen. Der Prozeß der Einwirkung, der Ueber gang der Bewegung von einem Dinge auf das andere, ist weder bei der Annahme, daß das Wirkende (als Kraft) immateriell sei, noch bei der entgegengesetzten begreiflich zu machen: auch die Berührung (*haphê*), die man (und das geschah schon von Aristoteles) als *conditio sine qua non* des kausalen Vorgangs an nahm, läßt ihn keineswegs erklärlicher werden. Ebenso ist das Zeitverhältnis von Ursache und Wir kung äußerst schwer zu bestimmen. Als die wichtigste Einsicht aber erscheint in diesen Erörterungen der Hinweis auf die *Relativität des kausalen Verhältnis ses* : nichts ist an sich Ursache oder Wirkung, sondern jedes von beiden ist es nur mit Rücksicht auf das an dere: *aition* und *paschon* sind korrelative Bezeich nungen, die nicht absolut gesetzt werden dürfen. Damit ist denn auch der (stoische) Begriff einer we sentlich wirkenden Ursache, der Begriff der schöpferi schen Gottheit, ausgeschlossen.

8. In einer andern Richtung haben die Skeptiker der Akademie einen Ersatz für die auch von ihnen aufge gebene Gewißheit der rationalen Erkenntnis gesucht. Da nämlich im praktischen Leben die Enthaltung nicht durchzuführen und das Handeln unerläßlich ist,

für dieses aber bestimmende Vorstellungen erforderlich sind, so führte schon Arkesilaos aus, daß die Vorstellungen, auch wenn man ihnen die volle Zustimmung versage, den Willen zu bewegen imstande seien [421], und daß man im praktischen Leben sich mit einem gewissen *Vertrauen* (*pistis*) begnügen müsse, wonach einzelne Vorstellungen vor andern als wahrscheinlich (*eulogon*), zweckmäßig und vernünftig gelten dürfen [422].

Die *Theorie des Probabilismus* hat sodann *Karneades* weiter ausgeführt [423], indem er die einzelnen Grade dieses »Glaubens« nach logischen Verhältnissen näher zu bestimmen suchte. Der geringste Grad der *Wahrscheinlichkeit* (*pithanotês*) ist derjenige, welcher (als eine undeutliche und unvollkommene Form der sinnlichen Evidenz - *energeia*) der einzelnen, nicht in weiteren Zusammenhängen stehenden Vorstellung zukommt. Ein höherer Grad der Wahrscheinlichkeit gebührt derjenigen Vorstellung, welche mit andern, in deren Zusammenhang sie gehört, widerspruchslos vereinbar ist (*aperispastos*); die höchste Stufe endlich des Glaubens wird da erreicht, wo ein ganzes System derartig zusammenhängender Vorstellungen auf seine durchgängige Uebereinstimmung und erfahrungsmäßige Bestätigung geprüft (*periôdeumenê*) ist. Das empirische Vertrauen steigt also von dem sinnlich Vereinzelten zu den logischen Zusammenhängen wissenschaftlicher Forschung. Aber wenn es auch in der letzteren Form zum praktischen Leben völlig ausreichen mag (wie dies Karneades annahm), so ist es doch nicht imstande, zu einer völlig sicheren Ueberzeugung zu führen.

9. Demgegenüber haben nun die *Stoiker* die äußersten Anstrengungen gemacht, um für ihre Metaphysik, der sie aus ethischem Interesse so hohen Wert beilegten, einen erkenntnistheoretischen Unterbau zu gewinnen und trotz des psychogenetischen Sensualismus den *rationalen* Charakter der Wissenschaft zu retten [424]. Schon ihre Lehre von der Weltvernunft verlangte

nach dem Grundsatz, daß Gleiches durch Gleiches er
kannt wird, eine Erkenntnis des äußeren Logos durch
den inneren Logos des Menschen, durch seine Ver
nunft [425] , und der ethische Antagonismus (bezw.
Dualismus) zwischen der Tugend und den sinnlichen
Trieben erforderte eine parallele Unterscheidung zwi
schen der Erkenntnis und der sinnlichen Vorstellung.
Wenn deshalb auch aus der letzteren das ganze Mate
rial des Wissens erwachsen sollte, so wiesen die Stoi
ker anderseits darauf hin, daß in der Wahrnehmung
als solcher allein überhaupt keine Erkenntnis enthal
ten, daß sie weder als wahr noch als falsch zu be
zeichnen sei. Wahrheit und Falschheit sind vielmehr
erst Prädikate der Urteile (*axiômata*), in denen über
die Beziehung der Vorstellungen etwas ausgesagt
(bezw. verneint) wird [426] .
Das *Urteil* fassen jedoch die Stoiker - und hierin
nehmen sie eine neue und bedeutungsvolle Stellung
ein, der im Altertum nur noch die Skeptiker einiger
maßen nahe kommen - durchaus nicht nur als den
theoretischen Vorgang der Vorstellung und Vorstel
lungsverbindung auf, sondern sie erkannten darin als
wesentlichstes Merkmal den eigentümlichen Akt der
Zustimmung (*synkatathesis*), des Billigens und
Ueberzeugtseins, womit der Geist den Vorstellungsin
halt zu dem seinigen macht, ergreift und ihn gewissermaßen in
seinen Besitz nimmt
(*katalambanein*). Diesen Akt des Erfassens sehen die
Stoiker in derselben Weise als eine selbständige
Funktion des Bewußtseins (*hêgemonikon*) an, wie die
im Affekt auftretende Zustimmung zu den Trieben.
Die Entstehung der Vorstellungen und Vorstellungs
verbindungen ist wie diejenige der Gefühlserregungen
ein naturnotwendiger, von der menschlichen Willkür
völlig unabhängiger Prozeß (*akousion*); aber die Zu
stimmung, wodurch wir die einen zu Urteilen und die
andern zu Affekten machen, ist eine von der Außen
welt freie (*hekousion*) Entscheidung (*krisis*) des Be
wußtseins [427] .

Diese Zustimmung tritt nun aber bei dem Weisen, vermöge der Identität des individuellen mit dem allgemeinen Logos, nur für diejenigen Vorstellungen ein, welche wahr sind: indem also die Seele diesen Vorstellungsinhalt ergreift, so ergreift sie damit zugleich die Wirklichkeit. Eine solche Vorstellung nannten die Stoiker *phantasia katalêptikê* [428], und sie waren der Ueberzeugung, daß eine solche die Zustimmung des vernünftigen Menschen in unmittelbarer Evidenz hervorrufen müsse. Daher wird zwar die Zustimmung selbst als eine Tätigkeit der denkenden Seele aufgefaßt, aber als ihre Objekte erscheinen ebenso die einzelnen Wahrnehmungen wie die darauf fußenden Verstandestätigkeiten des Begriffs, Urteils und Schlusses. Verstanden somit die Stoiker unter der *phantasia katalêptikê* diejenige Vorstellung, durch welche der Geist die Wirklichkeit erfaßt, und die ihm deshalb so einleuchtet, daß er sie zustimmend zu der seinigen macht, so war das wohl der richtige Ausdruck für die *Anforderung*, welche sie an die wahre Vorstellung stellten [429], aber diese Definition eignete sich durchaus nicht für den Zweck, aus dem sie gebildet wurde, für ein Erkennungszeichen der Wahrheit. Denn das subjektive Merkmal darin, die Zustimmung, ließ sich ja, wie die Skeptiker [430] sehr richtig einwandten, als psychologisches Faktum auch bei einer Fülle von offenbar falschen Vorstellungen tatsächlich nachweisen. So zeigt sich der anthropologische Zwiespalt der stoischen Lehre auch in diesem Zentralbegriff ihrer Erkenntnislehre. Wie es nach ihrer Metaphysik nicht zu erklären war, daß die aus der Weltvernunft stammende Einzelseele unter die Herrschaft der Sinnentriebe gerät, so ist es ebensowenig zu begreifen, daß die theoretische Zustimmung unter Umständen auch den falschen Vorstellungen zufällt. Beide Schwierigkeiten aber haben schließlich ihren gemeinsamen Grund. Mit Heraklit identifizierten die Stoiker in ihrer Metaphysik, trotz der scharfen Sonderung, welche die Begriffe inzwischen durch die attische Philosophie er

fahren hatten, die *normative und die tatsächliche Ordnung der Dinge* . Die Vernunft galt ihnen ebenso als das was sein soll, wie als das was ist: sie war zu gleich *nomos* und *physis* . Und dieser Gegensatz, des sen beide Seiten in ihrer Freiheitslehre und ihrer Theodicee hart auf einander stießen, war das Problem der Zukunft.

2. Kapitel. Die religiöse Periode.

K. VOGT, Neuplatonismus und Christentum (Berlin 1836).
GEORGII, Ueber die Gegensätze in der Auffas sung der alexandrinischen Religionsphilosophie (Zeitschr. f. hist. Theol. 1839).
E. MATTER, Essai sur l'ecole d Alexandrie (Paris 1840 ff.).
J. SIMON, Histoire de l'ecole d'Alexandrie. (Paris 1843 ff.).
E. VACHEROT, Histoire critique de l'ecole d'Alexandrie (Paris 1846 ff)
BARTHÉLEMY ST. HILAIRE, Sur le concours ouvert par l'académie etc. sur l'ecole d'Alexandrie (Paris 1845).
E. DEUTINGER. Geist der christlichen Ueberliefe rung (Regensburg 1850/51).
H. THIERSCH, Politik und Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den Antoninen (Marburg 1853).
A. RITSCHL, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. Bonn 1857).
CHR. BAUR, Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte (Tübingen 1860).
H. HOLTZMANN, Judentum und Christenturn (Leipzig 1867).
J. ALZOG, Grundriß der Patrologie (3. Aufl. Frei burg i. B. 1876).
J. HÜBER, Die Philosophie der Kirchenväter (München 1879).

FR. OVERBECK, Ueber die Anfänge der patrist. Literatur (Hist. Zeitschr. 1882).
ALB. STÖCKL, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit (Würzburg 1891).
A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte (3 Bde, Freiburg i. B. 1886-90).
- Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1902).
A. HAUSRATH, Neutestamentliche Zeitgeschich te, 4 Bde, 3. Aufl. Heidelberg 1879 ff.
E. HATCH, Griechentum und Christentum, deutsch Freiburg 1892.
E. HAVET, Le christianisme et ses origines. 4 Bde. Paris 1871-84.
FR. PICAVET, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies mediévales. Paris 1905.
P. WENDLAND, Christentum und Hellenismus. Straßb. 1901.
- Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Bezie hungen zu Judentum und Christentum (Handbuch zum N. T. 1, 2) Tübingen 1907.
R. REITZENSTEIN, Hellenistische Mysterienreligionen (Leipzig 1910).

Die allmähliche Ueberleitung der helleni stisch-römischen Philosophie von dem ethischen auf den *religiösen Standpunkt* hatte gleichmäßig ihre in neren Ursachen in dieser Philosophie selbst, wie ihre Anlässe in den gebieterischen Anforderungen der Zeitbedürfnisse. Je weiter nämlich die Berührung zwi schen den Systemen griff, um so mehr stellte sich her aus, wie wenig die Philosophie die Aufgabe zu erfül len vermochte, welche sie sich selbst gesetzt hatte: den Menschen durch sichere Einsicht zur Tugend und Glückseligkeit, zur inneren Unabhängigkeit von der Welt zu erziehen. Lehrte schon die immer weiter sich ausdehnende skeptische Denkart, daß die Tugend schließlich eher in dem Verzicht auf das Wissen, als in einem Wissen selbst bestehe, so kam auch bei den

Stoikern mehr und mehr die Ansicht zum Durchbruch, daß ihr so scharf und schroff gezeichnetes Ideal des Weisen in keinem Menschen ganz verwirklicht werde, und so fand sich in jeder Richtung, daß der Mensch aus eigener Kraft weder wissend noch tugendhaft und glücklich werden könne.

Mußte schon danach in der Philosophie selbst eine Stimmung hervorgerufen werden, die zur Annahme einer höheren Hilfe für die ethischen Zwecke geneigt war, so enthielten auch die theoretischen Lehren eine große Anzahl von religiösen Momenten. Die Epikure er freilich schlossen solche absichtlich aus; um so leichteren Eingang dagegen gewährten ihnen die Stoi ker. Bei diesen führte nicht nur die Metaphysik dar auf, das Prinzip der Moral in einem göttlichen Gebot zu suchen, sondern es bot sich auch in der Pneuma lehre die Möglichkeit, den Gebilden des Mythos eine philosophische Bedeutung zu gewähren, die sich dann auch allen Formen des Kultus mitteilen konnte. Un vergessen waren endlich der Monotheismus des Gei stes in der Lehre des Aristoteles und jener ideale Zug, mit dem Platon das bleibende Wesen der Dinge in einer höheren Welt des Uebersinnlichen gesucht hatte. Gerade dieser *Dualismus* aber, der die irdische Welt des Vergänglichen einer übersinnlichen Welt des Göttlichen gegenüberstellte, erwies sich schließ lich als der rechte Ausdruck für jenen inneren Zwie spalt, der durch das gesamte Leben der alternden Griechen- und Römerwelt ging. Wohl feierte noch die alte Genußbegehrlichkeit in Macht- und Sinnentaumel ihre Orgien; aber mitten darin erwuchs aus Ueberdruß und Ekel ein neues Begehren nach reinerer, höherer Freude: und angesichts der ungeheuren Gegensätze, welche der soziale Zustand des Römerreiches mit sich führte, richtete sich der Blick all der Millionen, die von den Gütern dieser Erde sich ausgeschlossen sahen, sehnsuchtsvoll auf eine bessere Welt. So war denn auf allen Wegen ein tiefes, leidenschaftliches Bedürfnis nach wahrem Seelenheil (*sôtêria*) erwach

sen, ein Hunger nach dem Ueberirdischen, ein religiö
ser Drang ohne Gleichen.
Diese Lebhaftigkeit der *religiösen Bewegung* betä
tigte sich zunächst in der begierigen Aufnahme, wel
che fremde Kultusformen in der römisch-griechischen
Welt fanden, in der Mischung und Verschmelzung
orientalischer und occidentalischer Religionen; aber
mit der Ausgleichung, welche die darin obwaltenden
Gegensätze hie und da fanden, trat doch viel energi
scher noch ihr Streit um die Herrschaft über die Ge
müter hervor, und so wurde der Boden der antiken
Kulturwelt, nachdem er die Früchte der Kunst und der
Wissenschaft getragen, zum Kampfplatz der Religio
nen. Das wesentliche Interesse des Menschen ver
schob sich damit für lange Jahrhunderte aus der irdi
schen in die himmlische Sphäre: er begann sein Heil
jenseits der Sinnenwelt zu suchen.
Allein die Formen, in denen dieser *Kampf der Reli
gionen* sich abspielte, beweisen nun trotz alledem, zu
welcher geistigen Macht die griechische Wissenschaft
herangewachsen war Denn so sehr war die alte Welt
zu des Gedankens Blässe angekränkelt, so tief von
dem Bedürfnis nach Erkenntnis durchsetzt, daß jede
der Religionen nicht nur dem Gefühl, sondern auch
dem Verstande Genüge tun wollte und deshalb ihr Leben in eine
Lehre zu verwandeln bemüht war. Das
gilt selbst vom *Christentum* und gerade von ihm.
Freilich lag die wahre Siegeskraft der Religion Jesu
darin, daß sie in diese abgelebte, blasierte Welt mit
der Jugendkraft eines reinen, hohen Gottesgefühls und
einer todesmutigen Ueberzeugung trat; aber sie ver
mochte die Welt der alten Kultur nur dadurch zu er
obern, daß sie diese in sich aufnahm und verarbeitete:
und wie sie in dem äußeren Kampf dagegen ihre Ver
fassung ausbildete [431] und dadurch schließlich so
weit erstarkte, daß sie von dem römischen Staate Be
sitz ergreifen konnte, so hat sie auch in ihrer Verteidi
gung gegen die alte Philosophie deren Begriffswelt
sich zu eigen gemacht, um damit ihr dogmatisches Sy

stem aufzubauen.
So begegneten sich die Bedürfnisse der Wissen
schaft und des Lebens: jene suchte die Lösung des
Problems, an dem sie sich vergebens abmühte, in der
Religion, und dieses verlangte für seine religiöse
Sehnsucht oder Ueberzeugung eine wissenschaftliche
Formung und Begründung. Daher ist von hier an auf
weite Strecken die Geschichte der Philosophie mit
derjenigen der Dogmatik [432] verwachsen, und es be
ginnt die Periode der *religiösen Metaphysik.* Das
Denken des Altertums hat die eigentümliche Linie be
schrieben, daß es sich von der Religion, von der es
ausging, mehr und mehr entfernte - den äußersten Abstand erreichte es im Epikureismus - und dann ihr
wieder stetig näherte, um schließlich ganz darin zu
rückzukehren.
Unter diesen Voraussetzungen ist es zu verstehen,
daß diejenige Weltanschauung, welche Uebersinnli
ches und Sinnliches unter den Wertgesichtspunkten
göttlicher Vollkommenheit und irdischer Schlechtig
keit sonderte, den gemeinsamen Boden der gesamten
religiös-philosophischen Bewegung ausmachte. Diese
Anschauung war zwar schon von den Pythagoreern
eingeführt (vgl. § 5, 7) und auch von Aristoteles fest
gehalten worden: ihre kräftigste Ausprägung aber
hatte sie zweifellos in der *platonischen Metaphysik*
erfahren. Diese hat deshalb für die religiöse Schluß
entwicklung des antiken Denkens den beherrschenden
Mittelpunkt abgegeben: eine religiöse Ausbildung des
Platonismus ist der Grundcharakter dieser Periode.
Ihren räumlichen Mittelpunkt aber finden wir in
derjenigen Stadt, welche durch ihre Geschichte wie
durch ihre Bevölkerung die Mischung der Nationen
und der Religionen am deutlichsten zum Ausdruck
brachte: *Alexandria* . Hier, wo in der regsamen Arbeit
des Museums alle Schätze der griechischen Bildung
aufgespeichert waren, drängten sich in dem großen
Völkergewühl der Handelshauptstadt alle Religionen
und Kultusformen herzu, um die wissenschaftliche

Abklärung ihres drängenden und stürmenden Gefühlsinhaltes zu suchen.
Die erste Richtung der *alexandrinischen Philoso phie* ist der sog. Neupythagoreismus. Diese Denkart ging aus der religiösen Praxis der pythagoreischen Mysterien hervor; sie verwendete die Zahlenmystik der alten Pythagoreer, nach denen sie sich und ihre Schriften nannte, nur äußerlich, während sie den theo retischen Rahmen für ihre weltflüchtige, religi ös-asketische Moral in einer Umdeutung der platoni schen Metaphysik fand, die für die Auffassung des geistigen Wesens in der Folgezeit von tiefgreifendem Einfluß gewesen ist. Als typischer Vertreter dieser Sekte ist der Religionsstifter *Apollonios von Tyana* anzusehen.
Nicht ohne Anregungen aus diesen orientalischen Lebens- und Gedankenkreisen hat in der Kaiserzeit auch die *Stoa* die religiösen Momente ihrer Weltan schauung energischer herausgekehrt, so daß nicht nur der anthropologische Dualismus verschärft wurde, sondern auch dem ursprünglichen Pantheismus der Schule sich allmählich eine mehr theistische Vorstel lungsweise unterschob. In Männern wie *Seneca, Epiktet* und *Marc Aurel* ist die stoische Lehre völlig zu einer Philosophie der Erlösung geworden.
In religiösem Gewande lebte um diese Zeit sogar der *Kynismus* als eine derbe Volkspredigt der Entsa gung wieder auf: als sein bekanntester Vertreter gilt *Demonax* .
Kaum zu scheiden von den Neupythagoreern sind in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die *eklektischen Platoniker* , wie etwa *Plutarchos* von Chaironeia und *Apuleius* von Madaura: und in späte rer Zeit erscheinen *Numenios* von Apamea und *Niko machos* von Gerasa, die außerdem schon unter jüdi schen und christlichen Einflüssen stehen, als Zeugen einer vollkommenen Verschmelzung beider Richtun gen.
Während aber in allen diesen Formen das helleni sche Element immer noch die Ueberhand über das ori

entalische behält, tritt das letztere sehr viel kräftiger in der *jüdischen Religionsphilosophie hervor* . So wie vermutlich [433] aus einer Berührung des Neupythagoreismus mit dem hebräischen Religionsleben die Sekte der Essener hervorgegangen ist, so haben die mannigfachen Versuche der gelehrten Juden, sich in der Darstellung ihrer Dogmen der griechischen Wissenschaft zu nähern, schließlich zu der Lehre des *Philon von Alexandria* geführt, dessen originelle Verarbeitung dieser gährenden Gedankenmassen für ihre weitere Gestaltung und Bewegung in den wichtigsten Punkten formal wie sachlich maßgebend geworden ist.

In größeren Dimensionen hat sich auf analoge Weise die Philosophie des Christentums entfaltet, die man für diese ersten Jahrhunderte mit dem Namen der Patristik zu bezeichnen pflegt. Diese philosophische Verweltlichung des Evangeliums beginnt bei den *Apologeten* , welche in der Absicht, das Christentum in den Augen der gebildeten Welt vor Verachtung und Verfolgung zu schützen, seine religiöse Ueberzeugung als die einzig wahre Philosophie darzustellen suchten und deshalb seinen Glaubensinhalt den begrifflichen Formen der griechischen Wissenschaft anzupassen anfingen: die bedeutendsten unter ihnen sind *Justinus* und *Minucius Felix* .

Aber auch ohne diese polemische Tendenz machte sich in den christlichen Gemeinden das Bedürfnis, den Glauben (*pistis*) in Wissen (*gnôsis*) zu verwandeln, sehr lebhaft geltend. Die ersten Versuche Jedoch, welche die *Gnostiker* anstellten, der neuen Religion eine adäquate Weltanschauung zu schaffen, gingen aus den aufgeregten Phantasien syrischer Religionsmischung hervor und führten trotz der Benutzung hellenistischer Philosophie zu so grotesken Bildungen, daß die in sich erstarkende und sich abschließende Kirche sie von sich stoßen mußte. Als die bekanntesten dieser Männer sind *Saturninos, Basileides* und *Valentinos* zu nennen.

Im Rückschlag gegen solche Uebereilungen der re
ligiösen Phantastik griff in der christlichen Literatur
bei Männern wie *Tatian, Tertullian, Arnobius* zeitweilig eine heftige
Abneigung gegen jede philoso
phische Vermittlung des christlichen Glaubens und
damit ein ausdrücklicher *Antilogismus* Platz, der sich
jedoch dann genötigt sah, auch seinerseits auf ihm
verwandte Lehren der griechischen Philosophie zu
rückzugreifen. Ohne diese Einseitigkeit und mehr in
Anlehnung an die älteren hellenisierenden Apologeten
ist der Gnostizismus von *Eirenaios* und seinem Schü
ler *Hippolytos* bekämpft worden.
Erst im Anfange des dritten Jahrhunderts ist es
nach allen diesen Vorgängen zur Begründung einer
positiven christlichen Theologie, eines begrifflich
durchgeführten Systems der Dogmatik gekommen:
dies geschah in der *alexandrinischen Katecheten
schule* durch ihre Leiter *Clemens* und *Origenes* . Ins
besondere ist der letztere als der philosophisch bedeu
tendste Vertreter des Christentums in dieser Periode
anzusehen.
Neben ihm aber ging aus der alexandrinischen Phi
losophenschule der Mann hervor, welcher die religi
onsbildende Tendenz der Philosophie lediglich auf
dem hellenistischen Boden zum Austrag zu bringen
unternahm: *Plotinos* , der größte Denker dieser Zeit.
Sein Versuch, alle Hauptlehren der griechischen und
der hellenistischen Philosophie unter dem religiösen
Grundprinzip zu systematisieren, wird als *Neuplato
nismus* bezeichnet. Seine Lehre ist das abgeschlossenste und
durchgebildetste System der
Wissenschaft, welches das Altertum hervorgebracht
hat. Wenn jedoch schon sein Schüler *Porphyrios* sich
mehr geneigt zeigte, aus dieser religiösen Lehre eine
Religion zu machen, so gestaltete sie *Jamblichos* , den
man als den Führer des syrischen Neuplatonismus be
zeichnet, zu einer *Dogmatik des Polytheismus* um,
mit welcher die gelehrten und die politischen Gegner
des Christentums, wie Kaiser Julian, die in der Auflö

sung begriffenen Kultusformen der heidnischen Reli
gion neu zu beleben hofften. Nachdem dieser Versuch
gescheitert, hat endlich die atheniensische Schule des
Neuplatonismus, als deren Häupter *Plutarchos* von
Athen, *Proklos* und *Damaskios* erscheinen, sich auf
einen methodischen, scholastischen Ausbau des ploti
nischen Systems zurückgezogen.
So sind die hellenistischen Bestrebungen, von der
Wissenschaft aus zu einer neuen Religion zu gelan
gen, in dieser Gestalt erfolglos geblieben: die Gelehr
ten haben keine Gemeinde gefunden. Umgekehrt da
gegen hat das Bedürfnis der positiven Religion, sich
in einer wissenschaftlichen Lehre abzuschließen und
zu befestigen, sein Ziel erreicht: die Gemeinde hat ihr
Dogma geschahen. Und der große Gang der Ge
schichte war dabei eben der, daß der unterliegende
Hellenismus in seinem gewaltigen Todeskampfe
selbst noch die begrifflichen Mittel schuf, mit denen die neue
Religion sich zum Dogma gestaltete.
Während die pythagoreischen Mysterien sich
durch das ganze Altertum erhalten hatten, war der
wissenschaftliche *Pythagoreismus* seit seiner Ein
verleibung in die Akademie (vgl. S. 26) als eigene
Schule erloschen. Erst im Laufe des ersten Jahrhun
derts v. Chr. werden die spezifisch pythagoreischen
Lehren wieder bemerkbar: sie erscheinen in den py
thagoreischen Schriften, über welche Diogenes La
ertius (VIII, 24 ff.) nach Alexander Polyhistor in
einer Weise berichtet, welche auf eine wesentlich
stoische Beeinflussung dieser überhaupt stark ek
lektischen Literatur schließen läßt; sie werden aus
drücklich erneuert von Ciceros gelehrtem Freunde
P. *Nigidius Figulus* (gest. 45 v. Chr.) und finden
auch bei andern Männern in Rom Anklang. Vgl.
M. HERTZ, De P. Nig. Fig. studiis atque operibus.
Berlin 1845.
Aber der eigentliche *Neupythagoreismus* ist lite
rarisch zunächst durch die große Anzahl von
Schriften vertreten, welche um die Wende unserer

Zeitrechnung in Alexandrien unter dem Namen sei es des Pythagoras oder des Philolaos oder des Archytas oder anderer älterer Pythagoreer in die Oeffentlichkeit kamen, und deren Bruchstücke bei der Auffassung des echten Pythagoreismus so grobe Schwierigkeiten machen: vgl. die Literatur oben S. 26. Von den Persönlichkeiten der neuen Schule dagegen ist uns sehr wenig bekannt. Die einzige deutlicher hervortretende Gestalt ist *Apollonios* von Tyana, von dessen Leben und Wesen der Rhetor Philostratos im Anfang des dritten Jahrhunderts eine romanhafte Darstellung (Ausgabe von C. L. KAYSER, Leipzig 1870) gegeben hat, um darin das Ideal des pythagoreischen Lebens zu schildern. Von A. selbst, der im ersten Jahrhundert n. Chr. lebte, sind Bruchstücke einer Biographie des Pythagoras und einer Schrift über die Opfer enthalten. Vgl. CHR. BAUR, Apollonius und Christus, in 3 Abhandl. zur Gesch. d. alt. Philos. (Leipzig 1876). - Neben diesem wäre etwa noch sein Zeitgenosse *Moderatus* aus Gades zu nennen.

Neupythagoreische und stoische Lehren erscheinen gemischt bei dem den Sextiern (vgl. S. 135) nahe stehenden Eklektiker *Sotion* von Alexandria, dessen Schüler war der Führer der *Stoiker* der Kaiserzeit, L. *Annaeus Seneca* aus Corduba (4-60) der durch sein Schicksal bekannte Lehrer des Nero welcher auch als Tragödiendichter die strenge Lebensauffassung seiner Schule entfaltete. Von seinen Schriften sind neben den Epistolae eine ziemliche Anzahl meist moralphilosophischer Abhandlungen erhalten (Ausgabe von HENSE u. a. Leipzig 1899.) Vgl. CHR. BAUR, S. und Paulus, in den drei Abhandl. s. oben.

Neben ihm ist außer L. Annaeus *Cornutus* (Phornutus), einem Hauptvertreter der stoischen Mythendeutung (*Peri tês tôn theôn physeôs* , herausg. von OSANN, Göttingen 1844), dem Satirendichter *Persius* , dem Moralisten C. *Musonius*

Rufus besonders *Epiktetos* (zur Zeit Domitians) zu nennen, dessen Lehren von Arrianus in zwei Wer ken *Diatribai* und *'Encheiridion* herausgegeben wurden (mit dem Kommentar des Simplikios von J. SCHWEIGHÄUSER, Leipzig 1799 f.). Vgl. A. BONHÖFFER, E. und die Stoa (Stuttgart 1890), Die Ethik des E. (Stuttgart 1894), E. und das Neue Testament (Gießen 1911).

Mit dem edlen *Marcus Aurelius Antoninus* be stieg die Stoa den römischen Kaiserthron (161-180). Seine Betrachtungen *ta eis hauton* (Ausg. von J. STICH, Leipzig 1882) sind das be deutendste Denkmal dieses eklektisch-religiösen Stoizismus. Ueber ihn F. W. BUSSELL (Edin burgh 1909). - Vgl. zu der religiösen Stoa über haupt G. MISCH, Gesch. der Autobiogr. I 228 -291.

Endlich gehören zu den charakteristischen Er scheinungen dieser Zeit auch die oben (S. 135) er wähnten populären Sittenprediger kynischer Richtung und die als Sophisten neu auftretenden Wanderlehrer: vgl. darüber H. v. ARNIM, Dion von Prusa (Leipzig 1898) S. 4-114.

Von den Vertretern des *religiösen Platonismus* (vgl. auch H. v. STEIN, Geschichte des Platonis mus Bd. 2 ff.), die der Zahlenlehre ferner blieben, seien genannt: die eklektischen Kommentatoren *Eudoros und Areios Didymos* , der Herausgeber v on Platons und Demokrits Werken *Thrasyllos* ; be sonders aber *Plutarchos* von Chaironeia (um 100 n. Chr.), von dem neben den berühmten Biographi en eine große Anzahl anderer Schriften besonders philosophische Abhandlungen dogmatischen und polemischen Inhalts (Moralia, ed. DÜBNER, Paris Didot, Bd. III. u. IV 1855) erhalten sind (vgl. R VOLKMANN Leben, Schriften und Philosophie des P., Berlin 1872); ferner *Maximus* von Tyrus aus der Zeit der Antonine; sein Zeitgenosse *Apu*

leius von Madaura, der nicht nur wegen seiner phi
losophischen Schriften (Ausg. von A. GOLDBA
CHER, Wien 1876), sondern auch wegen seines
allegorisch-satirischen Romans »Der goldene Esel«
in diese Reihe gehört (vgl. HILDEBRAND in der
Einleitung zu den ges. Werken, Leipzig 1842); der
Gegner des Christentums *Kelsos* , dessen Schrift
alêthês logos (etwa 180) nur aus der Gegenschrift des Origenes (
kata Kelsou) bekannt ist (vgl. TH.
KEIM, C'. »wahres Wort«, Zürich 1873); endlich
der Arzt Claudius *Galenos* (gest. um 200), der frei
lich mit ganz breitem Eklektizismus ebenso als Pe
ripatetiker und auch als Stoiker gelten könnte und
in der humanistischen Literatur der Renaissance
vielfach als philosophische Autorität benutzt wor
den ist. Seine Schrift De placitis Hippocratis et
Platonis hat J. MÜLLER (Leipzig 1874), den
»Protrepticus« G. KAIBEL (Leipzig 1894), die
eisagôgê dialektikê C. KALBFLEISCH (Leipzig
1896) herausgegeben, über die Schrift *peri apo
deixeôs* J. MÜLLER (München 1895) gehandelt
(vgl. K. SPRENGEL, Beiträge zur Gesch. d. Medi
zin I, 117 ff.). - Demselben Vorstellungskreise
sind auch die unter dem Namen des *Hermes* Tris
megistos verbreiteten Schriften entsprungen, die
schon dem dritten Jahrhundert und vielleicht einer
eigenen religiösen Sekte angehören (in franz. Ue
bers. von L. MÉNARD, Paris 1866; teilweise von
G. PARTHEY, Berlin 1854 herausg.). Vgl. dar
über R. PIETSCHMANN (Leipzig 1875). R.
REITZENSTEIN, Poimandres (Leipzig 1904).
Stark neupythagoreisch sind unter den Platoni
kern des zweiten Jahrhunderts *Nikomachos* von
Gerasa in Arabien, von dem arithmetische Lehrbü
cher und (durch Photius) ein Auszug aus dem Werke *'Arithmêtika
theologoumena* erhalten sind,
und *Numenios* von Apamea, über den wir wesent
lich durch Eusebius unterrichtet sind. Vgl. F. THE
DINGA (Bonn 1875).

Das Eindringen der griechischen Philosophie in die *jüdische* Theologie läßt sich bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zurückverfolgen, wo es sich in der Schrifterklärung des *Aristobul* zu erkennen gibt; es tritt sodann besonders unter einer dem alexandrinischen Gedankenkreise schon viel näheren Form in dem pseudosalomonischen *Buch der Weisheit* zu Tage. Doch sind dies nur schwa che Vorgänger für die bedeutende Schöpfung des *Philon* von Alexandria, über dessen Leben wenn mehr bekannt ist, als daß er im Jahre 39, schon vorgerückten Alters, einer Gesandtschaft seiner heimatlichen Gemeinde an den Kaiser Caligula an gehörte. Seine zahlreichen Schriften, unter die auch manches Unechte geraten ist, sind von TH. MAN GEY (London 1742) herausgegeben: Leipziger Stereotypausgabe 8 Bde. 1851-53. Aus der neuen Berliner Ausgabe von L. COHN und P. WEND LAND sind Bd. 1 bis 5 (1896 ff.) erschienen, deutsch von L. COHN, I. Bd. Breslau 1910.
F. DÄHNE, Die jüdisch-alexandrinische Religi onsphilosophie, Halle 1834. - A. GFRÖRER, Philon und die alexandrinische Theosophie, Stutt gart 1835. - M. WOLFF, Die philonische Philoso phie (Gothenburg 1858). - EWALD, Gesch. des Volkes Israel VI, 231 ff. - J. DRUMMOND, Philo Judäus (London 1888). - P. WENDLAND, Philos Schrift über die Vorsehung (Berlin 1892).
Unter den *christlichen Apologeten* , deren Schrif ten in dem von OTTO (Jena 1842 ff.) herausgege benen Corpus Apologetarum Christianorum se cundi saeculi gesammelt sind, ist der hervorragend ste *Flavius Justinus Martyr* aus Sichem, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte. Zwei Schutz schriften, die ein einheitliches Werk zu bilden scheinen, und der Dialog mit dem Juden Tryphon liegen von ihm vor. Ueber ihn handeln K. SE MISCH (2 Bde. Breslau 1840-42), B. AUBÉ

(Paris 1861), H. VEIL (Straßburg 1893). - Weite
re Apologeten aus dem hellenischen Bildungskreise
sind *Aristides* (dessen in armenischer Sprache auf
gefundene Reden mit lateinischer Uebersetzung
Venedig 1878 gedruckt sind). *Athenagoras* von
Athen (*presbeia peri Christianôn* , um 176 an
Marc Aurel eingereicht), *Theophilos* von *Antiochia*
(Schrift an Autolykos, um 180), *Meliton* von Sar
des, *Apollinaris* von Hierapolis und andere. - Die
lateinische Literatur weist hauptsächlich *Minucius*
Felix auf, dessen Dialog Octavius (im Corpus scriptorum
ecclesiasticorum latinorum von C.
HALM, Wien 1867 herausg.) um 200 geschrieben
wurde. Anzureihen ist der Rhetor Firmianus *Lac*
tantius (um 300). seine Hauptschrift sind die Insti
tutiones Divinae.
Von den *Gnostikern* weiß man wesentlich durch
ihre Gegner Irenaeus (140-200, seine Schrift «
'Elenchos kai anatropê tês pseudônymou gnôseôs ,
herausg. von A. STIEREN, Leipzig 1853), Hippo
lytos (*Kata pasôn haireseôn elenchos* , herausg.
von DUNCKER und SCHNEIDEWIN, Göttingen
1859), Tertullian (Adversus Valentinianos) etc.:
von gnostischen Schriften ist die eines unbekannten
Verfassers enthalten: *Pistis sophia* (herausg. von
PETERMANN, Berlin 1851). Von den Hauptver
tretern dieser Lehre wirkten in der ersten Hälfte des
zweiten Jahrhunderts *Saturninus* aus Antiochia,
Basilides , ein Syrer, und *Karpokrates* in Alexan
dria, gegen die Mitte des Jahrhunderts der bedeu
tendste, *Valentinus* (gest. um 160), gegen Ende
Bardesanes aus Mesopotamien. - Darstellungen
der gnostischen Systeme von A. W. NEANDER
(Berlin 1818), E MATTER (Paris 1843), CHR.
BAUR (Tübingen 1835), A. HILGENFELD (Jena
1884), ders., Bardesanes, der letzte Gnostiker
(Leipzig 1864) M. JOEL, Blicke in die Religions
geschichte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts (1880-83). - A.
HARNACK, Zur Quellenkritik

der Geschichte des Gnosticismus (Leipzig 1873). Der radikalste Gegner der griechischen Wissen schaft ist *Tatianus* , ein Assyrer, dessen Schrift *Pros Hellênas* um 170 entstand, der aber später selbst der valentinianischen Gnosis verfiel. Ebenso endete im Gegensatz zur allgemeinen Eirehe (in der montanistischen Sekte) der leidenschaftliche Apo loget Qu. Septimius Florens *Tertullianus* (160 -220, eine Zeitlang Presbyter in Karthago). Ein Feuerkopf von heißem Fanatismus, ursprünglich als Jurist in seiner afrikanischen Heimat tätig, war er ein Parteimann, der vor keiner paradoxen Konse quenz zurückschreckte Seine Werke sind von FR. OEHLER (3 Bde., Leipzig 1853 f.), neuerdings von A. REIFFERSCHEID und WISSOWA (I. Bd. Wien 1890, in Corp. script. ecol. lat.) herausgege ben. Vgl. A. W. NEANDER, Antignosticus, Geist des Tertullian etc. (2. Aufl. Berlin 1849), A. HAUCK, T.s Leben und Schriften, Erlangen 1877). - Ihm reiht sich aus späterer Zeit der afrika nische Rhetor Arnobius an, dessen sieben Bücher Adversus gentes um 300 verfaßt wurden (Ausgabe von A. REIFFERSCHEID im Corp. script. ecol. lat. Wien 1875).

Von *Clemens Alexandrinus* (gest. um 217) sind drei Schriften erhalten: *Logos protreptikos pros Hellênas - Paidagôgos - Strômateis* . (Ausg. v. J. POTTER Oxford 1715). Aus seiner Schule (vgl. über die Alex. Katechetenschule GUERICKE, Halle 1824 f., und HASSELBACH, Stettin 1826) ging der Begründer der christlichen Theologie her vor, *Origenes* (mit dem Beinamen Adamantius). 185 in Alexandrien geboren und mit der vollen Bil dung der Zeit ausgerüstet, trat er früh als Lehrer auf, geriet jedoch wegen seiner Lehren in Konflikte mit der Synode, welche ihn seines Amtes enthob, und lebte später in Caesarea und Tyrus: in letzte rem Orte starb er 254. Mit eiserner Willenskraft und unermüdlicher Tätigkeit paarte er den friedli

chen und versöhnlichen Geist wissenschaftlicher Bildung, mit dem er in die leidenschaftlichen Strei tigkeiten der Kirchenpolitik seiner Zeit einzugrei fen suchte. Von seinen Schriften kommt außer derjenigen gegen Kelsos (s. oben) hauptsächlich *Peri archôn* in Betracht, ein Werk, welches Tast nur in der lateinischen Bearbeitung des Rufinus er halten ist (Ausg. von REDEPENNING, Leipzig 1836). Vgl. J. REINKENS, De Clemente pres bytero Al. (Breslau 1851) REDEPENNING, O., Darstellung seines Lebens und seiner Lehre (Bonn 1841-46), J. DENIS, La philosophie d'Or. (Paris 1884).

Eine Quellensammlung der gesamten Kirchenschriftsteller dieser Zeit hat J. P. MIGNE,
Patrologiae cursus completus, Paris seit 1840 her ausgegeben.
Vgl. O. BARDENHEWER, Patrologie (Frei burg 1894). - GUST. KRÜGER, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhun derten (Freiburg u. Leipzig 1895).

Als Begründer des *Neuplatonismus* erscheint in der alten Ueberlieferung ein gewisser *Ammonius Saccas* ; doch ist nichts bekannt, was diese Notiz rechtfertigte. Zu seinen Schülern gehörte außer Plo tin auch Origenes, ferner der Rhetor *Longinos* (213-273), dem das für die Entwicklung der ästhe tischen Begriffe wichtige (vgl. auch zu Plotin J, WALTER, Geschichte der Aesthetik im Altertum, Leipzig 1893) Buch *Peri hypsous* zugeschrieben wurde, und ein anderer *Origenes.*

Der wahre Gründer der Schule ist *Plotinos* (204-269). In dem ägyptischen Lykopolis geboren und in Alexandria gebildet, beteiligte er sich behufs religiöser Studien an einem Feldzug gegen die Per ser, trat gegen 224 in Rom als Lehrer mit großem Erfolge auf und starb auf einem Landgut in Kam panien, - eine edle, feinsinnige Natur, in der die

viele Verinnerlichung und Vergeistigung der Le
bensansicht, welche das wertvollste Ergebnis der alten Kultur war, ihre beste Verkörperung gefunden
hat, Seine im späteren Alter geschriebenen Ab
handlungen wurden von seinem Schüler Porphy
rios, in 6 Enneaden geordnet, herausgegeben. Aus
gabe von A. KIRCHHOFF (Leipzig 1856) und
von H. MÜLLER (Leipzig 1878-80), mit deut
scher Uebersetzung. Vgl. 11. 1854. - A. KIRCH
NER, Die Philos. des Pl. (Halle 1854). - A.
RICHTER, Neuplatonische Studien (Halle 1864
ff.) - H. v. KLEIST, Neuplat. Studien (Heidelberg
1883). - E. v. HARTMANN, Geschichte der Me
taphysik I, 107-176. - A. DREWS, Pl. und der
Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907.
Zum *alexandrinischen Neuplatonismus* werden
ferner Gentilianus *Amelius* aus Ameria und der Ty
rier *Porphyrios* (etwa 230-300) gerechnet. Unter
den erhaltenen Schriften des letzteren sind außer
den Biographien von Plotin und Pythagoras zu er
wähnen: *'Aphormai pros ta noêta* , ein aphoristi
scher Abriß der plotinischen Lehre (gedr. in
CREUZERS Ausgabe der Werke Plotins, Paris
1855), die Schrift über die Enthaltsamkeit (*peri
apochês tôn empsychôn* , wichtig wegen der Benut
zung von Theophrasts *peri eusebeias* : vgl. J. BER
NAYS, Berlin 1866), und die *Eisagôgê eis tas ka
têgorias* im Mittelalter meist unter dem Titel »de
quinque vocibus« (Ausgabe von A. BUSSE, Berlin 1877, mit dem Bruchstück der Exegese zu demsel
ben Werk; auch in der Berliner Aristotelesausgabe
IV).
Den *syrischen* Neuplatonismus gründete *Jam
blichos* aus Chalkis in Koilesyrien (gest. um 330),
ein Hörer des Porphyrios, dessen Schriften haupt
sächlich hellenistische und orientalische Theologie
kommentierten. Erhalten sind teilweise: *Peri tou
Pythagorikou biou* (Ausg. von WESTERMANN,
Paris 1850), *Logos protreptikos eis philosophian*

(Ausg. von KIESSLING, Leipzig 1813), *Peri tês mathêmatikês epistêmês* (herausg. von VILLOI SON, Venedig 1781).
Von den Schülern hat *Dexippos* die aristoteli schen Kategorien kommentiert (herausg. von L. SPENGEL, München 1859), *Sallustios* ein Kom pendium der Metaphysik geschrieben (Ausg. von ORELLI, Zürich 1821) und *Themistios* (etwa 317-387) sich als Paraphrast und Kommentator aristotelischer Werke bekannt gemacht. Aus dem gleichen Kreise stammt die Schrift De mysteriis Aegyptiorum (herausg. von G. PARTHEY, Berlin 1857; darüber HARLESS, München 1858).
Einen vorübergehenden politischen Erfolg hatte diese Richtung durch den Beitritt des Kaisers *Ju lianus* , der mit ihrer Hilfe die alte Religion zu er neuern und das Christentum zu verdrängen hoffte. Seine Schriften gegen die Christen hat, mit deut scher Uebersetzung, K. J. NEUMANN (Leipzig 1880) herausgegeben. Vgl. A. W. NEANDER, Ueber den Kaiser J. und sein Zeitalter (Berlin 1812). - D. FR. STRAUSS, J. der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren (Mann heim 1847). - A. MÜCKE, J. nach den Quellen (Gotha 1866-68).
Begründer des *atheniensischen Neuplatonismus* ist *Plutarchos* von Athen (gest. nach 430) mit sei nen Schülern *Syrianos* und *Hierokles* : alle diese wie die folgenden haben, zum Teil erhaltene, Kom mentare platonischer und aristotelischer Werke oder pythagoreischer Schriften verfaßt. Bedeuten der war *Proklos* (411-485), unter dessen Werken *Peri tês kata Platôna theologias* hervorzuheben ist. (Ausg. der Werke von V. COUSIN, Paris 1820-25). Vgl. H. KIRCHNER, De Procli meta physica (Berlin 1846). K. STEINHARDT, Art. in Ersch und Grubers Encyklopädie.
Das letzte Haupt der platonischen Akademie war *Damaskios* , von dem der Anfang einer Schrift *peri*

tôn prôtôn archôn und der Schluß eines Parmeni des-Kommentars (herausg. von J. KOPP, Frankfurt a. M. 1826. Vgl. E. HEITZ, in Straßburger Ab handlungen zur Philos. 1884) sowie eine Biogra phie seines Lehrers Isidoros erhalten sind. Unter den Kommentatoren dieser Zeit ragt *Simplikios* hervor (zur Physik, Ed. pr. Venedig 1526, die vier ersten Bücher DIELS, Berlin 1882; Zu de coelo, KARSTEN, Utrecht 1865; zu de anima HAY DUCK, Berlin 1882).
Die beiden letzteren wanderten mit ihren näch sten Genossen für einige Zeit nach Persien aus, als im Jahre 529 der Kaiser Justinian die Akademie schloß, ihr Vermögen einzog und durch das Verbot der Vorträge über heidnische Philosophie ihr Ende äußerlich bekräftigte.

§ 18. Autorität und Offenbarung.

Die unerschütterliche Selbstgewißheit und Selbst herrlichkeit, welche die nacharistotelische Philosophie für den Weisen gesucht und zum Teil behauptet hatte, war mit der Zeit so tief erschüttert worden, daß sie einer theoretischen und ethischen *Hilfsbedürftigkeit* gewichen war. Das philosophierende Individuum traute sich nicht mehr zu, aus eigener Kraft zu rechter Einsicht oder zum Seelenheil zu gelangen, und es suchte somit eine Hilfe teils bei den großen Erschei nungen der Vergangenheit, teils bei einer göttlichen *Offenbarung* . Beide Wendungen aber fußen schließ lich auf demselben Grunde: denn das Vertrauen, wel ches den Männern und Schriften der Vorzeit entge gengebracht wurde, beruhte doch nur darauf, daß in ihnen besonders begnadete Gefäße der höheren Offen barung gesehen wurden. Die Autorität gewann also ihren Wert als die mittelbare, historisch bewährte Of fenbarung, während die göttliche Erleuchtung des ein zelnen als unmittelbare Offenbarung ihr an die Seite

trat. So verschieden auch das Verhältnis zwischen diesen beiden Formen aufgefaßt wurde, so ist doch das gemeinsame Kennzeichen aller alexandrinischen Philosophie, daß sie die *göttliche Offenbarung als höchste Erkenntnisquelle* betrachtet. Schon in dieser erkenntnistheoretischen Neuerung aber spricht sich der gesteigerte Wert aus, den diese Zeit auf die Per sönlichkeit und ihre gefühlsmäßige Betätigung legte. Die Wahrheit wollte für die Sehnsucht dieser Zeit er lebt sein als eine innige Gemeinschaft des Menschen mit dem höchsten Wesen.

1. *Die Berufung auf die Autorität* erscheint in der griechischen und hellenistischen Philosophie zwar vielfach im Sinne der Bestätigung und Bekräftigung eigener Ansichten, aber nicht als entscheidendes und ausschlaggebendes Argument: zwar mochte bei den untergeordneten Mitgliedern der Schulen das *jurare in verba magistri* üblich genug sein [434] ; aber die Schulhäupter und die selbständig forschenden Männer überhaupt verhielten sich zu den Lehren der Vorzeit weit mehr kritisch als mit unbedingter Unterwerfung 435. Und wenn auch in den Schulen, zumal der aka demischen und der peripatetischen, durch die Ge wohnheit des Kommentierens die Neigung gefördert worden war, die Lehre des Stifters als einen unantast baren Schatz zu bewahren und zu behaupten, so war doch bei allem Streit um die Kriterien der Wahrheit nicht das Prinzip aufgestellt worden, daß etwas darum geglaubt werden müsse, weil es dieser oder jener große Mann gesagt habe.

Wie stark aber in der späteren Zeit das Autoritäts bedürfnis angewachsen war, erkennt man schon aus den zahllosen Unterschiebungen, welche in der ge samten alexandrinischen Literatur an der Tagesord nung waren. Ihre Urheber oder Verbreiter, die viel leicht größtenteils *bona fide* handelten, indem sie selbst ihre Gedanken nur für Ausbildungen und Fort setzungen der alten Lehren ansahen, glaubten offen bar ihren Werken nicht besser Eingang verschaffen zu

können, als indem sie ihnen den Namen eines der He
roen der Weisheit, eines Aristoteles, Platon, Pythago
ras beilegten. In ausgedehntestem Maße tritt diese Er
scheinung bei den Neupythagoreern auf, denen es vor
allem darum zu tun war, ihre neue Lehre mit dem
Nimbus uralter Weisheit zu bekleiden. Je mehr aber
die auf diese Weise zu begründenden Ueberzeugun
gen einen religiösen Charakter trugen, um so lebhafter
wurde das Bedürfnis, diese Autoritäten selbst als Trä
ger einer religiösen Offenbarung aufzufassen, und
deshalb wurden in ihnen alle die Züge aufgesucht
oder auch wohl solche in sie hineingelegt, welche sie
dazu stempeln konnten. Nicht zufrieden aber damit,
glaubten die späteren Griechen ihrer Philosophie (wie
ihrer gesamten Kultur) dadurch eine höhere Weihe zu
geben, daß sie alles Wertvolle und Ehrwürdige darin
aus den orientalischen Religionen herleiteten: so
nahm Numenios [436] keinen Anstand zu behaupten,
Pythagoras und Platon hätten nur die alte Weisheit
der Brahmanen, Magier, Aegypter und Juden vorgetragen. Damit
wuchs denn die Ausdehnung der
literarischen Autoritäten außerordentlich: die späteren
Neuplatoniker, ein Jamblichos und Proklos, kommen
tierten nicht nur griechische Philosophen, sondern
auch die gesamte hellenische und barbarische Theolo
gie [437] und nahmen ihre Mythen und Wunderberichte
gläubig auf.
In ganz ähnlicher Weise bezeugte nun aber auch
die orientalische Literatur dem Hellenismus ihre
Hochachtung. Unter den Vorgängern Philons hat na
mentlich Aristobulos sich auf Verse, welche dem Or
pheus und Linos, dem Homer und Hesiod unterge
schoben wurden, berufen, und bei Philon selbst, dem
großen Jüdischen Theologen, erscheinen neben dem
alten Testament die Größen der griechischen Philoso
phie als Träger der Weisheit.
Am stärksten natürlich macht sich das Autoritäts
bedürfnis in dem unbedingten Glauben an die religiö
sen Urkunden geltend. Hier war von vornherein das

alte Testament die feste Grundlage für die Wissen
schaft des Judentums und ebenso für die des (orthodo
xen) Christentums. In der christlichen Kirche aber hat
sich das Bedürfnis nach der Feststellung einer Samm
lung von Schriften, in denen die Glaubenslehre sicher
bestimmt wäre, zuerst bei Marcion entfaltet und hat
dann erst allmählich sich in der Abschließung des
neuen Testamentes erfüllt: schon bei Irenaeus und Tertullian
erscheinen beide Testamente mit der vollen
Geltung kirchlicher Autorität.

2. Wenn nun auf diese Weise auch das wissen
schaftliche Denken, das infolge der skeptischen Zer
setzung sich selbst nicht mehr die Kraft der Wahrheit
zutraute, sich freiwillig den Autoritäten des Alters
und der religiösen Satzung unterwarf, so ist es doch
dadurch keineswegs in dem Maße gebunden worden,
wie man voraussetzen sollte: vielmehr hat sich dies
Verhältnis auf allen Linien in der Weise gestaltet, daß
die wissenschaftlichen Lehren, die aus den neuen reli
giösen Bewegungen entsprangen, aus den autoritati
ven Quellen herausgedeutet und in dieselben hinein
gedeutet wurden [438] . Wo man dabei nicht ausdrück
lich zu jenen Unterschiebungen griff, die sich ebenso
wie im Neupythagoreismus mehr oder minder in der
ganzen Literatur jener Zeit finden, da bediente man
sich des methodischen Mittels der *allegorischen
Schriftauslegung* .

Zuerst begegnet uns diese in der jüdischen Theolo
gie. Ihr Vorbild hat sie freilich in der allegorischen
Mythendeutung, welche früh in der griechischen Lite
ratur hervorgetreten, von den Sophisten gehandhabt
und von den Stoikern in großem Umfang betrieben
worden war. Auf die religiösen Urkunden wendete
sie, falls dessen Fragmente echt sind, schon Aristobu
los, mit methodischer Durchführung aber Philon [439] an, der von der
Ueberzeugung ausging, es müsse in
der Schrift zwischen der buchstäblichen und der gei
stigen Bedeutung, zwischen ihrem Leibe und ihrer
Seele unterschieden werden. Gott habe, um der gro

ßen Masse der Menschen, die in ihrer Sinnlichkeit das Göttliche nicht rein zu fassen vermöchten, doch seine Gebote zu lehren, der Offenbarung die anthropomorphe Form gegeben, hinter die nun der geistig reifere Mensch zu dem wahren Sinne dringen solle. Dieser aber ist in den philosophischen Begriffen zu suchen, welche in den historischen Hüllen verborgen liegen. Danach ist seit Philon die Aufgabe der Theologie darauf gerichtet, die *religiösen Urkunden in ein System wissenschaftlicher Lehren* umzudeuten: und wenn er dazu die griechische Philosophie benutzt, in ihr also den höheren Sinn der Schrift wiederfindet, so erklärt er sich dies Verhältnis so, daß auch die Denker des Griechentums aus der mosaischen Urkunde geschöpft haben sollen [440] .

Nach seinem Vorgange haben dann die Gnostiker orientalische Mythen durch allegorische Ausdeutung in griechische Begriffe umzusetzen gesucht und damit eine Geheimlehre der apostolischen Tradition zu entwickeln gemeint. Ebenso stand den Apologeten die Einhelligkeit der Christenlehre mit den Dogmen der griechischen Philosophie grundsätzlich fest; selbst Männer wie Irenaeus und Tertullian bearbeiteten in diesem Sinne das neue Testament, und endlich hat *Origenes* die Theologie, d.h. die Philosophie des Christentums mit dessen religiösen Urkunden nach diesem Prinzip in Einklang zu bringen gewußt. Wie schon die Gnostiker, die zuerst eine christliche Theologie zu schaffen suchten, so unterschied auch der große alexandrinische Theologe - im Zusammenhange der metaphysisch-anthropologischen Vorstellungen der Zeit, vgl. § 19 f. - zwischen der leiblichen (somatischen), seelischen (psychischen) und geistigen (pneumatischen) Auffassung der religiösen Urkunden: und die Aufgabe der Theologie ist auch bei ihm, aus der buchstäblich-historischen Leberlieferung, welche für sich nur ein fleischliches Christentum (*christianiomos sômatikos*) ergibt, durch die moralische Deutung hindurch, bei der die Psychiker stehen

bleiben, zu dem ideellen Gehalt der Schrift zu führen, welcher dann als die selbstverständliche philosophische Wahrheit einleuchten muß. Erst wer diese erfaßt, gehört zu den Pneumatikern, denen aus der Umhüllung das *ewige Evangelium* sich offenbart.

Dieselbe Herausdeutung des philosophischen Sinnes aus der religiösen Ueberlieferung findet sich dann in weitestem Umfange bei den Neuplatonikern. Jamblichos übt sie nach stoischem Muster an allen Formen orientalischer und occidentalischer Mythologie, und auch Proklos erklärt, die Mythen verhüllen die Wahrheit vor den Sinnenmenschen, die ihrer nicht würdig sind [441].

3. In allen solchen Lehren überwiegt nun aber doch schließlich noch immer das Interesse der Wissenschaft (in den christlichen Lehren *gnôsis*) über dasjenige des Glaubens: sie sind Accommodationen der Philosophie an das religiöse Autoritätsbedürfnis der Zeit. Als Grundvoraussetzung aber gilt deshalb die wesentliche *Identität der Autorität und der Vernunfterkenntnis*; sie gilt in solchem Maße, daß eben da, wo sie bedroht erscheint, alle Kunststücke der allegorischen Auslegung versucht werden, um sie zu retten.

Dies Vertrauen jedoch, womit die Wissenschaft daran ging, ihren eigenen Inhalt als denjenigen der religiösen Urkunde zu entwickeln, beruhte im letzten Grunde auf der Ueberzeugung, daß beide, die historische Autorität und die wissenschaftliche Lehre, nur verschiedenartige *Offenbarungen* derselben göttlichen Macht seien.

Zwar ist die psychologische Wurzel des Autoritätsglaubens in dieser Zeit neben der Heils- und Hilfsbedürftigkeit die gesteigerte Bedeutung der *Persönlichkeit*. Sie zeigt sich in dem lebhaften Ausdrucke der Bewunderung für die Größen der Vergangenheit, wie wir ihn bei Philon und in allen Richtungen des Platonismus finden, und nicht minder in dem unbedingten Vertrauen der Jünger zu ihren Meistern, welches namentlich im späteren Neuplatonismus zu übertrie

benster Verehrung der Schulhäupter ausartete [442] .
Dasselbe Motiv erscheint in großartigster Weise als
eine weltgeschichtliche Macht in dem ungeheuren,
überwältigenden Eindrucke der Persönlichkeit Jesu:
der Glaube an ihn ist das einigende Band gewesen,
welches die bunte Mannigfaltigkeit der Richtungen
des jungen Christentums siegreich zusammenhielt.
Allein für die Theorie rechtfertigte sich nun dies
psychologische Motiv gerade damit, daß die bewun
derte Persönlichkeit in Lehre und Leben als Offenba
rung der göttlichen Weltvernunft aufgefaßt wurde.
Die metaphysischen und erkenntnistheoretischen
Grundlagen dafür waren im Platonismus und nament
lich im Stoizismus gegeben. Anlehnung an die plato
nische Lehre von der Erkenntnis als Erinnerung, mit
der (schon bei Cicero ausgesprochenen) Wendung,
daß das rechte Wissen von Gott der Seele einge
pflanzt, ihr eingeboren sei, und Ausführung der stoi
schen Logoslehre und der in ihr enthaltenen Vorstel
lung, daß der vernünftige Seelenteil ein wesensglei
cher Ausfluß aus der göttlichen Weltvernunft sei, -
alles dies führte dazu, jede Form richtiger Erkenntnis
als eine Art von göttlicher Offenbarung im Menschen
zu betrachten [443] : alles Wissen ist, wie Numenios
sagte [444] , die Anzündung des kleinen Lichts an dem
großen, das die Welt erleuchtet. Von dieser Lehre aus begriff
namentlich *Justinus*
die von ihm behauptete Verwandtschaft der alten Phi
losophie mit dem Christentum und zugleich die
Ueberlegenheit des letzteren. Gott hat sich zwar wie
nach außen durch die Vollkommenheit seiner Schöp
fung, so innerlich durch die vernünftige Anlage [445]
(*sperma logou emphyton*) des nach seinem Ebenbilde
geschaffenen Menschen offenbart; aber die Entwick
lung dieser *allgemeinen* , mehr potentiellen Offenba
rung wird durch die bösen Dämonen und die Sinnen
triebe des Menschen gehemmt. Deshalb hat Gott zur
Hilfe des Menschen sich der *besonderen* Offenbarung
bedient, welche nicht nur in Moses und den Prophe

ten, sondern auch in den Männern der griechischen Wissenschaft [446] zu Tage getreten ist. Justin nennt jene über das ganze Menschengeschlecht verbreitete Offenbarung den *logos spermatikos* . Allein, was so zerstreut und vielfach verdunkelt in der Vorzeit er schienen, das ist noch nicht die volle Wahrheit: der ganze reine Logos ist in Christus, dem Sohne Gottes und dem zweiten Gotte, offenbart worden [447] .

In dieser Lehre waltet bei den Apologeten einer seits das Bestreben ob, das *Christentum als die wahre und höchste Philosophie* darzustellen und zu zeigen, daß es alle Lehren in sich vereinige [448] , die in der früheren Philosophie von bleibendem Werte er funden werden können. Christus wird der Lehrer (*didaskalos*) genannt, und dieser Lehrer ist die Ver nunft selbst. Wurde dadurch das Christentum der ra tionalen Philosophie so nahe wie möglich gerückt und das Erkenntnisprinzip der Philosophie wesentlich mit dem der Religion gleichgestellt, so hatte das doch auch gleichzeitig zur Folge, daß die Auffassung des religiösen Inhalts selbst bei Justin und ähnlichen Apologeten, wie *Minucius Felix* , stark rationalistisch wurde: die spezifisch religiösen Momente erscheinen mehr zurückgedrängt, und das Christentum nimmt den Charakter eines moralisierenden Deismus an, in welchem es die größte Aehnlichkeit mit dem religiö sen Stoizismus gewinnt [449] .

Anderseits spricht sich doch auch in diesem Ver hältnis das Selbstbewußtsein des Christentums aus, das mit seiner *vollkommenen* Offenbarung alle ihre andern Arten, die allgemeinen so gut wie die besonde ren, überflüssig werden sah: und an diesem Punkte wurde die Apologetik, wie sich namentlich bei *Athen agoras* zeigt, von selbst polemisch. Die Offenbarung gilt auch hier noch als das wahrhaft Vernünftige; aber eben deshalb soll das Vernünftige nicht demonstriert, sondern nur geglaubt werden. Die Philosophen haben, weil sie Gott nicht von Gott selbst lernen wollten oder konnten, die volle Wahrheit nicht gefunden.

4. So bereitet sich in der Apologetik doch allmäh
lich, obwohl in ihr gerade das Vernünftige als supranatural, als übernatürlich offenbart gilt, ein *Ge*
gensatz zwischen Offenbarung und Vernunfterkennt
nis vor . Je mehr sich die Gnostiker in der Ausbildung ihrer theologischen Metaphysik von dem einfachen Inhalt des Christenglaubens entfernten, um so mehr warnte *Irenaeus* [450] vor den Spekulationen weltlicher Weisheit, um so heftiger verwarf *Tatian* mit orientali
scher Griechenverachtung alles Blendwerk der helle
nischen Philosophie, welche in sich selbst ewig un
eins sei und von deren Lehrern Jeder nur seine eige
nen Meinungen zum Gesetz erheben wolle, während die Christen sich der göttlichen Offenbarung gleich
mäßig unterwerfen.
Noch schärfer spitzt sich dieser Gegensatz bei *Ter*
tullian und *Arnobius* zu. Der erstere hat sich, wie teil
weise schon Tatian, in metaphysischer Hinsicht den stoischen Materialismus zu eigen gemacht, daraus aber nur die Konsequenz einer rein sensualistischen Erkenntnistheorie gezogen. Diese hat Arnobius in in
teressanter Weise ausgeführt, indem er zur Bekämp
fung der platonischen und der platonisierenden Er
kenntnistheorie zeigte, daß ein von der Geburt an völ
lig der Einsamkeit überlassener Mensch geistig leer bleiben und höhere Erkenntnis nicht gewinnen würde
451. Ihrer Natur nach lediglich auf die Eindrücke der Sinne beschränkt, ist deshalb die menschliche Seele für sich allein durchaus unfähig, die Erkenntnis der Gottheit und ihrer eignen, über dies Leben hinausge
henden Bestimmung zu gewinnen. Eben deshalb be
darf sie der Offenbarung und findet ihr Heil nur in dem Glauben an diese. So erweist sich hier zum er
sten Male der *Sensualismus als Grundlage für den*
supranaturalistischen Orthodoxismus : je niederer und sinnlich beschränkter die natürliche Erkenntnis
kraft des Menschen, um so notwendiger erscheint die Offenbarung.
Danach ist nun bei Tertullian der Inhalt der Offen

barung nicht nur übervernünftig, sondern in gewissem Sinne auch widervernünftig, insofern unter Vernunft die natürliche Erkenntnistätigkeit des Menschen verstanden werden soll. Das Evangelium ist nicht nur unbegreiflich, sondern es ist auch im notwendigen Widerspruch mit der weltlichen Einsicht: *credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est - credo quia absurdum* . Daher hat nach ihm das Christentum mit der Philosophie, Jerusalem mit Athen [452] nichts zu schaffen: die Philosophie als natürliche Erkenntnis ist Unglaube; darum gibt es keine christliche Philosophie.

5. Zu einer solchen *Abgrenzung der Offenbarung gegen die natürliche Erkenntnis* fanden sich aber auch Veranlassungen genug für die rationalistische Ansicht. Denn durch jene Identifikation drohte das Kriterium der Wahrheit verloren zu gehen: die Mengedessen, was in dieser religiös so aufgeregten Zeit sich als Offenbarung gab, machte eine Entscheidung über die rechte Offenbarung unerläßlich, und das Kriterium dafür konnte wiederum nicht in der Vernunfterkenntnis des einzelnen gesucht werden, weil damit das Offenbarungsprinzip verletzt gewesen wäre. Diese Schwierigkeit machte sich gerade auch in der hellenistischen Richtung sehr bemerklich. Plutarch z. B., der alle Erkenntnis für Offenbarung ansieht, will zwar, der stoischen Einteilung in die drei Arten der Theologie, der Dichter, der Gesetzgeber und der Philosophen, folgend, die höchste Entscheidung über religiöse Wahrheit der Wissenschaft zuerkennen [453] und erklärt sich lebhaft [454] gegen den Aberglauben (*deisidaimonia*); aber er selbst zeigt sich doch schließlich in seinen Schriften bei der Aufnahme von allerlei Weissagungs- und Wunderberichten so naiv und leichtgläubig wie seine ganze Zeit: und die unglaubliche Kritiklosigkeit, mit der in dieser Hinsicht die späteren Neuplatoniker, ein Jamblichos und Proklos, verfuhren, erweist sich als das folgerichtige Ergebnis des Verzichts auf die eigene Einsicht, welchen

das Offenbarungsbedürfnis von vornherein mit sich brachte.

Hier hat nun die Entwicklung der sich organisieren den Kirche mit dem Prinzip der *Tradition* und der *hi storisch beglaubigten Autorität* eingesetzt. Sie betrachtet die religiösen Urkunden des alten und des neuen Testaments als durchgängig, aber auch allein *inspiriert* ; sie nimmt an, daß ihre Verfasser sich bei der Aufzeichnung dieser höchsten Wahrheit stets in dem Zustande reiner Rezeptivität dem göttlichen Gei ste gegenüber befunden haben [455] , und sie findet die Bewährung dieses göttlichen Ursprunges nicht in der Uebereinstimmung mit der menschlichen Vernunfter kenntnis, sondern wesentlich in der *Erfüllung der Weissagungen* , die darin enthalten sind, und in dem zweckvollen *Zusammenhang ihrer zeitlichen Reihen folge* .

Der für die weitere Entwicklung der Theologie so außerordentlich wichtig gewordene *Weissagungsbe weis* ist somit aus dem Bedürfnis entsprungen, ein Kriterium für die Unterscheidung der wahren und der falschen Offenbarung zu gewinnen. Da dem Men schen das Wissen der Zukunft durch natürliche Er kenntnis versagt ist, so gelten die Voraussagen der Propheten, welche sich erfüllen, als Kennzeichen der Inspiration, vermöge deren sie ihre Lehren aufgestellt haben.

Diesem Argument tritt nun aber ein zweites hinzu. Altes und neues Testament stehen nach der Lehre der Kirche, welche in dieser Hinsicht hauptsächlich durch Irenäus [456] vertreten ist, in dem Zusammenhange, daß derselbe Eine Gott sich den Menschen im Laufe der Zeit je nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit in immer höherer und reinerer Weise offenbart hat: dem ganzen Geschlecht in dessen vernünftiger, freilich zu mißbrauchender Veranlagung, dem Volke Israel in dem strengen Gesetz Mosis, der ganzen Menschheit wiederum in dem Gesetz der Liebe und der Freiheit, das Jesus verkündigt hat [457] . In dieser zusammenhän

genden *Reihe der Propheten* entwickelt sich damit der *göttliche Erziehungsplan* , wonach die Offenba rungen des alten Testaments als Vorbereitungen für das sie bestätigende neue Testament zu betrachten sind. Auch hier gilt in der patristischen Literatur die Erfüllung der Weissagungen als das Bindeglied zwi schen den verschiedenen Phasen der Offenbarung. Das sind die schon bei Paulus anklingenden ge danklichen Formen, in denen sich für die christliche Kirche die göttliche Offenbarung als *historische* Au torität fixiert hat. Die psychologische Grundmacht aber, die dabei tätig war, blieb doch immer die gläu bige Hingabe an die Person Jesu, welche als Inbegriff der göttlichen Offenbarung den Mittelpunkt des christlichen Lebens bildete.

6. Eine ganz andere Richtung hat die Entwicklung der Offenbarungslehre in der *hellenistischen Philoso phie* eingeschlagen. Hier fehlte der wissenschaftlichen Bewegung der lebendige Zusammenhang mit der Ge meinde und damit der Halt einer historischen Autorität: hier mußte deshalb die Offenbarung, die als Ergänzung für die natürliche Erkenntniskraft gefor dert wurde, in einer *unmittelbaren Erleuchtung des Individuums durch die Gottheit* gesucht werden. Des halb gilt hier die Offenbarung als ein übervernünfti ges Erfassen der göttlichen Wahrheit, welches dem einzelnen Menschen in unmittelbarer Berührung (*haphê*) mit der Gottheit selbst zuteil wird: und wenn auch zugestanden werden muß, daß es nur wenige sind, die dazu gelangen, und auch diese nur in selte nen Augenblicken, so wird doch eine bestimmte, hi storisch autoritative Sonderoffenbarung, die für alle maßgebend wäre, hier abgelehnt. Diese Auffassung der Offenbarung ist später die mystische genannt wor den, und insofern ist der *Neuplatonismus die Quelle aller späteren Mystik* [458] .

Die Ursprünge dieser Auffassung aber sind wieder um bei Philon zu suchen. Denn er schon lehrte, daß alle Tugend des Menschen nur durch die Wirkung des

göttlichen Logos in uns entstehen und beharren könne, und daß die Erkenntnis Gottes nur in der Selbstentäußerung, in dem Aufgeben der Individualität und in dem Aufgehen in das göttliche Urwesen selbst bestehe [459]. Die Erkenntnis des Höchsten ist Lebenseinheit mit ihm, unmittelbare Berührung. Der Geist, der Gott schauen will, muß *selbst Gott* werden 460. In diesem Zustande verhält sich die Seele nur leidend und empfangend [461], sie hat sich aller Selbsttätigkeit, alles eigenen Denkens und aller Besinnung auf sich selbst zu entäußern. Auch der *nous*, die Vernunft, muß schweigen, damit die Seligkeit der Gottesanschauung über den Menschen kommen kann: bei diesem Zustand der Ekstase (*ekstasis*) wohnt nach Philon der göttliche Geist im Menschen. Daher ist dieser in solchem Zustand ein Prophet göttlicher Weisheit, ein Weissager und Wundertäter. Wie schon die Stoa auf die Wesensgleichheit menschlichen und göttlichen Pneumas die mantischen Künste zurückgeführt hatte, so begreifen auch die Alexandriner diese » *Vergottung* « des Menschen aus seiner Wesensvereinigung mit dem Weltgrunde. Hinter diesem Zustande der Ekstase, lehrt Plotin, liegt alles Denken; denn Denken ist Bewegung, ist Erkennenwollen; die Ekstase aber ist Gewißheit Gottes, selige Ruhe in ihm [462]: an der göttlichen *theôria* (Aristoteles) hat der Mensch nur Anteil, wenn er sich selbst ganz zur Gottheit erhoben hat. Die Ekstase ist also ein Zustand der Seele, welcher, wie der Gegenstand, auf den sie dabei gerichtet ist (vgl. § 20), über alle einzelne Bestimmtheit, deshalb auch über das Selbstbewußtsein des Individuums hinausliegt: es ist ein selbstbewußtloses Versenken in das göttliche Wesen, ein Besitz der Gottheit, eine Lebenseinheit mit ihr, die aller Beschreibung, aller Anschauung und aller begrifflichen Gestaltung spottet [463]. Dieser Zustand ist auf alle Fälle eine Gabe der Gottheit, ein Geschenk des Unendlichen, welches das Endliche in sich aufnimmt. Aber der Mensch hat mit seinem freien Willen sich dieser Vergottung würdig

zu machen. Er soll alles sinnliche Wesen und allen Eigenwillen von sich abtun, er soll aus der Fülle der Einzelbeziehungen heraus zu seinem lauteren einfachen Wesen zurückkehren (*haplôsis*) [464] : die Wege dazu sind nach Proklos Liebe, Wahrheit und Glaube; aber erst in dem letzteren, der über alle Vernunft hin ausgeht, findet die Seele ihr völliges Einswerden mit Gott und den Frieden seliger Verzückung [465] . Als wirksamste Unterstützung in der Vorbereitung auf diese göttliche Gnadenwirkung wird dann von Jamblichos und seiner Schule das Gebet [466] und alle Handlungen [467] des religiösen Kultus empfohlen; und wenn diese nicht immer zu den höchsten Offenbarungen der Gottheit leiten, so gewähren sie, wie schon Apuleius meinte [468] , doch wenigstens die tröstenden und helfenden Offenbarungen der niederen Götter und Dämonen, der Heiligen und Schutzgeister. So erscheinen denn auch im späteren Neuplatonismus die Verzückungen der Weissagung, welche die Stoiker gelehrt hatten, als niedere und vorbereitende Formen für Jene höchste Ekstase der Vergottung. Denn in letzter Instanz sind dem Neuplatoniker alle Kultusformen nur symbolische Handhaben für jene unmittelbare Einigung des Individuums mit Gott.

So tritt in Christentum und Neuplatonismus die Inspirationstheorie zu zwei ganz verschiedenen Formen auseinander: dort ist die göttliche Offenbarung als historische Autorität fixiert, hier gilt sie als die von aller äußeren Vermittlung befreite Versenkung des Einzelmenschen in den göttlichen Urgrund. Dort ist für das Mittelalter die Quelle der *Scholastik* , hier entspringt diejenige der *Mystik* .

§ 19. Geist und Materie.

Unter den Argumenten, in denen die Offenbarungsbedürftigkeit der alexandrinischen Philosophie sich entwickelt, ist keines so einschneidend wie dasjenige,

welches davon ausgeht, daß der in die Sinnenwelt ver strickte Mensch nur durch übernatürliche Hilfe zur Erkenntnis der höheren, geistigen Welt gelangen könne: hierin zeigt sich der *religiöse Dualismus* , der die Grundanschauung der Zeit bildete. Seine Wurzeln sind teils anthropologisch, teils metaphysisch: die stoische Entgegensetzung der Vernunft und des Ver nunftwidrigen verbindet sich mit der platonischen Un terscheidung der übersinnlichen, ewig sich gleichblei benden und der sinnlichen, immer wechselnden Welt. *Die Identifikation des Geistigen und des Immate riellen* , bei Platon nur angebahnt, aber keineswegs vollzogen, war von Aristoteles auf das göttliche Selbstbewußtsein beschränkt worden: dagegen galten die gesamten geistigen Tätigkeiten des Menschen, so sehr auch in erkenntnistheoretischem und ethischem Interesse das Vernünftige der Sinnlichkeit gegenüber gestellt werden mochte, doch selbst bei Platon als zur Erscheinungswelt (*genesis*) gehörig und blieben damit von der Welt des unkörperlichen Seins (*ousia*) ausgeschlossen; und wenn in den antagonistischen Motiven, welche sich in der aristotelischen Lehre vom *nous* ; kreuzten, auch der Versuch sich geltend ge macht hatte, die Vernunft als immaterielles, von außen in die animale Seele eintretendes Prinzip zu be trachten, so hatte doch die Entwicklung der peripateti schen Schule (vgl. §15, 1) diesen Gedanken sogleich wieder beiseite geschoben. Am stärksten aber war in den Lehren Epikurs und der Stoa die bewußte Mate rialisierung des Seelenwesens und der Seelentätigkei ten zum Ausdruck gelangt.

Auf der anderen Seite dagegen war jener ethische Dualismus, der die auf sich selbst zurückgezogene *In nerlichkeit* des Menschen gegen die sinnliche Außen welt so stark als möglich abgrenzte, im Laufe der Zeit immer schärfer herausgebildet worden, und Je mehr religiöse Form er annahm, um so mehr drängte er auch auf eine Weltanschauung hin, welche diesen Ge gensatz zum metaphysischen Prinzip machte.

1. Am anschaulichsten tritt dies Verhältnis viel leicht in den Aeußerungen der *späteren Stoiker* zu Tage, die den anthropologischen *Dualismus* so stark betonen, daß er mit der Metaphysik der Schule in handgreiflichen Widerspruch kommt. Die Vorstellung von der Einheitlichkeit des menschlichen Wesens, welche die Stoiker bis dahin gelehrt hatten, war frei lich schon von Poseidonios in Frage gestellt worden, wenn er platonisierend meinte, die Affekte könnten nicht aus dem *hêgemonikon* selbst herstammen, worin sie als ein Fremdes und Gegensätzliches auftre ten, sondern nur aus andern unvernünftigen Seelentei len [469] . Jetzt aber finden wir bei Seneca [470] einen schroffen Gegensatz zwischen *Seele und »Fleisch«* : der Leib ist nur eine Hülle, er ist eine Fessel. ein Ker ker für den Geist. Ebenso nennt Epiktet Vernunft und Leib die beiden Bestandteile des Menschen [471] , und obwohl dann Marc Aurel im sinnlichen Wesen des Menschen zwischen dem groben Stoffe und dem ihn belebenden seelischen Hauche, dem Pneuma, unter scheidet, so will doch auch er von dem letzteren die eigentliche Seele als ein unkörperliches Wesen, den Geist (*nous* und *dianoia*) um so schärfer getrennt wissen [472] . Dementsprechend findet sich denn auch bei allen diesen Männern eine Vorstellung von der Gottheit, welche nur die geistigen Merkmale aus dem stoischen Begriffe beibehält und die Materie als ein der Gottheit entgegengesetztes, der Vernunft feindli ches Prinzip ansieht [473] .

Vielleicht beruhen diese Aenderungen in der Stoa auf dem steigenden Einflusse des *Neupythagoreis mus* , der zuerst wieder den platonischen Dualismus mit seinen ethisch-religiösen Wertmotiven zum Mit telpunkte der Weltansicht gemacht hat. Von den An hängern dieser Lehre wird die Wesensverschiedenheit der Seele vom Leibe auf das nachdrücklichste betont [474] , und damit steht in unmittelbarem Zusammenhan ge [475] einerseits die Lehre, welche Gott als rein gei stiges Wesen nur geistig verehrt wissen will [476] ,

durch Gebet und tugendhafte Gesinnung, nicht durch äußere Handlungen, - anderseits die durchweg *asketi sche Moral* , welche durch Waschungen und Reini gungen, durch Vermeidung gewisser Nahrungsmittel, namentlich von Fleisch, durch geschlechtliche Ent haltsamkeit, durch das Abtöten aller sinnlichen Triebe die Seele aus der Umstrickung der Materie frei ma chen und zu ihrem geistigen Urgrunde zurückleiten will. Der Gottheit gegenüber, die das Prinzip des Guten ist, wird die Materie (*hylê*) als der Grund alles Bösen, die Neigung zu ihr als die eigentliche Sünde des Menschen betrachtet.

Derselben Auffassung begegnen wir ethisch bei den Essenern und theoretisch überall in der Lehre des Philon. Auch er unterscheidet zwischen der Seele, die als Lebenskraft des leiblichen Organismus im Blute ihren Sitz habe, und dem Pneuma, welches, als Aus fluß der rein geistigen Gottheit, das wahre Wesen des Menschen ausmache [477] : auch er findet, daß dies hö here und reinere Wesen im Leibe eingekerkert und in seiner Entfaltung von dessen Sinnlichkeit (*aisthêsis*) gehemmt ist, so daß, da darin die allgemeine Sünd haftigkeit [478] der Menschen wurzelt, ihr Heil nur in der Ausrottung aller sinnlichen Begierden gesucht werden darf; auch ihm gilt deshalb die Materie als das körperliche Substrat, welches zwar von der Gottheit zu der zweckmäßigen, guten Welt geordnet worden, dabei aber doch der Grund des Bösen und der Unvoll kommenheit geblieben ist.

2. Verwandt und doch verschieden ist die Vorstel lung bei den christlichen Apologeten. Der aristoteli sche Begriff von Gott als dem reinen Geiste (*nous teleios*) verbindet sich bei ihnen mit der Lehre, daß Gott die Welt aus der gestaltlosen Materie geschaffen habe: doch wird hier nicht unmittelbar die Materie als selbständiges Prinzip betrachtet, sondern der Grund des Bösen vielmehr in dem verkehrten Gebrauch der *Freiheit* von seiten des Menschen und der diesen ver führenden Dämonen gesucht. Hier tritt der ethische

und religiöse Grundcharakter des Dualismus jener Zeit ganz rein heraus: die Materie selbst gilt als etwas Indifferentes, welches erst durch den Gebrauch von seiten der geistigen Mächte zum Guten oder zum Bösen wird. In derselben Weise haben hellenistische Platoniker, wie *Plutarch* , von dem Begriffe der Materie als des formlos Nichtseienden ausgehend, das Prinzip des Bösen nicht in ihr, sondern vielmehr in einer eigenen, der guten Gottheit gegenüberstehenden Kraft gesucht [479] , die mit jener gewissermaßen um die Gestaltung der Materie ringe. Plutarch fand diesen Gedanken in den Mythen der verschiedenen Religionen; aber er durfte auch an eine Stelle erinnern, wo Platon von der *bösen Weltseele* im Gegensatze zur guten geredet hatte [480] .

Indessen macht sich nun doch auch hier die Tendenz, den Gegensatz des Guten und des Bösen mit demjenigen des Geistes und der Materie zu identifizieren, immerhin darin geltend, daß wiederum das Wesen des Bösen in einer Neigung zum Sinnlichen und Fleischlichen, zur Materie, das Gute dagegen in der Liebe zu der rein geistigen Gottheit gesucht wird. Das ist nicht nur ein durchgängiger Zug der altchristlichen Moral, sondern es findet sich auch in derselben Weise bei jenen Platonikern. Auch für Plutarch gilt die Befreiung vom Leibe als die notwendige Vorbereitung für die Empfängnis der göttlichen Gnadenwirkung, die das Ziel des menschlichen Lebens bildet; und wenn Numenios dessen Theorie dahin weiter ausführte, daß, wie im Universum, so auch im Menschen zwei Seelen, eine gute und eine böse, miteinander streiten [481] , so sucht er auch wieder den Sitz der bösen Seele im Leibe und seinen Begierden.

Ebenso aber wird in diesen Lehren überall nicht nur die reine Geistigkeit und Unkörperlichkeit Gottes, sondern in gleicher Weise auch die Unkörperlichkeit des individuellen Geistes betont. Bei Plutarch zeigt sich das wiederum in der Form, daß er den *nous* , den vernünftigen Geist, von der *psychê* ; getrennt wissen will, welche

mit der Kraft, den Leib zu bewegen, auch die Sinnlichkeit und den Affekt besitze. Ebenso unterscheidet dann auch *Irenaeus* [482] den seelischen Lebenshauch (*pnoê zôês*), der zeitlicher Natur und an den Leib gebunden ist, von dem belebenden Geiste (*pneuma zôopoioun*), welcher seiner Natur nach ewig ist.

Ueberall erscheinen diese Ansichten selbstverständlich in Verbindung mit den Lehren von der Unsterblichkeit, bezw. von der Präexistenz und der Seelenwanderung, von dem Sündenfall, durch den oder zu dessen Sühne der Mensch in die Materie versetzt worden ist, und der Reinigung, mit deren Hilfe er sich wieder davon befreien soll; und gerade auch darin vollzieht sich die in Rede stehende Synthese immer kräftiger, indem das wandellos sich gleichbleibende Ewige (die platonische *ousia*) in dem Geist, das Vergängliche und Wechselnde in der Materie erkannt wird.

3. In diesen Zusammenhängen entwickelte sich nun allmählich eine Scheidung der beiden Merkmale, die ursprünglich in dem *Seelenbegriff* vereinigt gewesen waren, des physiologischen und des psychologischen, des Merkmals der Lebenskraft und desjenigen der Bewußtseinstätigkeit. Wie es schon bei Aristoteles angelegt und noch mehr von den Stoikern in ihrer Unterscheidung des *hêgemonikon* von der physischen Seele(*pneuma*) ausgeführt worden war, so erscheint jetzt neben der »Seele«, welche den Leib bewegt, als selbständiges und davon unabhängiges Prinzip der »Geist«, und in dem letzteren wird nicht mehr nur eine allgemeine Vernunfttätigkeit, sondern das eigentliche Wesen der individuellen (wie auch der göttlichen) *Persönlichkeit* gefunden. In den mannigfachsten Ausdrucksweisen [483] wird die Dreiteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist auf allen Linien eingeführt, und es ist begreiflich, daß dabei die Grenzbestimmungen einerseits zwischen Leib und Seele, anderseits aber noch mehr zwischen Seele und

Geist sehr schwankend waren: denn die Seele spielt dabei die Rolle einer Vermittlung zwischen den bei den Extremen Materie und Geist.

Eine unmittelbare Folge davon aber war die, daß von den *Tätigkeiten des Bewußtseins,* die nun als »geistige« von den physiologischen Funktionen der »Seele« abgetrennt wurden, eine neue und tiefere Vor stellung gewonnen werden konnte. Denn, der Körper welt einmal wesentlich entrückt, durfte der Geist weder in seiner Tätigkeit noch in deren Gegenständen von den sinnlichen Einflüssen abhängig gedacht wer den: und während in der gesamten griechischen Philo sophie das Erkennen als das Anschauen und Aufneh men eines Gegebenen betrachtet, das Verhalten des Denkens als wesentlich rezeptiv angesehen worden war, so kommt nun die Vorstellung vom Geist als einem selbständigen, erzeugenden Prinzip zum Durchbruch.

4. Die Anfänge dazu liegen schon in der *neupytha goreischen* Lehre insofern, als in ihr zuerst die *Gei stigkeit der immateriellen Welt* behauptet worden ist. Die immateriellen Substanzen der platonischen Meta physik, die Ideen, erscheinen nicht mehr als selbstän dige Wesen, sondern als *Inhaltsbestimmungen der geistigen Tätigkeit* : und wenn sie für das menschliche Erkennen noch etwas Gegebenes, Bestimmendes blei ben sollen, so werden sie zu ursprünglichen Gedan ken Gottes [484] . Damit sind die körperlosen Urbilder der Erfahrungswelt in die Innerlichkeit des Geistes aufgenommen; die Vernunft ist nicht mehr nur etwas zur *ousia* Gehöriges oder nur ihr Verwandtes, sie ist die ganze *ousia* selbst: *die immaterielle Welt ist an erkannt als die Welt des Geistes* [485] .

Dementsprechend wird dann bei Plotin [486] der Geist (*nous*) als die Einheit definiert, welche die Viel heit in sich trägt. In metaphysischer Hinsicht ergibt das die Stellung, welche dem Geiste als der durch die erste Einheit bestimmten Dualität in der Reihenfolge der Emanationen zukommt (vgl. § 20, 2 und 7); wich

tiger aber ist die psychologische Bedeutung dieser Lehre. Denn in ihr zuerst erscheint der Geist als die *synthetische* Funktion, welche aus ihrer höheren Einheit die Vielheit erzeugt. Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus haben die *Neuplatoniker* die Psychologie des Erkennens unter dem Prinzip der *Aktivität* des Bewußtseins durchgeführt. Denn die »höhere Seele« kann hiernach nicht mehr als leidend, sondern ihrem Wesen nach auch in allen ihren Funktionen nur als tätig angesehen werden [487] . All ihre Einsicht (*synesis*) beruht auf der Zusammenfassung (*synthesis*) verschiedener Momente [488] ; selbst da, wo die Erkenntnis sich auf das sinnlich Gegebene bezieht, leidet nur der Körper, während die Seele in dem Bewußtwerden (*synaisthmsis* und *parakolouthêsis*) sich aktiv verhält [489] : und dasselbe gilt von den sinnlichen Gefühlen und Affekten. So wird auf dem sinnlichen Gebiete der Erregungszustand von seinem Innewerden unterschieden: der erstere ist ein Leiden des Leibes (oder auch der niederen Seele); das letztere, schon in der bewußten Wahrnehmung (*antilêpsis*), ist ein Akt der höheren Seele, den Plotin als eine Art von Zurückbiegen (*anakamptein* - Reflexion) des Gedankens beschreibt [490] .

Wenn so das *Bewußtsein* als das tätige Bemerken der eigenen Zustände, Funktionen und Inhaltsbestimmungen des Geistes begriffen wurde - eine Theorie, die (nach Philoponus) besonders auch von dem neuplatonischen Plutarch aufgestellt worden ist -, so ergab sich daraus bei Plotin auch der Begriff des *Selbstbewußtseins* (*parakolouthein heautô*) [491] .

Nach Analogie der aristotelischen Unterscheidung der »tätigen« und der »leidenden«. Vernunft faßte Plotin diesen Begriff des Selbstbewußtseins so, daß der Geist als bewegtes, tätiges Denken (*noêsis*) sich selbst als ein ruhendes, gegenständliches Denken (*noêton*) zum Gegenstande habe: der Geist als Wissen und der Geist als Sein sind dabei identisch.

Der Begriff des Selbstbewußtseins nimmt nun aber

im Sinne der Zeit auch eine ethisch-religiöse Färbung an. Die *synesis* ist zugleich *syneidêsis* ; *Gewissen* , d.h. das Wissen des Menschen nicht nur von seinen eigenen Zuständen und Handlungen, sondern auch von deren sittlichem Werte und von dem Gebote, nach dessen Erfüllung er sich richtet: und gerade in der Lehre der christlichen Kirchenväter entwickelt sich deshalb die Lehre vom Selbstbewußtsein nicht nur als dem Wissen des Menschen von seiner Sünde, sondern auch in ihrer tätigen Bekämpfung als Reue (*metanoia*). Diese Wendung hängt jedoch auch damit zusammen, daß in der christlichen Auffassung jene Aktivität des Bewußtseins weniger unter der Form der theoretischen als unter der der praktischen Funktionen in Betracht gezogen wurde. Die Freiheit des Willens ist hier der Zentralbegriff. Wenn die orientalischen Kirchenväter zum Teil dem Intellektualismus der hel lenistischen Philosophie näher standen oder wenigstens Konzessionen machten, so tritt die Beto nung des Willens in Psychologie und Dogmatik am stärksten bei den occidentalischen, mehr von römi schem Wesen genährten Lehrern der Kirche hervor. Bei ihnen ist die Neigung vorherrschend, den Geist, das immaterielle Prinzip, sofern er Erkenntnis ist, als leidend und durch seinen Gegenstand bestimmt, so fern er aber Wille ist, als aktiv und bestimmend zu betrachten.

5. Die Auffassung des *Geistes als selbsttätigen, schöpferischen Prinzips* ist aber nicht bei der psycho logischen, ethischen und erkenntnistheoretischen Be deutung stehen geblieben, sondern hat sich am Aus gange des Altertums zum beherrschenden Gedanken der religiösen Metaphysik erhoben. Denn diese Auf fassung bot die Möglichkeit, jenen Dualismus, wel cher die Voraussetzung der ganzen religiösen Gedan kenbewegung der Zeit bildete, schließlich zu überwin den, indem der Versuch gemacht wurde, auch die Ma terie aus diesem schöpferischen Geiste abzuleiten. Daher ist das letzte und höchste Problem der alten

Philosophie dies geworden: die *Welt als ein Erzeug nis des Geistes* zu verstehen, auch die Körperwelt mit allen ihren Erscheinungen als wesentlich geistigen Ur sprungs und Inhalts zu begreifen. Die *Vergeistigung des Universums* ist das Schlußergebnis der alten Phi losophie. An dieser Aufgabe haben gleichmäßig das Chri stentum und der Neuplatonismus, Origenes und Plotin gearbeitet. Für beide bleibt zwar, soweit es sich um die Auffassung der Erscheinungswelt und speziell um ethische Fragen handelt, der Dualismus von Geist und Materie vollkräftig bestehen; immer noch gilt das Sinnliche als das Böse und Gottfremde, wovon die Seele sich losmachen muß, um zur Einheit mit dem reinen Geiste zurückzukehren; aber auch dies Dunkle soll aus dem ewigen Lichte erklärt, die Materie soll als eine Schöpfung des Geistes erkannt werden. So ist der letzte Standpunkt der alten Philosophie der *Mo nismus des Geistes.*

In der Lösung dieses gemeinsamen Problems aber gehen die Philosophie des Christentums und der Neu platonismus weit auseinander: denn diese Entwick lung des göttlichen Geistes zur Erscheinungswelt bis hinab in ihre materielle Gestaltung mußte selbstver ständlich durch die Vorstellungen von dem Wesen Gottes und seinem Verhältnis zur Welt bestimmt wer den, und gerade hierin befand sich der Hellenismus unter völlig andern Voraussetzungen als die Lehre der neuen Religion.

§ 20. Gott und Welt.

Die eigentümliche Spannung zwischen metaphysi schen Monismus und ethisch-religiösem Dualismus, welche als Erweiterung des stoischen Problems (vgl. §16) der gesamten alexandrinischen Philosophie ihren Charakter bestimmt, drängt die ganzen Gedanken der Zeit zu dem verdichtetsten und schwersten Probleme, demjenigen des Verhältnisses von Gott und Welt zu

sammen.
1. Schon von der rein theoretischen Seite her war dies Problem durch den Gegensatz der aristotelischen und der stoischen Philosophie nahe gelegt: Jene behauptete ebenso stark die Transzendenz Gottes, d.h. seine völlige Trennung von der Welt, wie diese die Immanenz, d.h. das völlige Aufgehen Gottes in die Welt. Deshalb ist das Problem und die Grundrichtung seiner Lösung bereits in der eklektischen Vermischung [492] peripatetischer und stoischer Kosmologie zu erkennen, als deren Typus die pseudo-aristotelische Schrift »über die Welt« angesehen wird [493]. Mit der aristotelischen Lehre, daß das Wesen Gottes weit über die Natur (als den Inbegriff der bewegten Einzeldinge) und besonders über den Wechsel des irdischen Daseins hinausgesetzt werden müsse, verbindet sich hier das stoische Bestreben, Gottes Kraftwirkung durch das ganze Universum hindurch bis in alles einzelne hinein zu verfolgen. Bei den Stoikern galt die Welt selbst als Gott; Aristoteles sah in ihr ein zweckvoll bewegtes Lebewesen, dessen äußerste Sphäre nur von der Sehnsucht nach der ewig unbewegten reinen Form in den Umschwung versetzt werde, welcher sich dann mit immer geringerer Vollkommenheit den niederen Sphären mitteile: in diesem Buche dagegen, wo sich beide Lehren vereinigen, erscheint der Makrokosmos als das in sich sympathische System der Einzeldinge, worin die Kraft des an sich überweltlichen Gottes unter den verschiedensten Gestalten als das Prinzip des Lebens waltet. Die Vermittlung zwischen Theismus und Pantheismus wird teils durch die Unterscheidung zwischen Wesen und Kraft Gottes, teils durch die Stufenfolge der göttlichen Wirkungen gewonnen, welche vom Fixsternhimmel bis zur Erde herabsteigt. Die Pneumalehre verbindet sich mit dem aristotelischen Gottesbegriffe, indem die Kräfte des Naturlebens als die Wirkungen des reinen Geistes aufgefaßt werden [494].
Durch diese Wendung aber wurde nur die Schwie

rigkeit vermehrt, die schon in der aristotelischen Lehre von der Wirkung der Gottheit auf die Welt steckte: denn mit der reinen Geistigkeit, welche das Wesen Gottes ausmachen sollte, war die Materialisierung seiner Wirkung - und diese sollte eben gerade inder Bewegung der Materie bestehen - schwer zu vereinbaren, und auch Aristoteles hatte das Verhältnis des unbewegt Bewegenden zu dem Bewegten (vgl. § 13, 5) nicht zu voller Klarheit gebracht [495] .

2. Eine weitere Verschärfung erfuhr das Problem mit derjenigen des religiösen Dualismus, welcher, nicht zufrieden, Gott als Geist der Materie, die über sinnliche Sphäre der sinnlichen gegenüberzustellen, vielmehr die Tendenz verfolgte, das göttliche Wesen über alles Erfahrbare und über jeden bestimmten Inhalt hinaus zu potenzieren und damit den *überweltlichen auch zu einem übergeistigen Gott* zu machen. Man findet dies schon bei den *Neupythagoreern* , bei denen sich das Schwanken zwischen den verschiedenen Stadien des Dualismus hinter der zahlen-symbolischen Ausdrucksweise versteckt. Wenn da als Prinzipien die »Eins« und die »unbestimmte Zweiheit« behauptet werden, so bedeutet die letztere freilich immer die Materie als das Unreine, als den Grund des Unvollkommenen und des Bösen; die Eins aber wird bald als die reine Form, als Geist, bald aber auch als die über alle Vernunft hinausliegende »Ursache der Ursachen« behandelt, als das Urwesen, welches den Gegensatz jener abgeleiteten Eins und der Zweiheit, des Geistes und der Materie, erst aus sich habe hervorgehen lassen: in diesem Falle erscheint die zweite Eins, das erstgeborene Eine (*prôtogonon hen*),als das vollkommene Abbild, aber doch eben nur als Abbild der höchsten Eins [496] .

Dies Bestreben führte nun dazu, indem der Geist erst zu einem Erzeugnis, wenn auch dem ersten und vollkommensten, der Gottheit gemacht wurde, den Begriffderletzterenselbstzuvollständiger Qualitätslosigkeitzusteigern. Das zeigt sich schon bei Philon, der den Gegensatz

zwischen allem Endlichen und Gott so scharf hervor hob, daß er diesen ausdrücklich [497] als eigenschafts los (*apoios*) bezeichnet: denn da Gott über alles erha ben sei, so könne von ihm immer nur gesagt werden, daß er alle menschlicher Einsicht bekannten endlichen Prädikate nicht habe: ihn nennt kein Name. Diese (später so genannte) »negative Theologie« finden wir auch bei den in ihren Begriffen von Philon beeinfluß ten Apologeten des Christentums, besonders bei Ju stin [498] , und ebenso zum Teil bei den Gnostikern. Dieselbe begegnet uns aber, in womöglich noch ge steigerter Form, auch im Neuplatonismus. Wie schon in den hermetischen Schriften [499] Gott als unendlich und unbegreiflich, als namenlos, als der über alles Sein erhabene Grund des Seins und der Vernunft, der diese erst erzeugt, betrachtet worden war, so ist auch für Plotin die Gottheit das absolut transzendente Ur wesen, als vollkommene Einheit noch erhaben über den Geist, der als das Prinzip, welches die Vielheit bereits in der Einheit enthält (§ 19, 4), aus Gott erst hervorgegangen sein kann. Dies Eine, *to hen* , geht
allem Denken und Sein vorher, es ist unendlich, ge staltlos, und »jenseits« (*epekeina*) der geistigen eben so wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewußt sein und ohne Tätigkeit [500] .
Hatte endlich Plotin dann doch dies unaussagbare Erste (*to prôton*) noch als das Eine, welches allen Denkens und allen Seins Ursache sei, und als das Gute, als den absoluten Zweck alles Geschehens be zeichnet, so genügte den Späteren auch dies noch nicht: Jamblichos setzte über das plotinische *hen* noch wieder ein höheres, völlig unaussprechliches Eins (*pantê arrhêtos archê*) [501] , und Proklos folgte ihm darin nach.
In diesem Zusammenhange erfuhr nun der Begriff des *Unendlichen* eine völlige und höchst bedeutsame Umwertung [502] . Dem auf Maß und Bestimmtheit ge richteten Geiste der Griechen hatte das Unendliche ur sprünglich als das Unfertige, Unvollkommene gegol

ten, und nur ungern hatte sich [503] die Metaphysik mit Berücksichtigung der Unendlichkeit von Raum und Zeit dazu verstanden, dem Unendlichen eine zweite sekundäre Art von Wirklichkeit zuzuschreiben (Py thagoreer, Atomisten, Platon). Jetzt aber war Unend lichkeit [504] das einzige Prädikat geworden, das, den endlichen Dingen der Welt gegenüber, der höchsten Realität oder der Gottheit zugeschrieben werden durfte: auch die »negative« Theologie konnte diesen Ausdruck gestatten; unendlich mußte die göttliche Ur kraft heißen, welche in der stoisch -neupythagoreischen Naturphilosophie als das die Welt mit seinen Wirkungen durchwaltende Wesen be trachtet wurde - unendlich das »Eine«, aus dem der Neuplatonismus die Fülle der Weltgestalten aus- und überquellen ließ - unendlich, weil aller Beschränkung frei, der schöpferische Gotteswille, der nach christli cher Lehre die Welt aus dem Nichts hervorgerufen - unendlich auch diese höchste Persönlichkeit selbst im Gegensatz zu den endlichen Personen. So ist der Be griff der Unendlichkeit durch diese Schlußentwick lung der alten Philosophie ein integrierendes Merkmal der höchsten metaphysischen Realität geworden: er gebührt nicht nur dem Weltall in seiner räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, sondern auch dem inner sten Wesen der Dinge und vor allem der Gottheit. Ins besondere die letztere Verschmelzung ist so fest und sicher geworden, daß es dem heutigen Bewußtsein, in der Vorstellung wie im Gefühl, völlig selbstverständ lich gilt, das höchste Wesen als das »unendliche« allen endlichen Dingen und Verhältnissen gegenüber aufzufassen.

3. Den dialektischen Verflüchtigungen gegenüber, welche der Begriff der unendlichen Gottheit nament lich bei den späteren Neuplatonikern zu erleiden drohte, hat nun die *kirchliche Entwicklung des christlichen Denkens* ihre eindrucksvolle Energie darin bewahrt, daß sie an dem *Begriff Gottes als gei stiger Persönlichkeit* festhielt. Sie tat dies nicht aus

philosophischer Ueberlegung und Begründung, son
dern vermöge des unmittelbaren Anschlusses an die
lebendige Ueberzeugung der Gemeinde, und eben
darin bestand ihre psychologische, ihre weltgeschicht
liche Kraft. Diesen Glauben atmet das Neue Testa
ment, diesen verteidigen bei aller Verschiedenheit
ihrer sonstigen Richtungen und Ansichten sämtliche
Vertreter der Patristik, und gerade durch ihn grenzt
sich überall die christliche Lehre gegen die hellenisti
schen Lösungen des religiös-philosophischen Haupt
problems ab.
Der Hellenismus sieht in der Persönlichkeit, auch
wo sie rein geistig gefaßt wird, eine Beschränkung
und Verendlichung, welche er von dem höchsten
Wesen ferngehalten und nur für die besonderen Göt
ter, wie für die Menschen, zugelassen sehen will: das
Christentum verlangt als lebendige Religion ein *per
sönliches Verhältnis des Menschen zu dem als höch
ste Persönlichkeit gefaßten Weltgrunde* , und es prägt
dies in dem Gedanken der *Gottessohnschaft* des Men
schen aus.
Wenn daher der Begriff der Persönlichkeit als der
geistigen Innerlichkeit das wesentlich neue Resultat darstellt, zu
welchem sich in dem griechischen und
dem hellenistischen Denken die theoretischen und die
ethischen Motive verschlangen, so hat diese Erbschaft
der Antike das Christentum angetreten, während der
Neuplatonismus in die alte Vorstellung zurückbog,
die in der Persönlichkeit nur ein vorübergehendes Er
zeugnis eines *unpersönlichen Gesamtlebens* sah. Das
ist das Wesentliche der christlichen Weltanschauung,
daß sie als den Kern der Wirklichkeit die Person und
das Verhältnis der Personen zueinander betrachtet.
4. Trotz dieser bedeutsamen Verschiedenheit bleibt
nun aber für alle Richtungen der alexandrinischen
Philosophie das gleiche Problem, die so der Sinnen
welt entrückte Gottheit doch dazu wieder in diejeni
gen Beziehungen zu setzen, welche das religiöse Be
dürfnis verlangte: denn je tiefer der Gegensatz zwi

schen Gott und Welt gefühlt wurde, um so brennender wurde die Sehnsucht, ihn zu überwinden - ihn zu überwinden durch eine *Erkenntnis* , welche auch die Welt aus Gott begreifen, und durch ein *Leben* , wel ches aus der Welt zu Gott zurückkehren wollte. Daher ist der Dualismus von Gott und Welt, wie der von Geist und Materie nur der gefühlsmäßige Ausgangspunkt und die Voraussetzung der alexandri nischen Philosophie: ihr Ziel aber ist überall, theore tisch wie praktisch, seine Besiegung. Eben darin be steht das Eigentümliche dieser Zeit, daß sie die tiefe Kluft, die sie in ihrem Gefühle vorfindet, im Wissen und Wollen zu schließen bemüht ist.

Freilich erzeugte diese Zeit auch solche Weltan schauungen, in welchen der *Dualismus* sich so über mächtig geltend machte, daß er zu unverrückbaren Grundlinien fixiert wurde. Dahin gehören zunächst die Platoniker wie Plutarch, die nicht nur die Materie als ursprüngliches Prinzip neben der Gottheit behan delten, weil die letztere in keiner Weise der Grund des Bösen sein könne, sondern auch in der Gestaltung dieser indifferenten Materie zur Welt neben Gott als drittes Prinzip die »böse Weltseele« in Anspruch nah men. Ganz besonders aber kommt hier ein Teil der *gnostischen* Systeme in Betracht.

Dieser erste, phantastische Versuch einer christli chen Theologie war durchweg von den Gedanken der Sünde und der Erlösung beherrscht, und der Grund charakter des Gnostizismus besteht darin, daß von hier aus die Begriffe der griechischen Philosophie mit den Mythen orientalischer Religionen in Beziehung gesetzt wurden. So erscheint denn bei Valentin neben der in die Fülle (*to plêrôma*) geistiger Gestalten er gossenen Gottheit (*propatôr*) die von Ewigkeit her gleich ursprüngliche Leere (*to kenôma*), neben der Form der Stoff, neben dem Guten das Böse: und wenn auch aus der Selbstentwicklung der Gottheit (vgl. unten 6) schon eine ganze Geisteswelt in jener »Fülle« gestaltet ist, so gilt doch die körperliche Welt

erst als das Werk eines gefallenen Aeonen (vgl. § 20, 6 und 21, 4), der dem Stoffe seine Innerlichkeit ein bildet. Ebenso stellte *Saturninus* dem Lichtreiche Gottes die Materie als das Herrschaftsgebiet des Sata nas gegenüber und betrachtete die irdische Welt als einen streitigen Grenzraum, um dessen Besitz die guten und die bösen Geister durch ihre Einwirkung auf den Menschen ringen; und ähnlich war auch die Mythologie des *Bardesanes* angelegt, welche dem »Vater des Lebens« eine weibliche Gottheit als emp fangende Potenz bei der Weltbildung zur Seite gab. Die schärfste Zuspitzung aber erreichte der Dualis mus in einer Mischreligion, die unter dem Einflusse der gnostischen Systeme mit Rückgang auf die altper sische Mythologie im dritten Jahrhundert entstand, dem *Manichäismus* [505] . Die beiden Reiche des Guten und des Bösen, des Lichts und der Finsternis, des Friedens und des Streites stehen sich hier gleich ewig wie ihre Fürsten, Gott und der Satan, gegenüber: auch hier wird die Weltbildung als eine durch Grenzverlet zung hervorgerufene Mischung aus guten und bösen Elementen aufgefaßt, im Menschen der Kampf einer guten, dem Lichtreich angehörigen und einer bösen, der Finsternis entstammenden Seele angenommen und eine Erlösung erwartet, die beide Gebiete wieder völ lig trennen soll. So kommt es in dieser Entwicklung immer deutli cher zu Tage, daß der Dualismus dieser Zeit wesent lich auf ethisch-religiösen Motiven beruhte. Indem man die Wertbeurteilung, welche Menschen, Dinge und Verhältnisse als gut oder böse charakterisiert, zum Gesichtspunkt der theoretischen Erklärung macht, gelangt man dazu, den Ursprung des so geteil ten Universums auf zwei verschiedene Ursachen zu rückzufahren, von denen zwar im Sinne der Beurtei lung nur die eine, die des Guten, als positiv gelten und den Namen der Gottheit haben soll, in theoreti scher Hinsicht aber auch die andere völlig den An spruch auf metaphysische Ursprünglichkeit und Ewig keit (*ousia*) behauptet. Schon aus diesen Beziehungen

aber läßt sich absehen, daß, sobald das metaphysische Verhältnis dem ethischen vollständig angepaßt wurde, dies von selbst zu einer Aufhebung des Dualismus führen mußte.

5. In der Tat erzeugte der Dualismus aus seinen ei genen Motiven heraus eine Vorstellungsreihe, durch die er selbst seine Ueberwindung vorbereitete. Je schroffer nämlich der Gegensatz zwischen dem geisti gen Gott und der materiellen Welt, je größer der Ab stand zwischen dem Menschen und dem Gegenstande seiner religiösen Sehnsucht gedacht wurde, um so mehr machte sich das Bedürfnis geltend, das so ge trennte durch *Zwischenglieder* wieder zu vermitteln. Theoretisch bestand deren Bedeutung darin, die Ein wirkung der Gottheit auf die ihm fremde, seiner un würdige Materie begreiflich und unbedenklich zu ma chen, praktisch hatten sie den Sinn, zwischen Mensch und Gott als die *Mittler* zu dienen, welche den Men schen aus seiner sinnlichen Niedrigkeit durch ihre Hilfe zu dem Höchsten emporleiten könnten. Beide Interessen aber wiesen gleichmäßig auf die Methode hin, womit schon die älteren Akademiker und nach ihnen die Stoiker den Glauben an die niederen Götter in ihre Naturreligion hineinzuarbeiten gewußt hatten. Im großen Stil ist die Durchführung dieser Vermitt lungstheorie zuerst von Philon versucht worden, der ihr dadurch die bestimmte Richtung gab, daß er sie einerseits zu der neupythagoreischen Ideenlehre, an derseits zu der Engellehre seiner Religion in nahe Be ziehungen brachte. Die vermittelnden Mächte, bei deren Betrachtung Philon noch mehr die theoretische Bedeutung und die Erklärung des Einflusses von Gott auf die Welt im Auge hatte, bezeichnet er je nach dem Wechsel der Untersuchung bald als die Ideen bald als die wirkenden Kräfte bald als die Engel Gottes; aber stets ist damit der Gedanke verbunden, daß diese Zwi schenglieder ebenso an Gott wie an der Welt teil haben, daß sie zu Gott gehören und doch von ihm verschieden sind. So gelten die Ideen einerseits

(neupythagoreisch) als Gottes Gedanken und als Inhalt seiner Weisheit, anderseits aber auch wieder (altplatonisch) als eine von Gott geschaffene intelligible Welt von Urbildern. Diese Urbilder jedoch sollen zugleich die wirkenden Kräfte sein, welche die ungeordneten Stoffe nach ihrem zweckvollen Inhalt gestalten: sie erscheinen indeß dabei als selbständige Potenzen, denen Weltbildung und Welterhaltung zufallen, so daß jede unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Welt vermieden wird; bald aber werden diese Kräfte doch wieder als ein am göttlichen Wesen Haftendes und es selber Darstellendes behandelt. Die Engel endlich, die mit jenen Ideen und Kräften gleichgesetzt werden, sind zwar eigene mythische Gestalten und werden als die Diener, die Gesandten, die Boten Gottes bezeichnet; aber auf der anderen Seite stellen sie doch die verschiedenen Seiten und Eigenschaften des göttlichen Wesens selbst dar, das freilich als Ganzes in seiner Tiefe unerkennbar und unaussagbar ist, gerade in ihnen jedoch sich offenbart. Diese durch den Grundgedanken des Systems selbst bedingte Doppelnatur bringt es mit sich, daß die ideellen Engelkräfte die Bedeutung allgemeiner Begriffsinhalte haben und dabei doch mit allen Merkmalen der Persönlichkeit ausgerüstet sind: und gerade diese eigentümliche Verquickung von wissenschaftlicher und mythischer Auffassung, dies unbestimmte Dämmerlicht, worin die ganze Lehre verharrt, ist das Wesentliche und weltgeschichtlich Bedeutsame daran.

Dasselbe gilt von der letzten Folgerung, mit der Philon diesen Gedankengang abschloß. Die Fülle der Ideen, Kräfte und Engel war selbst wieder eine ganze Welt, worin Vielheit und Bewegung herrschte: zwischen ihr und der Einen, unbewegten, veränderungslosen Gottheit bedurfte es noch eines höheren Zwischengliedes. Wie die Idee zu den einzelnen Erscheinungen, so muß sich zu den Ideen deren höchste (*to gennikôtaton*), die »Idee der Ideen«, - wie die Kraft zu ihren sinnlichen Wirkungen, so muß sich zu den

Kräften die vernünftige Weltkraft überhaupt verhal
ten: die Engelwelt muß in einem Erzengel ihren ein
heitlichen Abschluß finden. Diesen Inbegriff der gött
lichen Weltwirksamkeit bezeichnet Philon mit dem
stoischen Begriffe des Logos. Auch dieser aber er
scheint deshalb bei ihm in schwankender, wechseln
der Bedeutung: der Logos ist einerseits die in sich ru
hende göttliche Weisheit (*sophia* oder *logos endia
thetos* , vgl. S. 165 Anm. 2) und die zeugende Ver
nunftkraft des Höchsten, er ist aber anderseits auch
die aus der Gottheit heraustretende Vernunft (*logos
prophorikos*), das selbständige Abbild, der erstgebo
rene Sohn, weder unentstanden wie Gott noch entstan
den wie die Geister und die Menschen, er ist der *zwei
te Gott* [506] . Durch ihn hat Gott die Welt gebildet, und
er ist umgekehrt auch der Hohepriester, der durch seine Fürbitte die
Beziehungen zwischen dem Men
schen und der Gottheit herstellt und erhält; er ist er
kennbar, während Gott selbst über alle Bestimmung
hinausgehoben und unerkennbar bleibt: er ist Gott,
sofern dieser das Lebensprinzip der Welt bildet.
So legen sich Transzendenz und Immanenz Gottes
als gesonderte Potenzen auseinander, um doch vereint
zu bleiben; der Logos als der innerweltliche Gott ist
»die Wohnstätte« des außerweltlichen Gottes. Je
schwieriger dies Verhältnis sich begrifflich gestaltet,
um so reicher sind die bildlichen Ausdrucksweisen, in
denen es von Philon dargestellt wird [507] .
6. Mit dieser Logoslehre war nun der entscheidende
Schritt getan, um die Kluft zwischen Gott und der
Sinnenwelt durch eine bestimmte Stufenfolge von Ge
stalten auszufüllen, die mit allmählichen Uebergängen
von der Einheit zur Vielheit, von der Unveränderlich
keit zur Veränderlichkeit, vom Immateriellen zum
Materiellen, vom Geistigen zum Sinnlichen, vom
Vollkommenen zum Unvollkommenen, vom Guten
zum Bösen herabstieg, und wenn diese Rangordnung
zugleich als ein System von Ursachen und Wirkun
gen, die selbst wieder Ursachen, aufgefaßt wurde, so

ergab sich daraus eine neue Darstellung des *kosmogo nischen Prozesses* , durch den vermöge aller dieser Zwischenglieder die Sinnenwelt aus dem göttlichen Wesen abgeleitet wurde: zugleich aber lag dann der Gedanke habe, die Etappen dieses Hervorganges auch rückläufig als die Stufen der Wiedervereinigung des in die Sinnenwelt verstrickten Menschen mit Gott zu betrachten. In so weit angelegten Zusammenhängen bahnt sich theoretisch und praktisch die Ueberwin dung des Dualismus an.

Damit wurde das Problem wieder aufgenommen, welches *Platon* in seiner letzten pythagoreisierenden Periode und die ältesten Akademiker im Auge gehabt hatten, wenn sie mit Hilfe der Zahlentheorie den Her vorgang der Ideen und der Dinge aus der göttlichen Einheit zu begreifen suchten (vgl. oben § 11, 5). Aber schon damals hatte sich gezeigt, daß dies Schema einer Entwicklung der Vielheit aus der Eins hinsicht lich seiner Beziehung zu den Wertprädikaten zwei entgegengesetzte Deutungen zuließ. Die platonische, von *Xenokrates* vertretene Auffassung ging dahin, daß die Eins das Gute und Vollkommene, das aus ihr Abgeleitete aber das Unvollkommene und schließlich das Schlechte sein müsse: ihr trat in *Speusippos* die Ansicht entgegen, daß das Gute nur das Endprodukt, nicht der Ausgangspunkt der Entwicklung, letzterer dagegen in dem Unbestimmten, Unfertigen zu suchen sei [508] . Man pflegt die so unterschiedenen Lehren als Emanationssystem und Evolutionssystem zu unter scheiden. Der erstere Name entstammt daher, daß in diesem System, welches in der religiösen Philosophie des Alexandrinismus entschieden vorwaltete, die Son dergestaltungen des weltzeugenden Logos vielfach mit dem stoischen Terminus als »Ausflüsse« (*aporrhoiai*) des göttlichen Wesens bezeichnet wur den.

Doch fehlt es in der alexandrinischen Philosophie auch nicht an evolutionistischen Versuchen; insbeson dere lagen sie dem *Gnostizismus* nahe; denn dieser

mußte bei seiner scharfen Spannung des Dualismus von Geist und Materie den monistischen Ausweg mehr in einem *indifferenten Urgrunde* zu suchen geneigt sein, der sich in die Gegensätze auseinander gelegt habe. Wo daher die Gnostiker - und das ist gerade bei den bedeutenderen der Fall - über den Dualismus hinausstreben, da entwerfen sie nicht nur einen kosmogonischen, sondern einen *theogonischen Prozeß* , durch den die Gottheit sich aus dunklem Urwesen durch den Gegensatz zur vollen Offenbarung entfaltet habe. So heißt bei *Basileides* der namenlose Urgrund der (noch) nicht seiende Gott (*ho ouk ôn theos*): dieser, hören wir, habe den Weltsamen (*panspermia*) erzeugt, in welchem ungeordnet neben den materiellen Kräften (*amorphia*) die geistigen (*yhiotêtes*) lagen: die Gestaltung und Ordnung aber dieses Kräftechaos vollzieht sich durch die Sehnsucht nach der Gottheit. Dabei scheiden sich die verschiedenen »Sohnschaften«, die geistige Welt (*hyperkosmia*) von der materiellen Welt (*kosmos*) und im zeitlichen Verlaufe des Geschehens schließlich alle Sphären der so entwickelten Gottheit; jede gelangt an den ihr bestimmten Ort, die Unruhe des Strebens hört auf, und der Friede der Verklärung ruht über dem All.

In eigentümlicher Mischung erscheinen evolutionistische und emanatistische Motive in der Lehre *Valentins* . Hier wird nämlich die geistige Welt (*plêrôma*) oder das System der »Aeonen«, der ewigen Wesenheiten, zum ersten Teil als Entfaltung der dunklen Urtiefe (*bythos*) zur Selbstoffenbarung, zum andern Teil dann aber als absteigende Erzeugung unvollkommnerer Gestalten entwickelt. Das mythische Schema ist dabei die orientalische Paarung männlicher und weiblicher Gottheiten. In der obersten »Syzygie« tritt neben den Urgrund das »Schweigen« (*sigê*), das auch Denken (*ennoia*) genannt wird. Aus dieser Verbindung des Urseins mit der Fähigkeit des Bewußtwerdens geht als das Erstgeborene der Geist (hier *nous* genannt) hervor, der in der zweiten Syzygie

die »Wahrheit«, d.h. die intelligible Welt, das Reich der Ideen zu seinem Gegenstande hat. So sich selbst zur vollen Offenbarung geworden, gestaltet die Gott heit sich in der dritten Syzygie zu »Vernunft« (*logos*) und »Leben« (*zôê*) und wird zum Prinzip der äußeren Offenbarung in der vierten Syzygie als »Idealmensch« (*anthrôpos*) und »Lebensgemeinschaft« (*ekklêsia*). Hat nun damit schon der absteigende Prozeß begon nen, so setzt er sich weiterhin derart fort, daß aus der dritten und der vierten Syzygie noch weitere Aeonen hervorgehen, die mit jener heiligen Achtzahl erst das ganze Pleroma bilden, die aber immer ferner von dem Urgrunde stehen: erst der letzte dieser Aeonen, die »Weisheit« (*sophia*), ist es, der durch sündige Sehn sucht nach dem Urgrunde den Anlaß dazu gibt, daß diese Sehnsucht von ihm abgelöst und in die stoffli che Leere, das *kenôma* geworfen wird, um dort zur Bildung der irdischen Welt zu führen.

Sieht man auf die philosophischen Gedanken, die sich hinter dieser vieldeutigsten Mythenkonstruktion verbergen, so ist es leicht verständlich, daß die Schule der Valentinianer in mannigfache Ansichten auseinan der ging. Denn in keinem anderen Systeme jener Zeit sind so sehr dualistische und monistische Motive bei der Art, der evolutionistischen wie der emanatisti schen, mit einander gemischt wie hier.

7. In begrifflicher Abklärung und mit Ablösung des mythischen Apparates erscheinen die gleichen Motive in der Lehre *Plotins* , so Jedoch, daß in der Durchfüh rung des Ganzen das Prinzip der *Emanation* die bei den andern fast ganz verdrängt.

Die Synthese von Transzendenz und Immanenz wird auch von Plotin in der Richtung gesucht, daß das Wesen Gottes als das absolut Einheitliche und Unveränderliche bewahrt bleibt, während Vielheit und Veränderlichkeit nur seinen Wirkungen [509] zu kommen. Von dem über alle endlichen Bestimmungen und Gegensätze erhabenen »Ersten« kann im strengen Sinne gar nichts ausgesagt werden (vgl. oben 2); nur

uneigentlich, in seiner Beziehung zur Welt kann es als das unendlich Eine, als das Gute und als höchste Kraft (*prôtê dynamis*) bezeichnet werden, und die Wirkungen dieser Kraft, welche das Weltall ausma chen, sind nicht als Abzweigungen und Teilungen sei ner Substanz, nicht somit als eigentliche « Aus flüsse«, sondern vielmehr als *überquellende* , die Sub stanz selbst in keiner Weise verändernde, doch aber aus der Notwendigkeit ihres Wesens sich ergebende Nebenerfolge zu betrachten.

Als bildliche und doch auch die Auffassung dieses Verhältnisses bestimmende Darstellung wendet Plotin das Gleichnis des Lichtes an, welches, ohne damit an seinem Wesen einzubüßen oder selbst in Bewegung zu treten, in die Finsternis strahlt und damit um sich eine Atmosphäre der Helligkeit derart erzeugt, daß sie von dem Quellpunkte aus immer mehr an Intensität abnimmt und schließlich sich von selbst in die Fin sternis verliert [510] . So sollen auch die Wirkungen des Einen und Guten, je mehr sie durch die einzelnen Sphären hindurch sich davon entfernen, immer un vollkommener werden und am Ende in das finstere, böse Gegenteil umschlagen, - die Materie.

Die erste Sphäre dieser göttlichen Wirksamkeit ist nach Plotin der *Geist* (*nous*), mit dem sich die erha bene Einheit in die Zweiheit von Denken und Sein d.h. in diejenige des Bewußtseins und seiner Gegen stände auseinanderlegt. In ihm ist das Wesen der Gottheit als Einheitlichkeit der Denkfunktion (*noêsis*) erhalten: denn dies mit dem Sein identische Denken wird (wie im aristotelischen Gottesbegriff) nicht als eine anhebende oder aufhörende, an den Gegenstän den etwa wechselnde Tätigkeit, sondern als die immer gleiche, ewige Anschauung des eigenen wesensglei chen Inhaltes betrachtet. Aber dieser Inhalt, die Ideen welt, welche den Erscheinungen gegenüber das ewige Sein (*ousia* in platonischem Sinn) bedeutet, ist als in telligible Welt (*kosmos noêtos*) zugleich das Prinzip der Vielheit. Denn die Ideen sind nicht bloß Gedan

ken und Urbilder, sondern zugleich die bewegenden Kräfte (*noi* = *dynameis*) der niederen Wirklichkeit. Die Grundbegriffe (Kategorien) dieser intelligiblen Welt sind daher, weil in ihr Einheit und Mannigfaltigkeit als die Prinzipien des Beharrens und des Geschehens vereinigt und doch wieder getrennt sind, die fünf [511] : das Seiende (*to on*), die Ruhe (*stasis*), das Geschehen (*kinêsis*), die Identität (*tautotês*) und die Verschiedenheit (*heterotês*). Der Geist also als inhaltlich bestimmte, die Vielheit in sich tragende Funktionist die Gestalt, durch welche die Gottheit alle empirische Wirklichkeit aus sich hervorgehen läßt: Gott als erzeugendes Prinzip, als Weltgrund ist Geist.

Aber der Geist bedarf nun einer ähnlichen Ausstrahlung, um aus sich die Welt zu erzeugen; sein nächstes Produkt ist die Seele, und diese wiederum betätigt sich dadurch, daß sie die Materie zur Körperlichkeit gestaltet. Die eigentümliche Stellung der »Seele« besteht also darin, daß sie den Inhalt des Geistes, die Ideenwelt, anschauend empfängt und nach diesem Urbilde (*eikôn*) das Sinnliche bildet. Dem schöpferischen Geiste gegenüber ist sie das empfangende, der Materie gegenüber das wirkende Prinzip. Und diese Dualität der Beziehungen auf das Höhere und das Niedere wird hier so stark betont, daß (eben so wie der »Geist« in Denken und Sein auseinander ging), die »Seele« sich für Plotin geradezu verdoppelt: in die selige Anschauung der Ideen versunken, ist sie die höhere, eigentliche Seele, die *psychê* im engeren Sinne des Worts; als gestaltende Kraft ist sie die niedere Seele, *physis* (gleich dem *logos spermatikos* der Stoiker).

Alle diese Bestimmungen treffen einerseits die allgemeine Seele (Weltseele - PLATON), anderseits aber auch die einzelnen Seelen, die als ihre Sondergestaltungen von ihr ausgegangen sind, namentlich also auch die menschlichen Seelen. Von der reinen idealen Weltseele wird die *physis* , die gestaltende Naturkraft unterschieden: aus jener emanieren die Götter, aus

dieser die Dämonen. Unter der erkennenden Seele des Menschen, die sich zu dem heimatlichen Geiste zu rückschwingt, steht die Lebenskraft, welche den Leib bildet. So erscheint die Scheidung in den Merkmalen des Seelenbegriffs, die sich sachlich aus dem Dualis mus entwickelte (vgl. § 19, 3), hier formell durch den Zusammenhang des metaphysischen Systems gefor dert.

Dabei wird die Wirkung der « Seele« auf die Ma terie zwar selbstverständlich als zweckmäßig aufge faßt, weil sie ja zuletzt auf den Geist und die Vernunft (*logos*) zurückgeht, aber doch, da sie Sache der niede ren Seele ist, als absichtsloses, unbewußtes, naturnot wendiges Walten angesehen. Wie die äußeren Strah lenschichten des Lichts in die Finsternis dringen, so gehört es zum Wesen der Seele, mit ihrem Glanz, der aus dem Geist und aus dem Einen stammt, die Mate rie zu durchleuchten.

Die Materie aber - und das ist einer der wesent lichsten Punkte in Plotins Metaphysik - darf nicht etwa als eine für sich neben dem Einen bestehende körperliche Masse angesehen werden, sie ist vielmehr selbst Körperlos, immateriell [512] . Zwar werden aus ihr die Körper gebildet, aber sie selbst ist kein Kör per, und da sie so weder geistiger doch körperlicher Natur ist, so kann sie durch keine Eigenschaften be stimmt werden (*apoios*). Aber diese erkenntnistheore tische Unbestimmbarkeit gilt nun bei Plotin zugleich als metaphysische Unbestimmtheit. Die Materie ist ihm die absolute Negativität, die reine Privation (*sterêsis*), die völlige Abwesenheit des Seins, das ab solute *Nichtsein* : sie verhält sich zu dem Einen wie die Finsternis zu m Lichte, wie die Leere zur Fülle. Diese *hylê* der Neuplatoniker ist nicht die aristoteli sche oder die stoische, sondern wieder die platoni sche: es ist der *leere, finstere Raum* [513] . So weit reicht in dem antiken Denken die Wirkung der eleati schen Gleichsetzung des leeren Raums mit dem Nichtsein und der demokritisch-platonischen Weiter

bildung dieser Lehre: auch im Neuplatonismus gilt der Raum als die Voraussetzung für die Vervielfälti gung, welche die Ideen in der sinnlichen Erschei nungswelt finden, das *principium individuationis* . Deshalb ist auch bei Plotin die niedere, für die Aus strahlung auf die Materie bestimmte Seele, die *physis* , das Prinzip der Teilbarkeit [514] , während die höhere Seele die dem Geist verwandte Ungeteiltheit und in nere Einheitlichkeit des Bewußtseins besitzt.

In der reinen Negativität begründet es sich nun aber, daß diese eigenschaftslose Materie auch durch ein Wertprädikat bestimmt werden kann: sie ist das *Böse* . Als der absolute Mangel (*peria pantelês*), als die Negation des Einen und des Seins, ist sie auch die Negation des Guten: *apousia agathou* . Indem aber der Begriff des Bösen so eingeführt wird, erhält er auch seine besondere Formung: das Böse ist nicht selbst etwas positiv Vorhandenes, sondern es ist der Mangel, es ist das Fehlen des Guten, das *Nichtsein* . Diese Begriffsbildung gab für Plotin ein willkomme nes Argument für die *Theodicee* : wenn das Böse nicht *ist* , so braucht es nicht gerechtfertigt zu werden, und so folgt aus den bloßen begrifflichen Bestimmungen, daß alles, was ist, gut ist.

Darum ist nun für Plotin die Sinnenwelt nicht an sich böse, so wenig wie sie an sich gut ist; sondern weil in ihr das Licht in die Finsternis, das Eine in die Materie übergeht, weil sie somit eine Mischung von Sein und Nichtsein darstellt (der platonische Begriff der *genesis* wird hier von neuem mächtig), so ist sie gut, sofern sie an Gott oder dem Guten teil hat, d.h. *sofern sie ist* , und so ist sie *böse* , sofern sie an der Materie oder dem Bösen teil hat, d.h. *sofern sie nicht ist* . Das wahre, eigentliche Böse (*prôton kakon*) ist die Materie, die Negation: die Körperwelt darf nur böse genannt werden, weil sie daraus gestaltet ist, sie ist das sekundäre Böse (*deuteron kakon*); und den Seelen gebührt das Prädikat böse nur, wenn sie sich der Materie hingeben. Freilich gehört das Eingehen in

die Materie zu den wesentlichsten Merkmalen der Seele selbst; diese bildet eben diejenige Sphäre, durch welche die Ausstrahlung der Gottheit in die Materie übergeht und das Teilnehmen am Bösen ist deshalb für sie eine Naturnotwendigkeit, die als Fortsetzung ihres eigenen Hervorgehens aus dem Geiste zu fassen ist [515].

Durch diese Unterscheidung der Sinnenwelt von der Materie vermochte Plotin auch dem Positiven in den Erscheinungen gerecht zu werden [516]. Denn da die Urkraft durch Geist und Seele hindurch auf die Materie wirkt, so ist hiernach alles, was in der Sinnenwelt wahrhaft *ist*, offenbar selbst Seele und Geist. Hierin wurzelt die Spiritualisierung der Körperwelt, die Vergeistigung des Universums, welche das Charakteristische von Plotins Naturauflassung bildet. Das Materielle ist nur die äußere Hülle, hinter der als das wahrhaft Wirkende Seelen und Geister stecken. Der Körper ist das Abbild oder der Schatten der Idee, die in ihm sich der Materie eingebildet hat; sein wahres Wesen ist dies Geistige, welches in dem Sinnenbilde erscheint.

In solchem Durchleuchten aber der idealen Wesenhaftigkeit durch ihre sinnliche Erscheinung besteht die *Schönheit*: vermöge dieses Einstrahlens des geistigen Lichts in die Materie ist die ganze Sinnenwelt und ist in ihr das einzelne, seinem Urbild nachgestaltete Ding schön. Hier begegnet uns in Plotins Abhandlung über die Schönheit (Ennead. I, 6) dieser Begriff zum erstenmal unter den Grundbegriffen der Weltanschauung: es ist der erste Versuch einer metaphysischen Aesthetik. Bis hierher trat das Schöne immer nur in Homonymie mit dem Guten und Vollkommenen auf, und die leisen Anfänge einer Ablösung und Verselbständigung des Begriffs, welche Platons Symposion enthielt, sind eben erst von Plotin wieder aufgenommen worden: denn auch die Theorie der Kunst, auf die sich später die ästhetische Wissenschaft beschränkte, hat, wie es am deutlichsten in dem Bruchstück der ari

stotelischen Poetik hervortritt, das Schöne wesentlich nach seinen ethischen Wirkungen betrachtet (vgl. §13, 14). Es hat des ganzen Ablaufs der antiken Le bensbewegung und jener Verinnerlichung, welche sie in der religiösen Periode erfuhr, bedurft, um das wis senschaftliche Bewußtsein von diesem feinsten und höchsten Gehalte des Griechentums herbeizuführen, und der Begriff, worin dies geschieht, ist deshalb cha rakteristisch für die Entwicklung, aus der er hervor bricht: die Schönheit, welche die Griechen geschaffen und genossen hatten, - sie wird nun erkannt als das sieghafte Walten des Geistes in der Veräußerlichung seiner sinnlichen Erscheinungen. Auch dieser Begriff ist ein Triumph des Geistes, der in der Entfaltung sei ner Tätigkeiten zuletzt sein eigenes Wesen erfaßt und als Weltprinzip begriffen hat. Hinsichtlich der Erscheinungswelt steht also Plotin
auf dem Standpunkte, den man als Andeutung der Natur in Seelenleben bezeichnen muß, und so erweist sich, daß in Betreff dieser Gegensätze das antike Den ken seinen Lauf von einem Extrem zum andern be schrieben hat: die älteste Wissenschaft kannte die Seele nur als eins neben den vielen andern Naturpro dukten, - dem Neuplatonismus gilt die ganze Natur nur so weit als wirklich, als sie Seele ist.
Indem aber dies idealistische Prinzip auf die Erklä rung der einzelnen Dinge und Vorgänge in der Sin nenwelt angewendet wird, hört alle Nüchternheit und Klarheit der Naturforschung auf. An die Stelle gesetz mäßiger Kausalzusammenhänge tritt das geheimnis volle, traumhaft unbewußte Weben der Weltseele, das Walten der Götter und Dämonen, die geistige Sympa thie aller Dinge, welche sich in wunderbaren Bezie hungen unter ihnen ausspricht. Alle Formen von Man tik, Astrologie, Wunderglaube fließen von selbst in diese Naturbetrachtung ein, und der Mensch scheint in ihr von lauter höheren, geheimnisvollen Kräften umgeben: diese geistgezeugte, seelenvolle Welt um fängt ihn als ein *magischer* Zauberkreis.

Der ganze Hervorgang der Welt aus der Gottheit erscheint somit als eine zeitlose, ewige Notwendigkeit, und wenn Plotin auch von einer periodischen Wiederkehr derselben Einzelgestaltungen redet, so ist ihm doch der Weltprozeß selbst anfangs- und endlos.

Wie es zum Wesen des Lichts gehört, ewig in die Finsternis zu scheinen, so ist Gott nicht ohne die Ausstrahlung, mit der er aus der Materie die Welt erzeugt. In diesem *allgemeinen Geistesleben* verschwindet dann die individuelle Persönlichkeit als eine untergeordnete Sondererscheinung. Aus der Gesamtseele als eine ihrer zahllosen Entfaltungen entlassen, ist sie wegen der schuldvollen Neigung zum Nichtigen aus der reinen Präexistenz in den Sinnenleib geworfen, und ihre Aufgabe ist, sich ihm und dem materiellen Wesen überhaupt zu entfremden und sich von ihm wieder zu »reinigen«. Erst wenn ihr dies gelungen, kann sie hoffen, rückwärts die Stufen zu durchlaufen, in denen sie selbst aus der Gottheit hervorgegangen ist, und so zu dieser zurückzukehren. Der erste positive Schritt zu dieser Erhebung ist die bürgerliche oder »politische« Tugend, durch welche der Mensch sich als vernünftig gestaltende Kraft in der Erscheinungswelt geltend macht; aber da diese sich nur in Beziehung auf das sinnliche Objekt betätigt, so steht weit über ihr (vgl. ARISTOTELES) die dianoëtische Tugend der Erkenntnis, mit der sich die Seele in ihren eigenen geistigen Lebensgehalt versenkt: als anregende Hilfe dazu feiert Plotin die Betrachtung des Schönen, welche im Sinnending die Idee ahnt und in der Ueberwindung der Neigung zur Materie von dem sinnlich Schönen zum geistig Schönen aufsteigt. Aber auch diese dianoëtische Tugend, diese ästhetische *theôria* und Selbstanschauung des Geistes ist nur die Vorstufe für jene ekstatische Verzückung, in der das Individuum zu bewußtloser Einheit mit dem Weltgrunde eingeht (§ 18, 6). Das Heil und die Seligkeit des Individuums ist sein Untergang in das All-Eine.

Die späteren Neuplatoniker, schon Porphyrios,

noch mehr aber Jamblichos und Proklos betonen bei dieser Erhebung weit mehr als Plotin die Hilfe, die das Individuum dazu in der positiven Religion und in ihren Kultushandlungen finde. Da nämlich diese Männer, ganz wie die ältere Akademie und die Stoa, die verschiedenen, von ihnen noch stark vermehrten Stufen der Abfolge der Welt aus dem »Einen« durch allerlei mehr oder minder willkürli che Allegorien mit den Göttergestalten der ver schiedenen ethnischen Religionen gleichsetzten, so lag es nahe, bei der Rückkehr der Seele zu Gott welche ja in umgekehrter Reihenfolge dieselben Stufen bis zur ekstatischen Vergottung zu durch laufen haben sollte, die Unterstützung dieser niede ren Götter in Anspruch zu nehmen: und wie die Metaphysik der Neuplatoniker in Mythologie, so artete ihre Ethik In *theurgische* Künste aus.

8. Im ganzen folgt hiernach die plotinische Ableitung der Welt aus Gott trotz aller Verinnerli
chung und Vergeistigung der Natur doch dem *physi schen* Schema des Geschehens. Diese Ausstrahlung der Dinge aus der Urkraft ist eine ewige, im Wesen der letzteren begründete Notwendigkeit, das Erzeugen ist bewußtlos und absichtslos zweckmäßiges Wirken. Zugleich aber spielt in diese Auffassung ein *logi sches* Motiv hinein, welches in dem altplatonischen Charakter der Ideen als Gattungsbegriffe seinen Ur sprung hat. Wie nämlich die Idee zu den einzelnen Sinnendingen, so verhält sich zu den Ideell wieder die Gottheit wie das Allgemeine zu dem Besonderen: Gott ist das absolut Allgemeinste, und nach einem Gesetz der formalen Logik, wonach die Begriffe an Inhalt um so ärmer werden, je mehr ihr Umfang wächst, so daß dem Umfang (der Inhalt 0 entspre chen muß, ist das absolut Allgemeinste auch der in haltlose Begriff des »Ersten«. Wenn aber aus diesem Ersten zunächst die intelligible, sodann die psychi sche, endlich die sinnliche Welt hervorgehen soll, so

entspricht dies metaphysische Verhältnis dem logi
schen Prozesse der *Determination oder der Partition* .
Danach sollte durchweg das Allgemeinere als die hö
here, metaphysisch ursprünglichere Wirklichkeit be
trachtet werden: die syllogistisch-deduktive Methode
des Aristoteles (vgl. §12, 3) wurde als das Wesen des
realen Erzeugens und Entstehens angesehen und in diesem Sinne
alles Besondere auch seiner metaphysi
schen Realität nach als ein Produkt aus dem Allge
meineren abgeleitet. Diese Lehre ist unter den älteren
Neuplatonikern hauptsächlich von *Porphyrios* in sei
ner Exegese zu den Kategorien des Aristoteles ausge
sprochen worden, und ihr war es vorbehalten, in der
mittelalterlichen Philosophie als Hauptmotiv des
»Realismus« (vgl. unten § 23) eine bedeutende Rolle
zu spielen.
Indessen sah nun *Proklos* , der das logische Schema
der Emanation methodisch durchzuführen unternahm,
sich auch in der Notwendigkeit, für das logische Her
vorgehen des Besonderen aus dem Allgemeineren
noch ein eigenes *dialektisches Prinzip* in Anspruch
zu nehmen. Einen solchen Schematismus fand der Sy
stematiker des Hellenismus in dem lo
gisch-metaphysischen Verhältnis, welches Plotin der
Entwicklung der Welt aus der Gottheit zu Grunde ge
legt hatte. Der Hervorgang des Vielen aus dem Einen
bringt es mit sich, daß einerseits das Besondere dem
Allgemeinen ähnlich ist und somit die Wirkung in der
Ursache enthalten bleibt und beharrt, anderseits dies
Erzeugte als ein Neues, Selbständiges dem Erzeugen
den gegenübertritt und aus ihm heraustritt, endlich
aber vermöge eben dieses antithetischen Verhältnisses
das einzelne wieder zu seinem Grunde zurückstrebt.
Somit sind *Beharren, Heraustreten* und *Zurückkehren* (*monê, proodos, epistrophê*) oder
Identität, Verschiedenheit und Verknüpfung des Un
terschiedenen die drei Momente des dialektischen
Prozesses, und Proklos preßte in diese Formel der
emanatistischen Entwicklung, vermöge deren jeder

Begriff in sich - aus sich - in sich zurückkehrend ge
dacht werden sollte, die gesamte metaphy
sisch-mythologische Konstruktion, womit er die be
griffliche Determination in einer immer dreigliedrig
sich weiter spaltenden Stufenfolge ausführte. Damit
zugleich aber wußte er auch den Göttersystemen der
verschiedenen Religionen ihren Platz in dem my
stisch-magischen Weltzusammenhange anzuweisen
517.

9. Demgegenüber besteht nun die Eigentümlichkeit
der *christliche Philosophie* wesentlich darin, daß sie
in der Auffassung des Verhältnisses von Gott und
Welt durchweg den ethischen Gesichtspunkt des frei
en schöpferischen Tuns zur Geltung zu bringen ge
sucht hat. Indem sie von ihrer religiösen Ueberzeu
gung her an dem Begriffe der *Persönlichkeit des Ur
wesens* festhielt, faßte sie den Hervorgang der Welt
aus Gott nicht als physische oder logische Notwen
digkeit der Wesensentfaltung, sondern als einen Akt
des Willens auf, und infolgedessen galt ihr die Welt
schöpfung nicht als ein ewiger Prozeß, sondern als
eine *einmalige, zeitliche Tatsache* . Der Begriff aber, in welchem
sich diese Gedankenmotive konzentrier
ten, war der der Willensfreiheit.

Der Begriff der letzteren hatte zuerst den Sinn ge
habt, der endlichen, sittlich handelnden Persönlichkeit
des Menschen die Fähigkeit einer von äußerem Ein
fluß und Zwang unabhängigen Entscheidung zwi
schen verschiedenen gegebenen Möglichkeiten zuzu
erkennen (ARISTOTELES); er hatte sodann die meta
physische Bedeutung einer ursachlosen Tätigkeit ein
zelner Wesen angenommen (EPIKUR): auf das Abso
lute angewendet und als Eigenschaft Gottes betrach
tet, wird er in der christlichen Philosophie zu dem Ge
danken der »Schöpfung aus Nichts«, zu der Lehre
einer ursachlosen *Erzeugung der Welt aus dem Wil
len Gottes* umgebildet. Damit wird jeder Versuch
einer Erklärung der Welt abgelehnt: die Welt ist, weil
Gott sie gewollt hat, und sie ist so, wie sie ist, weil

Gott sie so gewollt hat. An keinem Punkte ist der Ge
gensatz zwischen Neuplatonismus und rechtgläubi
gem Christentum schärfer als an diesem.
Indessen wird nun eben dasselbe Prinzip der Wil
lensfreiheit angewendet, um die Schwierigkeiten zu
überwinden, welche sich aus ihm selbst ergeben.
Denn die schrankenlose Schöpferfreiheit des allmäch
tigen Gottes treibt noch energischer als in den andern
Weltanschauungen das Problem der *Theodicee* her
vor, wie dabei mit seiner Allgüte die Realität des Bösen in der Welt
vereinbar sei. Der *Optimismus der
Weltschöpfungslehre* und der *Pessimismus des Erlö
sungsbedürfnisses* , das theoretische und das prakti
sche, das metaphysische und das ethische Moment der
religiösen Ueberzeugung stoßen hart aufeinander [518] .
Den Ausweg aber aus diesen Schwierigkeiten findet
der von dem Verantwortlichkeitsgefühl getragene
Glaube in der Annahme, daß Gott die Geister und
Menschenseelen, die er schuf, mit einer der seinigen
analogen Freiheit ausgestattet habe und daß dann
durch deren Schuld das Böse in die gute Welt gekom
men sei [519] .
Diese Schuld finden die kirchlichen Denker nicht
eigentlich in der Neigung zur Materie oder zum Sinn
lichen: denn die Materie kann als von Gott geschaffen
an sich nicht böse sein [520] . Die Sünde der freien Gei
ster besteht vielmehr in ihrer Empörung gegen den
Willen Gottes, in ihrer Sehnsucht nach eigener,
schrankenloser Selbstbestimmung und erst sekundär
darin, daß sie ihre Liebe statt auf Gott vielmehr auf
seine Schöpfungen, auf die Welt gerichtet haben. In
haltlich waltet also auch hier im Begriff des Bösen
das negative Moment [521] der Abkehr und des Abfalls
von Gott vor; aber der ganze Ernst des religiösen Be
wußtseins macht sich darin geltend, daß dieser Abfall
nicht bloß als Abwesenheit des Guten, sondern als ein
positiver, verkehrter Willensakt aufgefaßt wird. Zwar zieht sich
hiernach der Dualismus von Gott
und Welt und damit derjenige von Geist und Materie

auch tief in die christliche Weltanschauung hinein: Gott und das ewige Leben des Geistes, die Welt und das vergängliche Leben des Fleisches, - sie stehen sich auch hier schroff genug gegenüber; im Wider streit gegen das göttliche Pneuma ist die Sinnenwelt von »hylischen« Geistern [522] , bösen Dämonen erfüllt, die den Menschen in ihr gottfeindliches Treiben ver stricken, die Stimme der allgemein-natürlichen Offen barung in ihm ersticken und dadurch die besondere Offenbarung notwendig machen; ohne die Abkehr von ihnen und von dem sinnlichen Wesen ist auch für die altchristliche Ethik keine Rettung der Seele möglich. Allein seinem eigentlichen Wesen nach gilt doch dieser Dualismus hier weder als notwendig noch als ursprünglich: es ist nicht der Gegensatz zwischen Gott und der Materie, sondern derjenige zwischen Gott und den gefallenen Geistern, es ist der *rein in nerliche Antagonismus des unendlichen und des endlichen Willens* . In dieser Richtung hat die christli che Philosophie durch *Origenes* die metaphysische Vergeistigung und Verinnerlichung der Sinnenwelt vollzogen. In ihr erscheint die Körperwelt ebenso von geistigen Funktionen durchsetzt und getragen, ja ebenso in geistige Funktionen aufgelöst wie bei Plo tin; aber das Wesentliche dieser Funktionen sind hier die Verhältnisse des *Willens* . Wie der Uebergang Gottes in die Welt nicht physische Notwendigkeit, sondern ethische Freiheit ist, so ist die materielle Welt nicht eine letzte Ausstrahlung von Geist und Seele, sondern eine Schöpfung Gottes zur Strafe und zur Ueberwindung der Sünde.

Freilich hat Origenes in die Entwicklung dieser Ge danken ein dem Neuplatonismus verwandtes Motiv aufgenommen, das ihn schließlich mit der Vorstel lungsweise der Gemeinde in Konflikt brachte. So sehr er nämlich an dem Begriffe der göttlichen Persönlich keit und an dem der Schöpfung als freier Tat göttli cher Güte festhielt, so war doch das wissenschaftliche Denken, welches die Handlung im Wesen begründet

sehen will, in ihm zu mächtig, als daß er diese Schöp fung als einen einmaligen, zeitlichen, ursachlosen Akt hätte ansehen können. Das ewige, unveränderliche Wesen Gottes verlangt vielmehr, daß er von Ewigkeit her bis in alle Ewigkeit Schöpfer ist, daß er niemals ohne Schöpfung sein kann, daß er zeitlos schafft [523] . Aber diese Schöpfung des ewigen Willens ist deshalb auch nur eine solche, welche sich auf das ewige Sein, auf die geistige Welt (*ousia*) bezieht. In dieser ewigen Weise zeugt Gott - so lehrt Origenes - den ewigen Sohn, den *Logos* als den Inbegriff seiner Weltgedan ken (*idea ideôn*) und durch ihn das *Reich der freien Geister* , das, in sich begrenzt, als ewig lebendiges Kleid die Gottheit umgibt. Diejenigen nun von den Geistern, welche in der Erkenntnis und Liebe des Schöpfers verharren, bleiben in unveränderter Selig keit bei ihm: diejenigen aber, welche müde und nach lässig werden und sich in Hochmut und Aufgeblasen heit von ihm abwenden, werden zur Strafe in die zu diesem Zwecke geschaffene Materie geworfen. So ent steht die Sinnenwelt, die also nichts Selbständiges, sondern eine symbolische Veräußerlichung der geisti gen Funktionen ist. Denn was in ihr als real gelten darf, das sind nicht die einzelnen Körper, sondern vielmehr die geistigen Ideen, die in ihnen verknüpft und wechselnd an ihnen vorhanden sind [524] .
So vereinigt sich bei Origenes der Platonismus mit der Theorie des schöpferischen Willens. Die ewige Welt der Geister ist das ewige Erzeugnis des wandel losen göttlichen Willens. Das Prinzip der Zeitlichkeit aber und der Sinnlichkeit (*genesis*) ist der wechselnde Wille der Geister: um ihrer Sünde willen entsteht die Körperlichkeit, und mit ihrer Besserung und Reini gung wird sie wieder verschwinden. Damit ist als der letzte und tiefste Sinn aller Wirklichkeit das Wollen und das Verhältnis der Persönlichkeiten zueinander, insbesondere dasjenige der endlichen zu der unendli chen Persönlichkeit erkannt.

§ 21. Das Problem der Weltgeschichte.

Mit diesem durch das Christentum besiegelten Tri
umph der religiösen Ethik über die kosmologische
Metaphysik hängt nun das Auftauchen eines weiteren
Problems zusammen, das sogleich eine Reihe bedeut
samer Lösungsversuche gefunden hat: *des geschichts
philosophischen* .

1. Hierin tritt der griechischen Weltanschauung ge
genüber etwas prinzipiell Neues zu Tage. Denn deren
Fragestellung war von Anfang an auf die *physis* , auf
das bleibende Wesen gerichtet (vgl. S. 27, 60, 77 und
97), und diese aus dem Bedürfnis der Naturauffas
sung hervorgegangene Fragestellung hatte den Fort
gang der Begriffsbildungen so stark beeinflußt, daß
der zeitliche Ablauf des Geschehens immer nur als
etwas Sekundäres behandelt wurde, dem kein eigenes
metaphysisches Interesse sich zuwendete. Dabei be
trachtete die griechische Wissenschaft nicht nur den
einzelnen Menschen, sondern auch das ganze Men
schengeschlecht mit allen seinen Geschicken, Taten
und Leiden doch schließlich nur als eine Episode, als
eine vorübergehende Sondergestaltung des ewig nach
gleichen Gesetzen sich wiederholenden Weltprozes
ses.

Das spricht sich mit schlichter Großartigkeit in denkosmologischen Anfängen des griechischen Denkens
aus, und auch nachdem in der Philosophie die anthro
pologische Richtung zur Herrschaft gelangt war, blieb
doch als theoretischer Hintergrund für jeden Entwurf
der Lebenskunst stets der Gedanke lebendig, daß das
Menschenleben, wie es aus dem immer gleichen Na
turprozeß hervorgequollen, so auch in ihn wieder ein
münden müsse (STOA). Wohl wurde nach einem
letzten Zweck des Erdenlebens gefragt (PLATON)
und auch die gesetzmäßige Reihenfolge der Gestal
tungen des politischen Lebens untersucht (ARISTO
TELES) wohl erschien dabei die Herstellung des ver

nünftigen Weltstaates als eine Aufgabe des Men
schengeschlechtes (STOA, CICERO). Aber die Frage
nach einem *Gesamtsinn der Menschengeschichte* ,
nach einem planvollen Zusammenhange der histori
schen Entwicklung war niemals als solche aufgewor
fen worden, und noch weniger war es einem der alten
Denker eingefallen, darin das eigentliche Wesen der
Welt zu sehen.
Am charakteristischsten aber verfährt gerade in die
ser Hinsicht der Neuplatonismus. Auch seine Meta
physik folgt ja dem religiösen Leitmotive; aber er
wendet es echt hellenisch, wenn er den Hervorgang
des Unvollkommenen aus dem Vollkommenen als
einen ewigen, naturnotwendigen Prozeß betrachtet, in
welchem auch das menschliche Einzelwesen seine Stelle findet und
sich darauf angewiesen sieht, für
sich allein durch Rückkehr zum unendlichen sein Heil
zu suchen.
2. Das *Christentum* aber fand von vornherein das
Wesen des ganzen Weltgetriebes in den *Erlebnissen
der Persönlichkeiten* : ihm war die äußere Natur nur
ein Schauplatz, auf dem sich das Verhältnis von Per
son zu Person und vor allem dasjenige des endlichen
Geistes zur Gottheit abspielte. Dazu traten als weiter
hin bestimmende Mächte das Prinzip der Liebe, das
Bewußtsein von der Solidarität des Menschenge
schlechtes, die tiefe Ueberzeugung von der allgemei
nen Sündhaftigkeit und der Glaube an eine gemein
same Erlösung. Dies alles führte dazu, daß die Ge
schichte des Sündenfalls und der Erlösung als der
wahre metaphysische Inhalt der Weltwirklichkeit be
trachtet wurde, und daß statt eines ewigen Naturpro
zesses das Drama der Weltgeschichte [525] als eines
zeitlichen Ablaufs freier Willenstätigkeiten zum In
halt der christlichen Metaphysik wurde.
Es gibt vielleicht keinen besseren Beweis für die
Gewaltigkeit des Eindrucks, den die Persönlichkeit,
Jesu von Nazareth hinterlassen hatte, als die Tatsa
che, daß alle Lehren des Christentums, so weit sie

sonst philosophisch oder mythisch auseinander gehen mögen, doch darin einig sind, in ihm und seinem Er scheinen den *Mittelpunkt der Weltgeschichte* zu suchen. Durch ihn wird der Kampf zwischen Gutem und Bösem, zwischen Licht und Finsternis entschie den.

Dies Siegesbewußtsein, mit dem das Christentum an seinen Heiland glaubte, hatte aber noch eine ande re Seite: zu dem Bösen, das durch ihn überwunden war, gehörten nicht zum wenigsten auch die andern Religionen. Denn die christliche Vorstellung jener Tage war weit davon entfernt, die Realität der heidni schen Götter zu leugnen; sie sah vielmehr in ihnen böse Dämonen, gefallene Geister. welche den Men schen, um ihn an der Heimkehr zu dem wahren Gotte zu hindern, verführt und zu ihrer Verehrung überredet haben [526] .

Dadurch gewinnt der *Kampf der Religionen* , der sich in der alexandrinischen Periode abspielte, in den Augen der christlichen Denker selbst metaphysische Bedeutung: die Mächte, deren Ringen die Weltge schichte bildet, sind die Götter der verschiedenen Re ligionen, und der Ausdruck dieses Kampfes ist der in nerste Sinn aller Wirklichkeit. Indem dann aber jeder einzelne Mensch mit seiner sittlichen Lebensarbeit in diesen großen Zusammenhang verflochten ist, hebt sich die Bedeutung der Persönlichkeit weit über das Sinnenleben hinaus in die Sphäre metaphysischer Realität.

3. Diesen Zusammenhängen gemäß erscheint bei fast allen christlichen Denkern die Weltgeschichte als ein *einmaliger* Ablauf innerer Begebenheiten, welche die Entstehung und das Schicksal der Sinnenwelt nach sich ziehen: es ist im wesentlichen nur Origenes, der an dem Grundcharakter der griechischen Wissen schaft insofern festhielt, als er die Ewigkeit des Welt prozesses lehrte; dieser fand zwischen beiden Moti ven den Ausweg, daß er aus der ewigen Geisterwelt, die er als unmittelbare Schöpfung Gottes ansah, eine

Succession zeitlicher Welten hervorgehen ließ, die je mit dem Abfall und Sturz einer Anzahl freier Geister ihren Anfang nehmen und mit deren Erlösung und Re stitution (*apokatastasis*) ihr Ende finden sollten [527] . Der Grundzug des christlichen Denkens dagegen geht darauf, das weltgeschichtliche Drama von Sün denfall und Erlösung als einen einmaligen Zusam menhang von Begebenheiten zu schildern, die mit einer freien Entscheidung niederer Geister zur Sünde beginnt und ihren Wendepunkt in der erlösenden Of fenbarung, dem Entschluß göttlicher Freiheit, hat. Die *Geschichte* wird - den naturalistischen Auffassungen des Griechentums gegenüber - als das *Reich einmali ger freier Handlungen der Persönlichkeiten* erfaßt, und der Charakter dieser Handlungen ist dem gesam ten Zeitbewußtsein gemäß von wesentlich religiöser Bedeutung.

4. Höchst interessant ist es nun, wie in den mythisch-metaphysischen Dichtungen der *Gnostiker* sich das eigentümliche Verhältnis des Christentums zum *Judentum* im kosmogonischen Gewande zum Ausdruck bringt. In den gnostischen Kreisen über wiegt die sog. heidenchristliche Tendenz, welche die neue Religion möglichst scharf gegen das Judentum abgrenzen will, und diese Tendenz wächst gerade durch die hellenistische Philosophie bis zu offenster Feindschaft gegen das Judentum an.

Die mythologische Form dafür ist die, daß der Gott des alten Testaments, der das mosaische Gesetz gege ben, als der Bildner der Sinnenwelt - meist unter dem platonischen Namen des *Demiurgen* - betrachtet wird und in der Hierarchie der kosmischen Gestalten (Aeo nen) wie in der Geschichte des Universums denjeni gen Platz angewiesen erhält, der ihm nach dieser Funktion gebührt.

Anfänglich ist dies Verhältnis noch kein ausge sprochener Gegensatz. Schon ein gewisser *Kerinthos* (um 115) unterschied von dem obersten Gotte, der durch keine Berührung mit der Materie befleckt wer

den sollte, den Judengott als Demiurgen [528] und lehr
te, daß dem von diesem gegebenen »Gesetz« gegen
über Jesus die Offenbarung des höchsten Gottes ge
bracht habe. Ebenso erscheint der Judengott bei *Sa
turninus* als das Haupt der sieben Planetengeister,
welche, als niedrigste Emanation des Geisterreiches, in dem Gelüst
nach Selbstherrschaft ein Stück der
Materie an sich reißen, um daraus die Sinnenwelt zu
bilden und als deren Wächter den Menschen einzuset
zen Daraus entspinnt sich aber der Weltkampf, indem
Satanas, um jenes Stück seines Reiches zurückzuer
obern, dem Demiurgen und seinem Anhang seine eig
nen Dämönen und das niedere, »hylische« Geschlecht
der Menschen entgegenschickt. In diesem Kampfe er
weisen sich die Propheten des Demiurgen als macht
los, bis der höchste Gott den Aeon *nous* als Heiland
sendet, damit er die pneumatischen Menschen und zu
gleich auch den Demiurgen und seine Geister aus der
Macht des Satans befreie. Auch Basileides läßt die
Erlösung selbst dem Judengott zu teil werden: hier
wird Jahve unter dem Namen des »großen Archon«
als Ausfluß des göttlichen Weltsamens und als das
abgefallene Haupt der Sinnenwelt eingeführt; die
Heilsbotschaft, die Jesus von dem höchsten Gotte
bringt, erschüttert auch diesen »Archon« und fahrt ihn
reumütig aus seiner Ueberhebung zum Gehorsam zu
rück. In ähnlicher Weise gehört der Gott des alten Te
staments bei *Karpokrates* zu den gefallenen Engeln,
welche, mit der Weltbildung beauftragt, sie nach eige
ner Willkür vollziehen und gesonderte Reiche grün
den, in denen sie von den untergeordneten Geistern
und den Menschen sich selbst verehren lassen: wäh
rend aber diese besonderen Religionen sich gegenseitig befehden
wie ihre Götter, hat die höchste
Gottheit in Jesus, wie schon vorher in den großen Er
ziehern der Menschheit, einem Pythagoras und Platon,
die Eine, wahre, universale Religion offenbart, die ihn
selbst zum Gegenstande hat.
In entschiedener Polemik gegen das Judentum hatte

ferner der Syrer *Kerdon* den Gott des alten Testa
ments von dem des neuen unterschieden [529] der durch
Moses und die Propheten Verkündete sei als der
zwecktätige Weltbildner und als der Gott der Gerech
tigkeit auch der natürlichen Erkenntnis zugänglich
(der stoische Begriff); der durch Jesus Offenbarte sei
der unerkennbare, der gute Gott (der philonische Be
griff). In scharfer Zuspitzung werden dieselben Be
stimmungen bei Marcion (um 150) dazu verwendet,
um das christliche, stark asketisch aufgefaßte Leben
als einen Kampf gegen den Demiurgen und für den
höchsten, durch Jesus offenbarten Gott zu betrachten
530, und sein Schüler *Apelles* behandelt den Juden
gott gar als den Lucifer, der in die Sinnenwelt, welche
von dem guten »Demiurgen«, dem obersten Engel,
gebildet worden ist, die fleischliche Sünde gebracht
habe, sodaß auf die Bitte des Demiurgen der höchste
Gott ihm den Erlöser entgegensenden mußte.
5. Demgegenüber wird nicht allein ausdrücklich
von den dem Clemens Romanus zugeschriebenen Re
cognitionen (entstanden etwa 150 n. Chr.) [531] ,sondern in der
gesamten orthodoxen Entwicklung der
christlichen Lehre daran festgehalten, daß der höchste
Gott und der Weltschöpfer, daß der Gott des neuen
und der des alten Testaments derselbe sei; zugleich
aber wird eine *planvolle erzieherische Entwicklung
in der Offenbarung* dieses einen wahren Gottes ange
nommen und in dieser zeitlichen Entwicklung die
Heilsgeschichte, d.h. die innere Geschichte der Welt
gesucht. Nach den Anregungen der paulinischen Brie
fe [532] haben diesen Standpunkt Justinus und vor
allem Irenaeus eingenommen: erst in dieser ge
schichtsphilosophischen Ausgestaltung vollendet sich
ihre Theorie der Offenbarung (vgl. § 18, 5).
Denn die einerseits in der jüdischen Prophetie, an
derseits in der hellenischen Philosophie auftauchen
den Antezipationen der christlichen Offenbarung gel
ten unter diesem Gesichtspunkte als *pädagogische
Vorbereitungen* für die letztere. Und da nun die Erlö

sung des sündigen Menschen nach christlicher An
schauung den einzigen Sinn und Wertinhalt der Welt
geschichte und damit der gesamten außergöttlichen
Wirklichkeit ausmacht, so erscheint die planvolle *Rei
henfolge der Offenbarungstaten Gottes* als das We
sentliche in dem ganzen Ablauf der Weltbegebenhei
ten.
Dabei werden, der Lehre von der Offenbarung
gemäß, in der Hauptsache drei Stufen dieser göttlichen
Heilswirksamkeit unterschieden [533] . Dem
Inhalte nach erscheint erstens die allge
mein-menschliche Offenbarung, welche objektiv
durch die Zweckmäßigkeit der Natur, subjektiv durch
die vernünftige Anlage des Geistes gegeben ist, -
zweitens die besondere, dem hebräischen Volke zuteil
gewordene Vorbereitung durch das mosaische Gesetz
und die Verheißungen der Propheten, - drittens die
volle Entfaltung und Bezeugung der Heilswahrheit
durch Jesus: der Zeit nach entsprechen diesen Stufen
die drei Perioden von Adam bis Moses, von Moses
bis Christus, von Christus bis zum Weltende [534] .
Diese Dreiteilung lag dem alten Christentum um so
näher, je stärker in ihm der Glaube lebte, daß die mit
dem Erscheinen des Heilandes begonnene Schlußpe
riode der Welterlösung in kürzester Zeit beendet sein
würde. Die *eschatologischen* Hoffnungen sind ein
wesentlicher Bestandteil der altchristliche Metaphy
sik: denn die Geschichtsphilosophie, welche den Hei
land zum Wendepunkt der Weltgeschichte machte,
beruhte nicht zum wenigsten auf der Erwartung, daß
der Gekreuzigte wiederkehren würde, um die Welt zu
richten und den Sieg des Lichtes über die Finsternis
zu vollenden. Freilich gestalten sich diese Vorstellun
gen mit der Zeit und mit der Enttäuschung der ersten
Hoffnungen sehr verschieden, und namentlich macht
sich dabei der Gegensatz des Dualismus und des Monismus geltend,
indem das Weltgericht entweder
als definitive Trennung des Guten und des Bösen oder
als volle Ueberwindung des letzteren durch das erste

re (*apokatastasis pantôn* bei Origenes) aufgefaßt wurde. Aber so vielfach auch hierin materiellere und geistigere Ansicht von Seligkeit und Unseligkeit, von Himmel und Hölle durcheinander schillern, - immer bildet doch das Weltgericht den Abschluß des Erlö sungswerkes und damit das Endglied des göttlichen Heilsplanes.

6. So sind es zwar ausschließlich religiöse Ge sichtspunkte, unter denen die Weltgeschichte von den christlichen Denkern betrachtet wird; aber es kommt in ihnen das allgemeine Prinzip einer *historischen Te leologie* zum Durchbruch. Wenn die griechische Phi losophie sich in die Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Natur mit einer Energie vertieft hatte, welche das religiöse Denken nicht überbieten konnte, so geht hier der völlig neue Gedanke auf, daß auch der zeitliche Ablauf der Begebenheiten des Menschenlebens einen zweckvollen Gesamtsinn habe. Ueber der Teleologie der Natur erhebt sich diejenige der Geschichte, und so wenig noch zwischen beiden ein sachlicher und be grifflicher Zusammenhang gedacht wird, so finden sich doch schon Andeutungen, wonach die erstere als die Vorstufe der letzteren angesehen werden soll [535] . Eine solche Konzeption war nur möglich für eine Zeit, die von einem reifen Resultat her auf die leben dige Erinnerung an eine große geschichtliche Ent wicklung zurücksah. Der Weltkultur des Römerreichs dämmerte in dem Selbstbewußtsein ihrer Verinnerli chung die Ahnung eines zweckvollen Ineinandergrei fens der Völkergeschicke auf, wodurch sie selbst zu stande gekommen war, und die Vorstellung dieses ge waltigen Prozesses ergab sich vor allem durch die ein Jahrtausend umspannende kontinuierliche Tradition der *griechischen Literatur* . Die religiöse Weltan schauung, die sich aus dieser antiken Gesamtkultur entwickelt hatte, gab jenem Gedanken die Form, daß der Sinn der historischen Bewegung in den Veranstal tungen Gottes zum Heile des Menschen zu suchen sei. und da die alten Kulturvölker selbst die Zeit ihres

Wirkens erfüllt fühlten, so ist es begreiflich, daß sie das Ende der Geschichte unmittelbar vor sich da zu sehen glaubten, wo die Sonne ihres Tages sich senkte. Hand in Hand aber mit dieser Idee einer planvollen Einheit der menschlichen Geschichte geht deshalb auch der Gedanke einer über Raum und Zeit erhabe nen *Einheitlichkeit des Menschengeschlechtes* . Das die nationalen Schranken durchbrechende Bewußtsein der gemeinsamen Kultur vollendet sich in dem Glau ben an eine gemeinsame Offenbarung und Erlösung für alle Menschen. Indem das Heil des ganzen Ge schlechts zum Inhalt des göttlichen Weltplans gemacht wird, erscheint als die vornehmste unter den dazu gehörige Veranstaltungen jene Lebensgemein schaft (*ekklêsia*), zu der alle Glieder des Geschlechts durch die gläubige Teilnahme an demselben Erlö sungswerke berufen sind. In diesem Zusammenhange mit der religiösen Geschichtsphilosophie steht der aus dem Leben der christlichen Gemeinden heraus gebil dete Begriff der *Kirche* , unter dessen konstitutiven Merkmalen somit die Allgemeinheit (Katholizität) eines der wichtigsten ist.

7. Auf diese Weise wird nun aber der *Mensch und sein Geschick* zum Mittelpunkte des Universums. Dieser *anthropozentrische* Charakter unterscheidet die christliche Weltansicht wesentlich von der neupla tonischen. Wohl wies auch diese dem menschlichen Individuum, dessen seelisch-geistiges Wesen sie ja der Vergottung fähig hielt, eine hohe metaphysische Stellung an, wohl beachtete sie die zweckvollen Zu sammenhänge der Natur auch unter dem (stoischen) Gesichtspunkte ihrer Zuträglichkeit für den Men schen, - aber niemals würde der Neuplatonismus sich dazu verstanden haben, den Menschen, der ihm als eine Teilerscheinung der göttlichen Wirksamkeit galt, für den Zweck des Ganzen zu erklären.

Gerade dies aber ist in der Patristik der Fall. Nach *Irenaeus* (Ref. V, 29,1. p. 767 St.) ist der Mensch Ziel und Zweck der Schöpfung: er als erkennendes Wesen ist es,

dem Gott sich offenbaren wollte, und
um seinetwillen ist das übrige, ist die ganze Natur ge
schaffen; er ist es auch, der durch den Mißbrauch der
ihm verliehenen Freiheit die weitere Offenbarung und
die Erlösung nötig gemacht hat, der darum auch den
Zweckinhalt der gesamten *Geschichte* bildet. Der
Mensch ist, wie Gregor von Nyssa (Conf. I, 50-60.
Mor.) lehrt, als höchste Entfaltung des Sinnenlebens
die Krone der Schöpfung, ihr Herrscher und König:
sie ist bestimmt, von ihm angeschaut und in ihre ur
sprüngliche Geistigkeit zurückgenommen zu werden.
Aber auch bei Origenes sind gerade die Menschen
jene gefallenen Geister, die zur Strafe und Besserung
mit der Sinnenwelt bekleidet werden: nur um ihrer
Sünde willen besteht die Natur, und sie hört wieder
auf, wenn der historische Prozeß durch die Rückkehr
aller Geister zum Guten sein Ende erreicht hat.
So hat der *Anthropologismus* , der zunächst nur als
eine Verschiebung des Interesses, als eine Verände
rung der Problemstellung in die griechische Wissen
schaft eindrang, während der hellenistisch-römischen
Zeit sich mehr und mehr auch zum sachlichen Prinzip
der Weltbetrachtung entwickelt und zuletzt im Bunde
mit dem religiösen Bedürfnis von der Metaphysik Be
sitz ergriffen. Das Menschengeschlecht hat das Be
wußtsein der Einheit seines historischen Zusammen
hanges gewonnen und betrachtet seine *Heilsgeschichte* als das Maß
aller endlichen Dinge.
Was in Raum und Zeit entsteht und vergeht, hat seine
wahre Bedeutung nur insofern, als es in die Bezie
hung des Menschen zu seinem Gotte aufgenommen
ist.
Um Sein und Werden fragt die alte Philosophie an
ihrem Anfange: ihre Schlußbegriffe sind Gott und das
Menschengeschlecht.

III. Teil.

Die mittelalterliche Philosophie.

ROUSSELOT, Études sur la philosophie du moyen âge. Paris 1840-42.
B. HAURÉAU, De la philosophie scolastique. Paris 1850; DERSELBE, Histoire de la philoso phie scolastique. Paris 1872-80; DERSELBE, No tices et Extraits de quelques manuscripts de la bi bliothèque nationale. 6 Bde. Paris 1890-93.
A. STÖCKL, Geschichte der Philosophie des Mit telalters. Mainz 1864-66.
W. WINDELBAND, Zur Wissenschaftsgeschichte der romanischen Völker, in GRÖBER, Grundriß der romanischen Philologie II. 3 P. 650 ff.
M. DE. WULF, Histoire de la philosophie médié vale. Paris et Bruxelles, 2. Aufl. 1905.
FR, PICAVET, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris 1905.
CL. BAEUMKER, Kultur der Gegenwart, I, 5, p. 288-381.
J. ENDRES, Geschichte der mittelalterlichen Phi losophie im christlichen Abendlande. Kempten 1908.
C. D. BOULAY, Historia universitatis Parisiensis. Paris 1665-73.
H. DENIFLE und E. CHATELAIN, Chartularium universitatis Parisiensis. 2 Bde: Paris 1890-94.
H. DENIFLE und FR. EHRLE, Arch. f. Litt. u. Kirch.-Gesch. d. Mittelalter. 1885 ff.
CL. BAEUMKER, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersu chungen. 1891 ff.

Als die Völkerwanderung verheerend über das rö mische Reich hereinbrach und diesem die politische Kraft fehlte, sich der nordischen Barbaren zu erweh ren, da geriet auch die wissenschaftliche Kultur in die Gefahr, vollkommen zertreten zu werden: denn für das fein ausgearbeitete Begriffsgefüge der Philoso

phie brachten die Stämme, auf welche nun das Szep
ter überging, noch weniger Sinn und Verständnis mit,
als für die lichten Gestalten der griechischen Kunst.
Und dabei war die antike Zivilisation so in sich zer
setzt, ihre Lebenskraft so gebrochen, daß sie unfähig
schien, die rauhen Sieger in ihre Schule zu nehmen.
So wären die Errungenschaften des griechischen
Geistes rettungslos dem Untergange preisgegeben ge
wesen, wenn nicht mitten in dem Zusammenbruch der
alten Welt eine neue geistige Macht erstarkt wäre, der
die Söhne des Nordens sich beugten und die mit fester
Hand die Güter der Kultur über die Jahrhunderte des Umsturzes in
die Zukunft hinüberzuretten wußte.
Diese Macht war die *christliche Kirche* . Was der
Staat, was Kunst und Wissenschaft nicht vermochten,
das vollbrachte die Religion Unzugänglich noch für
die feinen Wirkungen ästhetischer Anschauung und
begrifflicher Arbeit, wurden die Germanen in ihrem
tiefsten Gefühl durch die Predigt des Evangeliums er
griffen, das mit der ganzen Gewalt seiner großartigen
Einfachheit auf sie wirkte.
Nur von diesem Punkte der religiösen Erregung aus
konnte deshalb auch der Prozeß der Aneignung der
antiken Wissenschaft durch die Völker des heutigen
Europa beginnen: nur an der Hand der Kirche konnte
die neue Welt in die Schule der alten gehen. Die na
türliche Folge aber dieses Verhältnisses war die, daß
von dem geistigen Inhalte der antiken Kultur zunächst
nur dasjenige lebendig blieb, was in die Lehre der
christlichen Kirche aufgenommen war, und daß die
lehrende Macht alles übrige und besonders das ihr
Widerstrebende mit aller Rücksichtslosigkeit aus
schloß. Damit wurde freilich der Verwirrung in dem
jugendlichen Gemüt der Völker, das noch nicht viel
und vielerlei zu fassen und zu verarbeiten vermocht
hätte, weislich vorgebeugt; aber damit versanken auch
ganze Welten des geistigen Lebens in die Tiefe, aus
der sie erst spät unter Mühe und Kampf wieder her
vorgezogen werden mußten. Der großen Aufgabe, die intellektuelle

der europäischen Völker zu übernehmen, war aber die Kirche in erster Linie deshalb gewachsen, weil sie aus den unscheinbaren Anfängen einer religiösen Genossenschaft sich mit mächtiger Stetigkeit zu einer einheitlichen Organisation entwickelt hatte, welche in der Auflösung des politischen Lebens die einzige feste und ihrer selbst sichere Gewalt darstellte. Und da diese Organisation von dem Gedanken getragen war, daß die Kirche dazu berufen sei, der ganzen Menschheit das Heil der Erlösung zu vermitteln, so war die religiöse Erziehung der Barbaren eine der Kirche durch ihr eigenes Wesen vorgeschriebene Aufgabe. Dazu kam, daß sie auch innerlich mit derselben Sicherheit zwischen zahlreichen Abwegen hindurch zu dem Ziele einer einheitlichen, in sich geschlossenen Lehre gelangt war: denn an der Schwelle des neuen Weltalters wurde die Gesamtheit ihrer Ueberzeugungen als ein durchgebildetes wissenschaftliches System von einem Geiste ersten Ranges zusammengefaßt und in eindrucksvollster Weise dargestellt - von *Augustin* .

Dieser ist der wahre Lehrer des Mittelalters gewesen. In seiner Philosophie laufen nicht nur die Fäden des christlichen und des neuplatonischen Denkens, die Ideen des Origenes und des Plotin zusammen, sondern er hat auch mit schöpferischer Energie die ganzen Gedanken seiner Zeit um das Heilsbedürfnis und seine Erfüllung durch die kirchliche Gemeinschaft konzentriert: seine Lehre ist die *Philosophie der christlichen Kirche* . Damit war in straffer Einheitlichkeit das System gegeben, welches der wissenschaftlichen Bildung der europäischen Völker zu Grunde gelegt wurde, und in dieser Form traten die romanischen und germanischen Völker die, Erbschaft der Griechen an.

Deshalb aber hat das Mittelalter den Weg, welchen die Hellenen in ihrer inneren Beziehung zur Wissenschaft durchgemacht hatten, umgekehrt zurückgelegt.

Im Altertum war die Wissenschaft aus reiner, ästheti
scher Freude am Erkennen selbst entsprungen und
war erst mit allmählicher Wandlung in de Dienst des
praktischen Bedürfnisses, der sittlichen Aufgaben, der
religiöse Sehnsucht getreten. Das Mittelalter beginnt
mit der vollbewußten Unterordnung des Erkennens
unter die großen Zwecke des Glaubens, es sieht in der
Wissenschaft zuerst nur die Arbeit des Intellekts, sich
dasjenige klar zu machen und begrifflich auszuspre
chen, was es in Gefühl und Ueberzeugung sicher und
unanfechtbar besitzt; aber mitten in dieser Arbeit er
wacht, zuerst schüchtern und unsicher, dann immer
kräftiger und selbstgewisser von neuen die Freude am
Erkennen selbst, sie entfaltet sich zunächst schüler
haft auf Gebieten, welche dem unantastbaren Vorstellungskreise des Glaubens ferner zu liegen
scheinen, und sie bricht am Ende siegreich wieder
durch, indem die Wissenschaft sich gegen den Glau
ben, die Philosophie sich gegen die Theologie abzu
grenzen und bewußt zu verselbständigen beginnt.
Die *Erziehung der europäischen Völker* , welche
die Geschichte der Philosophie des Mittelalters dar
stellt, hat also zum Ausgangspunkte die Kirchenlehre
und zum Zielpunkte die Entwicklung des wissen
schaftlichen Geistes: die intellektuelle Kultur des Al
tertums wird den modernen Völkern in ihrer religiö
sen Endform zugeführt und bildet in ihnen erst all
mählich die Reife zu eigner wissenschaftlicher Tat
heran.
Unter solchen Verhältnissen ist es begreiflich, daß
die Geschichte dieser Erziehung weit mehr psycholo
gisches und kulturhistorisches Interesse erweckt, als
sie neue und selbständige Früchte philosophischer
Einsicht darbietet. Wohl macht sich in der Aneignung
des überkommenen Stoffs die Eigenart des Schülers
hie und da geltend; wohl finden deshalb die Probleme
und Begriffe der alten Philosophie bei dieser Aufnah
me in den Geist der neuen Völker mancherlei feine
Umgestaltungen, und in der Ausschmiedung der

neuen (lateinischen) Terminologie wetteifern im Mit
telalter oft Scharfsinn und Tiefsinn mit Pedanterie und
Geschmacklosigkeit; aber in den philosophischen Grundgedanken
bleibt die mittelalterliche Philoso
phie, nicht nur was die Probleme sondern auch was
die Lösungen anlangt, in dem Begriffssystem der grie
chischen und der hellenistisch-römischen Philosophie
eingeschlossen. So groß der Wert ihrer Arbeiten für
die intellektuelle Erziehung der europäischen Völker
angeschlagen werden muß, so bleiben doch auch ihre
höchsten Erzeugnisse in letzter Instanz eben glän
zende Schülerleistungen, in denen sich nur dem Auge
feinster Einzelforschung die leise keimenden Anfänge
eines neuen Denkens entdecken, während sie doch im
ganzen und großen sich als Aneignung der Gedanken
welt des ausgehenden Altertums erweisen. Die mit
teltalterliche Philosophie ist ihrem ganzen Geiste
nach lediglich die Fortsetzung der helleni
stisch-römischen, und der Unterschied zwischen bei
den ist wesentlich der, daß, was in den ersten Jahr
hunderten unserer Zeitrechnung im ringenden Werden
war, für das Mittelalter als ein in der Hauptsache Fer
tiges und Abgeschlossenes gegeben ist und gilt.
Ein volles Jahrtausend hat diese Schulzeit der heu
tigen Gesellschaft gedauert, und wie in planvoll päd
agogischer Stufenfolge schreitet darin die Erziehung
zur Wissenschaft durch die *successive Zufuhr des an
tiken Bildungsstoffes* vorwärts. Aus den Gegensätzen,
die in diesem zu Tage treten, erwachsen die philoso
phischen Probleme, und aus der Ausspinnung der aufgenommenen
Begriffe gestalten sich die wissen
schaftlichen Weltanschauungen des Mittelalters.
Ein ursprünglicher Zwiespalt besteht in dieser
Ueberlieferung zwischen der durch Augustin vertrete
nen Kirchenlehre und dem Neuplatonismus. Dieser
Zwiespalt ging freilich nicht an allen Stellen gleich
tief, da Augustin in sehr wesentlichen Punkten selbst
unter der Herrschaft des Neuplatonismus geblieben
war; aber es blieb doch ein Gegensatz in Bezug auf

die fundamentale Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zum Glauben. Der Augustinismus kon zentriert sich um den Begriff der Kirche; für ihn ist die Aufgabe der Philosophie in der Hauptsache darauf gerichtet, die Kirchenlehre als ein wissenschaftliches System darzustellen, zu begründen und auszubilden: insofern als sie diese Aufgabe verfolgt, ist die mittel alterliche Philosophie die kirchliche Schulwissen schaft, die *Scholastik* . Die neuplatonische Tendenz dagegen nimmt ihrem Wesen nach auf keine religiöse Gemeinschaft Rücksicht, sondern läuft darauf hinaus, das Individuum durch die Erkenntnis zur seligen Le benseinheit mit der Gottheit zu führen: insofern die Wissenschaft des Mittelalters sich diesen Zweck setzt, ist sie *Mystik* .

Scholastik und Mystik ergänzen sich hiernach, ohne sich gegenseitig auszuschließen: so gut wie das mystische Schauen ein Lehrstück des scholastischen Systems werden kann, so gut vermag auch die mysti sche Verzückung das Lehrgebäude der Scholastiker als ihren theoretischen Hintergrund vorauszusetzen. Darum ist zwar durch das ganze Mittelalter hindurch die Mystik mehr in Gefahr heterodox zu werden als die Scholastik; aber es wäre falsch, wenn man hierin ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden sehen wollte. Allerdings ist die Scholastik in der Hauptsache durchaus rechtgläubig; aber nicht nur hinsichtlich der Behandlung noch im Werden begrif fener Dogmen sind die Ansichten der Scholastiker weit auseinander gegangen, sondern auch in der wis senschaftlichen Untersuchung der gegebenen Lehren sind viele von ihnen zu völlig heterodoxen Ansichten fortgeschritten, deren Aussprache sie in mehr oder minder schwere, äußere und innere Konflikte gebracht hat. Was aber die Mystik anlangt, so hat zwar die neuplatonische Tradition vielfach den gedanklichen Hintergrund der geheimen oder offenen Opposition gegen die kirchliche Monopolisierung des religiösen Lebens [536] gebildet; aber wir begegnen anderseits be

geisterten Mystikern, welche sich berufen fühlen, den rechten Glauben gegen die Ausschreitungen der scholastischen Wissenschaft in Schutz nehmen.

Es erscheint somit nicht angemessen, der mittelalterlichen Philosophie den Gesamtnamen der »Scholastik« zu geben; vielmehr dürfte sich bei genauer Abwägung ergeben, daß an der Aufrechterhaltung der wissenschaftlichen Tradition, wie an der langsamen Anpassung und Umbildung der für die Folgezeit wirksamen philosophischen Lehren ein mindestens ebenso großer Anteil der Mystik gebührt die der Scholastik, und daß anderseits eine scharfe Sonderung beider Strömungen hinsichtlich einer großen Anzahl gerade hervorragender philosophierender Persönlichkeiten des Mittelalters nicht angängig ist.

Es kommt endlich hinzu, daß auch die Zusammenstellung von Scholastik und Mystik die Charakteristik der mittelalterlichen Philosophie noch keineswegs erschöpft. Das Wesen dieser beiden Richtungen ist durch ihr Verhältnis zu den religiösen Voraussetzungen des Denkens - hier der kirchlich fixierten Lehre, dort der persönlichen Frömmigkeit - bestimmt; aber neben ihnen geht eine sozusagen weltliche Unterströmung einher, welche der sich neu gestaltenden Wissenschaft die reichen Ergebnisse griechischer und römischer Welterfahrung in steigendem Maße als *reales Wissen* zuführt. Dabei waltet anfangs noch das Bestreben ob, auch dies weite Kenntnismaterial und die damit übernommenen Begriffsformen wenigstens dem scholastischen Lehrgebäude organisch einzufügen; aber je mehr dieser Teil des Gedankenkreises zu selbständiger Bedeutung auswächst, um so mehr verschieben sich die ganzen Linien der wissenschaftlichen Weltbetrachtung, und während die begriffliche Gestaltung und Vermittlung des religiösen Gefühls in sich vereinsamt, beginnt die philosophische Erkenntnis sich von neuem das Gebiet rein theoretischer Forschung abzustecken.

Mit dieser Mannigfaltigkeit vielfach ineinander

verflochtener Fäden der Tradition spinnt sich die anti
ke Wissenschaft in das Mittelalter fort: hieraus be
greift sich die farbenreiche Lebendigkeit, womit die
Philosophie dieses Jahrtausends vor der historischen
Forschung erscheint. In dem bunten Wechsel freundli
cher und feindlicher Berührung schieben sich die Ele
mente einer von Jahrhundert zu Jahrhundert an Um
fang und Inhalt wachsenden Ueberlieferung zu immer
neuen Bildern durcheinander; es entwickelt sich eine
überraschende Feinheit der Uebergänge und Abschat
tierungen in der Verschmelzung dieser Elemente und
damit eine reiche Lebensfülle der Gedankenarbeit, die
sich in einer stattlichen Zahl interessanter Persönlich
keiten, in einem erstaunlichen Umfang der schriftstel
lerischen Produktion, in einer leidenschaftlichen Er
regtheit der wissenschaftlichen Streitigkeiten kund
gibt.

Solcher lebendigen Vielgestaltigkeit ist die lite
rar-historische Forschung noch keineswegs überall
gerecht geworden [537] : aber für die Geschichte der
philosophischen Prinzipien, die trotz alledem in diesem Zeitraum
aus den angeführten Gründen nur
einen mageren Ertrag findet, liegen doch die Grundli
nien dieser Entwicklung schon klar und deutlich
genug zu Tage. Freilich muß man sich dabei hüten,
die komplizierte Bewegtheit dieses Prozesses auf
allzu einfache Formeln bringen zu wollen und die
Fülle der positiven und negativen Beziehungen zu
übersehen, welche zwischen den im Laufe der Jahr
hunderte stoßweise in das. mittelalterliche Denken
eintretenden Elementen der antiken Tradition gewech
selt haben.

Im allgemeinen ist der Gang der Wissenschaft bei
den europäischen Völkern des Mittelalters in folgen
den Zügen verlaufen.

Die tiefsinnige Lehre des Augustin wirkte zunächst
nicht in der Richtung ihrer philosophischen Bedeu
tung, sondern als autoritative Darstellung der Kir
chenlehre. Neben dieser erhielt sich eine neuplatoni

sche Mystik, und die wissenschaftliche Schulung war auf unbedeutende Kompendien und Bruchstücke der aristotelischen Logik angewiesen. Gleichwohl entwickelte sich aus der Verarbeitung der letzteren ein logisch-metaphysisches Problem von großer Tragweite und um dieses eine sehr lebhafte Denkbewegung, welche jedoch angesichts des Mangels an inhaltlicher Welterkenntnis in öden Formalismus auszuarten drohte. Im Gegensatz dazu begann allmählich die augustinische Psychologie ihre mächtige Kraft geltend zu machen; gleichzeitig aber meldeten sich auch die ersten Wirkungen der Berührung mit der *arabischen* Wissenschaft, der das Abendland zunächst wenigstens eine gewisse Anregung zur Beschäftigung mit den Realien, sodann aber eine totale Ausweitung und Umgestaltung seines Gesichtskreises verdanken sollte. Der Hauptsache nach knüpfte sich dies an die auf solchem Umwege gewonnene Bekanntschaft mit dem ganzen System des *Aristoteles* : deren nächste Folge war, daß mit Hilfe seiner metaphysischen Grundbegriffe das Gebäude der Kirchenlehre in großartigstem Stil neu entworfen und in alle Teile hinein sorgfältig ausgeführt wurde. Indessen war dabei der Aristotelismus von den Arabern (und den Juden) nicht nur in ihrer lateinischen Uebersetzung, sondern auch mit ihren Kommentaren und ihrer stark *neuplatonisch* beeinflußten Auffassung übernommen worden. Auf diese Weise fanden zwar die neuplatonischen Bestandteile der bisherigen Ueberlieferung nach verschiedenen Richtungen lebhafte Verstärkung: anderseits aber wurden in heftigem Rückschlag dagegen die spezifischen Momente der *augustinischen Metaphysik* zu schärferer und energischerer Ausprägung getrieben. So begann sich eine innere Zwiespältigkeit des wissenschaftlichen Denkens herauszubilden, welche in der Trennung von Theologie und Philosophie ihren Ausdruck fand. Diese Kluft erweiterte sich durch eine neue, nicht minder verwickelte Verschiebung. Hand in Hand mit dem Aristotelismus war aus

dem Morgenlande auch die *empirische Forschung* in Medizin und Naturwissenschaft eingedrungen, sie be gann sich nun auch bei den europäischen Völkern kräftiger zu regen; sie eroberte, nicht ohne Beistand der augustinischen Strömung, auch das Gebiet der *Psychologie* , und sie begünstigte die Entwicklung der aristotelischen *Logik* nach einer Richtung, die von der kirchlich-aristotelischen Metaphysik weit ab führte. Und während so die verschlungenen Fäden der Tradi tion nach allen Seiten hin auseinanderliefen, flochten sich in diese Auflösung schon die feinen Gespinnste neuer Anfänge hinein.

Mit so mannigfachen Beziehungen gegenseitiger Unterstützung oder Hemmung und mit so zahlreichen Frontveränderungen ziehen sich die Gedankenmassen der alten Philosophie durch das Mittelalter hin; aber die wichtigste und einschneidendste Wendung ist zweifellos die *Rezeption des Aristotelismus,* welche sich um das Jahr 1200 herum vollzog. Sie teilt das ganze Gebiet in zwei Abschnitte, die sich ihrem phi losophischen Gehalte nach so zueinander verhalten, daß sich die Interessen und Probleme, die Gegensätze und Bewegungen des ersten Zeitraumes während des zweiten in erweiterter und zugleich vertiefter Form wiederholen. Das Verhältnis dieser beiden Abteilun gen kann daher in diesem Falle nicht allgemein durch sachliche Verschiedenheiten bezeichnet werden.

1. Kapitel. Erste Periode

(bis etwa 1200)

W. KAULICH, Geschichte der scholasti schen Philosophie, I. Teil. Prag 1863.

Die Gedankenrichtung, in der sich die mittelalterli che Philosophie wesentlich bewegt und in der sie das jenige erzeugt hat, wodurch sie die Wissenschaft des

Altertums in prinzipieller Hinsicht fortführte, war ihr durch die Lehre *Augustins* vorgeschrieben. Dieser hat das Prinzip der Innerlichkeit, welches sich in der ge samten Schlußentwicklung der antiken Wissenschaft vorbereitete, zum erstenmal in den beherrschenden Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt, und darum gebührt ihm in der Gesamtgeschichte der Philosophie die Stellung des Anfangsgliedes einer neuen Entwicklungsreihe: denn die Zusammenschür zung aller Linien der patristischen wie der hellenisti schen Philosophie seiner Zeit, die er abschließend vollzog, war doch nur möglich durch ihre bewußte Vereinigung in einem neuen Gedanken, welcher selbst der Keimpunkt der Philosophie der Zukunft werden sollte. Aber erst einer ferneren Zukunft: an seinen Zeitgenossen und an den nächsten Jahrhunderten ging seine philosophische Originalität wirkungslos vorüber. In dem Umkreise der alten Kultur war die schöpferische Kraft des Denkens erloschen, und die neuen Völker mußten erst mit der Zeit in die wissen schaftliche Arbeit hineinwachsen.

In den Kloster- und Hofschulen, welche die Stätten dieser neu beginnenden Geisteskultur bildeten, mußte Schritt für Schritt neben den für die Ausbildung der Kleriker nötigsten Künsten die Erlaubnis zur Lehre der Dialektik erobert werden. Für diesen elemen tar-logischen Unterricht besaß man jedoch in den er sten Jahrhunderten des Mittelalters nur die zwei we nigst bedeutenden Schriften des aristotelischen Orga non, *De categoriis* und *De interpretatione,* in lateini scher Uebersetzung mit der Einleitung des Porphyrios und einer Anzahl von Kommentaren der neuplatoni schen Zeit, insbesondere denjenigen des Boëthius. Für die sachlichen Kenntnisse (des Quadrivium) dien ten die Kompendien des ausgehenden Altertums, von Marcianus Capella, Cassiodor und Isidor von Sevilla. Von den großen Originalwerken der alten Philosophie war nur der platonische Timaeus in der Uebersetzung des Chalcidius bekannt.

Unter diesen Umständen richtete sich der wissen
schaftliche Schulbetrieb in der Hauptsache auf das Er
lernen und Einüben des formal-logischen Schematis
mus, und die Behandlung auch der sachlichen Teile
der Erkenntnis, insbesondere des religiösen Dogmas, welches ja als
ein wesentlich in sich Abgeschlossenes
und inhaltlich Unantastbares galt, ging darauf hinaus,
das Gegebene und Ueberlieferte in den Formeln und
nach den Regeln der aristotelisch-stoischen Logik
durchzuarbeiten und darzustellen: auf formale Ord
nung, auf Bildung und Einteilung der Gattungsbe
griffe, auf korrekte Schlußfolgen mußte dabei das
Hauptgewicht fallen. Wie im Orient durch Johannes
Damascenus die antike Schullogik systematisch in
den Dienst einer streng gegliederten Entwicklung der
Kirchenlehre gestellt wurde, so geschah es auch in
den Schulen des Abendlandes.
Indessen hatte dieses in den Verhältnissen der
Ueberlieferung begründete Treiben nicht nur den di
daktischen Wert einer Denkübung im Aneignen des
Stoffes, sondern auch die Folge, daß sich die Anfänge
des selbständigen Nachdenkens auf die Frage nach
der realen Bedeutung der logischen Beziehungen
richten mußten, und so tauchen denn schon früh in der
abendländischen Literatur Untersuchungen über das
Verhältnis des Begriffs zum Wort einerseits und zur
Sache anderseits auf.
Eine Verstärkung erfuhr diese Problembildung
durch eine eigentümliche Komplikation. Neben der
kirchlichen Lehre bestand, halb noch geduldet und
halb verdammt, eine mystische Ueberlieferung des
Christentums in neuplatonischer Form. Sie ging auf Schriften
zurück, die, im fünften Jahrhundert entstan
den, dem ersten Bischof von Athen, Dionysins Areo
pagita, zugeschrieben wurden, und sie gewann weitere
Verbreitung, als diese Schriften im neunten Jahrhun
dert von Johannes Scotus Eriugena übersetzt und zur
Grundlage seiner eigenen Lehre gemacht wurden. In
dieser aber bildete einen Hauptpunkt jene Gleichset

zung der verschiedenen Grade der Abstraktion mit den Stufen der metaphysischen Realität, welche schon im älteren Platonismus und Neuplatonismus aufgestellt worden war (vgl. § 20, S).

Infolge dieser Anregungen trat während der nächsten Jahrhunderte die Frage nach der *metaphysischen Bedeutung der Gattungsbegriffe* in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens. Um sie gruppierten sich die übrigen logisch-metaphysischen Probleme, und nach ihrer Beantwortung entschied sich die Parteistellung der einzelnen Denker. Man bezeichnet diese Bewegung als den *Universalienstreit* . In der grollen Mannigfaltigkeit der Ansichten treten hauptsächlich drei Richtungen hervor: der Realismus, welcher die selbständige Existenz der Gattungen behauptet, ist die Lehre des Anselm von Canterbury, des Wilhelm von Champeaux und der eigentlichen Platoniker, unter denen Bernhard von Chartres hervorragt. Den *Nominalismus* , der in den Universalien nur gemeinsame Bezeichnungen sehen will, vertritt in dieserZeit hauptsächlich Roscellinus. Eine vermittelnde Ansicht endlich, welche *Konzeptualismus* oder *Sermonismus* genannt worden ist, knüpft sich vornehmlich an Abaelard.

Diese Streitigkeiten kamen hauptsächlich in den Disputationen an den Pariser Hochschulen zum Austrage, welche für diese Zeit und bis in den folgenden Zeitraum hinein den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens in Europa gebildet haben. Die mit allen Künsten dialektischer Gewandtheit geführten Kämpfe übten auf dies Zeitalter eine ähnlich faszinierende Gewalt aus. wie dereinst die Redekämpfe der Sophisten und der sokratischen Kreise auf die Griechen. Hier wie dort war die Unbefallgenheit des Volksbewußtseins gebrochen, und hier wie dort bemächtigte sich weiter Lebenskreise ein fieberhafter Durst nach Wissen und ein leidenschaftliches Begehren, an solchem bisher ungewohnten Geistesspiele teilzunehmen. Weit über die Kreise der Keriker hinaus, die bis dahin die

Träger der wissenschaftlichen Ueberlieferung gewe
sen waren, kam der so geweckte Trieb nach Erkennt
nis zum Durchbruch.
Allein diese Ueberlebendigkeit der dialektischen
Entwicklung fand auch sogleich mannigfache Gegner
schaft. In der Tat barg sie in sich selbst eine ernstliche
Gefahr. Es fehlte dieser glänzenden Betätigung des
abstrakten Denkens an allen Grundlagen realer Kenntnis: mit ihren
Distinktionen und Konklusionen
führte sie gewissermaßen in der freien Luft ein gauk
lerisches Spiel, das zwar die formalen Geisteskräfte in
förderliche Bewegung setzte, aber trotz aller Wendun
gen und Windungen nicht zu inhaltlicher Erkenntnis
führen konnte. Daher erging von verständigen Män
nern wie Gerbert die Mahnung von jenem Formalis
mus abzulassen und sich der sorgsamen Erforschung
de Natur und den Aufgaben der praktischen Kultur
zuzuwenden.
Während aber ein solcher Ruf noch ziemlich unge
hört verhallte, stieß, die Dialektik auf einen eindring
licheren Widerstand bei der Frömmigkeit des Glau
bens und bei der kirchlichen Gewalt. Es konnte nicht
ausbleiben, daß die logische Verarbeitung der Glau
bensmetaphysik und die Konsequenzen der in dem
Universalienstreit entwickelten Ansichten mit dem
Dogma in Widerspruch gerieten; und je mehr sich
dies wiederholte, um so mehr erschien die Dialektik
nicht nur dem einfach frommen Sinne überflüssig,
sondern auch im kirchlichen Interesse gefährlich. In
dieser Meinung ist sie, zum Teil mit äußerster Heftig
keit, von den *orthodoxen Mystikern* bekämpft wor
den; der streitbarste unter ihnen war Bernhard von
Clairvaux, während die Victoriner sich von den Aus
wüchsen des dialektischen Uebermutes zum Studium
des Augustinzurückwandten und den reichen Schatz der inneren
Erfahrung, den dessen Schriften enthalten,
zu heben suchten: dabei jedoch leiteten sie die Grund
gedanken seiner Psychologie mehr aus dem Metaphy
sischen in das Empirische hinüber.

Aurelius Augustinus (354-430). zu Thagaste in Numidien geboren und dort, wie in Madaura und Karthago zum Juristen ausgebildet, machte in sei ner zum Teil wilden und unstäten Jugend fast alle Standpunkte der damaligen wissenschaft lich-religiösen Bewegung durch. Sein Vater Pabri cius gehörte der alten Religion, seine Mutter Mo nica dem Christentum an er selbst suchte zuerst im Manichäismus für seine brennenden Zweifel reli giöse Kühlung, fiel dann in den akademischen Skeptizismus, den er aus Cicero früh eingesogen hatte, ging von diesem allmählich zur neuplatoni schen Doktrin über und wurde endlich durch den Mailänder Bischof Ambrosius für das Christentum gewonnen, dessen Philosoph er werden sollte. Eine tief leidenschaftliche Naturanlage paarte sich in ihm nicht nur mit dialektischer Gewandtheit und scharfer Verstandeskraft, sondern auch mit philoso phischem Grübelsinn und weitem geistigen Blick, der nur zuletzt durch die kirchliche Parteistellung eingeengt und durch den mächtigen Willen be schränkt wurde. Als Priester und später als Bischof von Hippo Regius (391) ist er praktisch und literarisch unermüdlich für die Einheit der christli chen Kirche und Lehre tätig gewesen; insbesondere hat sich seine Dogmatik in dem donatistischen und dem pelagianischen Streite ausgebildet. - Unter seinen Werken (in der Migneschen Sammlung 16 Bde. Paris 1835 ff.) kommen für seine Philosophie hauptsächlich in Betracht die Autobiographie Con fessiones (Vgl. A. HARNACK, 1888; G. MISCH, Gesch. der Autobiogr. I 402 ff.). ferner Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia, De quantitate animae. De libero arbitrio, De trini tate, De immortalitate animae, De civitate Dei. - Vgl. C. BINDEMANN, Der hlg. A. 3 Bde. (1844-1869). - F. NOURISSON, La philosophie de St. A. (Paris 1865). - FR. BÖHRINGEN, Kir chengeschichte in Biographien, XI. Bd. in 2 Tl.

(Stuttgart 1877/78). - A. DORNER, A. (Berlin 1873). - W. DILTHEY, Einleitung in die Geistes wissenschaften I. (Leipzig 1883) S. 322 ff. - J. STORTZ, Die Philos. des hlg. A. (Freiburg 1892). - J. MARTIN, St. A. (Paris 1901).

Die *Eisagôgê eis tas katêgorias* von Porphyrios (herausg. von BUSSE, Berlin 1887) hat in ihrer Uebersetzung durch Boëthius den äußeren Anlaß zu dem Universalienstreit gegeben. *Boëthius* (470-525) hat außerdem durch seine Uebersetzungen und Kommentare der beiden ari
stotelischen und einer Anzahl ciceronianischer Schriften auf das früheste Mittelalter gewirkt. Zu seinen Büchern traten als erste Schulschriften noch andere die unter dem Namen Augustins umliefen. Vgl. PRANTL, Gesch. d. Log. im Abendl. II. und A. JOURDAIN, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Paris 2. Aufl. 1843.
Unter den *Realencyklopädien* des ausgehenden Altertums behandelt Marcianus Capella (aus Kar thago in der Mitte des fünften Jahrhunderts) in sei nem Satyricon (hrsg. v. EYSSENHARDT, Leipzig 1866) nach der wunderlichen Einleitung De nuptiis Mercurii et philologiae die sieben Artes liberales, von denen bekanntlich in dem weiteren Schulbe trieb Grammatik, Rhetorik und Dialektik das Trivi um. Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik (auch mit Einschluß der Poetik) das Quadrivium bildeten. Einen wertvolleren Kommentar zum Marc. Capella schrieb später Scotus Eringena (hrsg. von B. HAURÉAU, Paris 1861). - Des Cas siodorus Senator (480-570) Institutiones divinarum et saecularium lectionum und De artibus ac disci plinis litterarum liberalium (Werke Paris 1588) und des Isidorus Hispalensis (gest. 636) Originum sive Etymologiarum libri XX (in Mignes Sammlung) stehen bereits völlig auf theologischem

Boden. - Für die Verwendung der antiken Schullo
gik im Dienste der Systematisierung der Kirchen
lehre hat *Johannes Damascenus* (um 700) in sei
ner *Pêgê gnôseôs* (Werke Venedig 1748) das klas
sische Beispiel gegeben.
Während die Stürme der Völkerwanderung über
den Kontinent brausten, hatte sich das wissen
schaftliche Studium auf die britischen Inseln, ins
besondere nach Irland geflüchtet und fand später in
der Schule zu *York* durch *Beda* Venerabilis eine
gewisse Blüte. Von hier wurde die gelehrte Bil
dung durch *Alcuin* auf Veranlassung von *Karl dem
Großen* dem Festlande zurückgewonnen, neben
den Episcopal- und den Klosterschulen entstand
die Palatinalschule, deren Sitz von Karl dem Kah
len in Paris fixiert wurde. Vgl. K. WERNER, Beda
der Ehrwürdige und seine Zeit (Wien 1876);
DERS., Alcuin und sein Jahrhundert (Wien 1876).
Die wichtigsten Klosterschulen waren die von
Fulda und Tours. An ersterer wirkte Rabanus (Rha
ban) Maurus (aus Mainz 776-856, De universo
libri XXII), und studierte Eric (Heiricus) von Au
xerre; aus ihr gingen (Ende des neunten Jahrhun
derts) Remigius von Auxerre und vermutlich auch
der Verfasser des Kommentars Super Porphyrium
(abgedr. in Cousins Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836) hervor.
In Tours folgte auf Alcuin als
Abt Fredegisus, dessen Brief De nihilo et tenebris
(in Mignes Sammlung Bd. 105) erhalten ist. Später
hat das Kloster zu St. Gallen (Notker Labeo, gest.
1022) einen Hauptherd der wissenschaftlichen Tra
dition gebildet.
Vgl. zu den literarischen Verhältnissen auch die
Histoire littéraire de la France, sowie G. GRÖ
BER, Grundriß der romanischen Philologie II,
97-432.

Die dem Areopagiten (vgl. Act. Apost. 17, v.
34) zugeschriebenen Schriften (worunter haupt

sächlich *peri mystikês theologias* und *peri tês iherarchias ouraniou* ; in der Migneschen Samm lung, deutsch von ENGELHARDT, Sulzbach 1823) zeigen dieselbe Vermischung christlicher und neuplatonischer Philosophie, wie sie im Orient (in den Nachwirkungen des Origenes) vielfach und besonders charakteristisch bei dem Bischof Syne sios (um 400; Vgl. R. VOLKMANN, S. von Cy rene, Berlin 1869) zu Tage trat. Jene Schriften des *Pseudo-Dionysius* , die vermutlich dem fünften Jahrhundert entstammen, werden zuerst 532 unter Bestreitung ihrer Echtheit erwähnt; doch wurde die letztere von Maximus Confessor (580-662; De va riis difficilioribus locis patrum Dionysii et Gregorii, hrsg. von OEHLER, Halle 1857) vertei digt.

In der Anlehnung an diese Mystik entwickelt sich die erste bedeutende wissenschaftliche Persön lichkeit des Mittelalters in Johannes *Scotus Eriu gena* (Erigena, Jerugena, aus Irland; etwa 810 -880), von dessen Leben soviel sicher bekannt ist, daß er von Karl dem Kahlen an die Pariser Hof schule berufen wurde und an ihr eine Zeitlang tätig war Er übersetzte die Schriften des Areopagiten, schrieb gegen GOTTSCHALK die Schrift De prae destinatione und legte seine Ansichten in dem Hauptwerk De divisione naturae (deutsch von NOACK, Leipzig 1870-76) nieder. Die Werke bil den in Mignes Sammlung Bd. 122. Vgl. über ihn TH. CHRISTLIEB (Leipzig 1860), J. HUBER (München 1861).

Anselm von Canterbury (1033-1109) stammte aus Aosta, wirkte lange Zeit in dem normannischen Kloster Bec und wurde 1093 zum Erzbischof von Canterbury berufen. Von seinen Werken (bei Migne Bd. 155) sind in philosophischem Betracht außer der Schrift Cur deus homo? besonders wich tig, das Monologium und das Proslogium. Diese

beiden sind mit der Gegenschrift des Mönchs *Gaunilo* (im Kloster Marmoutier in der Nähe von Tours) Liber pro insipiente und der Replik Anselms von C. HAAS (Tübingen 1863) herausgegeben. Vgl. CH. RÉMUSAT, A. de C., tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au 11 $_{me}$ siècle (2. Aufl. Paris 1868). DOMET DE VORGES, H. A. (Paris 1901).

Wilhelm von Champeaux (1121 als Bischof von Châlons s/M. gestorben) war ein vielgehörter Lehrer an der Kathedralschule zu Paris und begründete die Studien in dem Augustinerkloster zu St. Viktor daselbst. Ueber seine philosophischen Ansichten sind wir hauptsächlich durch seinen Gegner Abaelard unterrichtet; seine logische Schrift ist verloren. Vgl. E. MICHAUD, G. de Ch. et les écoles de Paris au 12 $_{me}$ siècle (Paris 1868).

Der *Platonismus* des früheren Mittelalters lehnte sich wesentlich an den Timaeus und gab, zumal unter dem Einflusse der neuplatonischen Umdeutung, der Ideenlehre eine dem ursprünglichen Sinne nicht völlig entsprechende Form. Die bedeutendste Erscheinung in dieser Richtung ist *Bernhard von Chartres* (in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts): sein Werk »De mundi unversitate sive megacosmus et microcosmus« ist von B. S. BARNACH (Innsbruck 1876) herausgegeben: neuerdings ist jedoch seine Autorschaft bezweifelt und das Werk einem *Bernhard Silvestris* (auch Bernhard von Tours) zugeschrieben worden. Daneben ist Bernhards Bruder Thierry von Chartres, der Verfasser des Heptateuchon, zu nennen weitere Anhänger dieser Richtung sind *Wilhelm von Conches* (Magna de naturis philosophia: Dragmaticon philosophiae); vgl. K. WERNER, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters (Wie 1873) und *Walter von Mortage* ; in demselben Geiste schrieb auch *Adélard von Bath* (De eodem et

diverso; Quaestiones naturales). Vgl. A. CLER VAL, Les écoles de Chartres au moyen-âge (Char tres 1895). C. HUIT Le platonisme au moyen-âge (Annales de Philos. chrétienne, N. S. T. 20 ff.).
Roscellinus aus Armorica (Bretagne) ist als Leh rer an verschiedenen Orten. besonders in Locmenach, wo Abaelard sein Zuhörer war, her vorgetreten und hat seine Ansichten auf dem Kon zil zu Soissons (1092) widerrufen müssen. Von ihm selbst ist nur ein Brief an Abaelard (gedruckt in den Abhandl. der bayr. Akad. 1851) erhalten; die Quellen für seine Lehren sind Anselm, Abae lard und Johannes von Salisbury. Ueber ihn PICA VET (Paris 1896), F. BUONAUTI (Riv. stor. crit. d. sc. teol. 1908).
Abaelard (Abailard), die eindruckvollste und einflußreichste Erscheinung unter den Denkern dieser Zeit, war 1079 zu Pallet (Grafsch. Nantes) geboren, ein Schüler von Wilhelm von Champeaux und Roscellin. Seine eigene Lehrtätigkeit entfaltete sich in Melun und Corbeil, am erfolgreichsten aber in Paris an der Kathedralschule und an der logi schen Schule St. Geneviève. Die dialektische Vir tuosität, der er seinen Erfolg und seinen Ruhm ver dankte, tauschte ihn selbst und seine Zeit über den geringen sachlichen Gehalt seines Wissens hinweg: anderseits konnten die freieren und kühneren Ueberzeugungen die er durch die Scharfe seines Verstandes auf ethischem und religiösem Gebiete gewonnen hatte, den Gegendruck seines Zeitalters nicht überwinden, weil sie an seiner eitlen, marklo sen Persönlichkeit nicht den genügenden Rückhalt fanden. Das nicht unverschuldete Unglück, worin ihr sein bekanntes Verhältnis zu Heloise stürzte. und die Konflikte, in weiche ihn seine Lehre mit der kirchlichen Macht, hauptsächlich, auf Anstiften des unermüdlichen Verfolgers Bernhard von Clair vaux, brachten (Synoden zu Soissons 1121 und Sens 1141), ließen den unruhigen Mann nicht zur

vollen Abklärung seines Geistes gelangen und ver
anlaßten ihn, in verschiedenen Klöstern Ruhestät
ten zu suchen: er starb 1142 in S. Marcel bei Châ
lons s/S. Vgl. seine »Historia calamitatum me
arum« und seinen Briefwechsel mit Heloise (M. CARRIÈRE, A. u. H. 2. Aufl. Gießen 1853). Seine
Werke hat V. COUSIN in zwei Bänden (Paris
1849-59), dazu Ouvrages inedits (Paris 1836) her
ausgegeben. Darunter sind hervorzuheben seine
Dialektik, Indroductio in Theologiam. Theologia
Christiana, Dialogus inter philosophum. Christia
num et Judaeum, die Schrift Sie et non und die
ethische Abhandlung Scito te ipsum. Vgl. CH. d.
RÉMUSAT, A. (2 Bde., Paris 1845). S. M.
DEUTSCH, P. A., ein kritischer Theolog des 12.
Jahrhunderts (Leipzig 1883). A. HAUSRATH,
Peter Abälard (Leipzig 1893).

Dem Abaelard nahe stehen eine Anzahl (von V.
COUSIN veröffentlichter) anonymer Abhandlun
gen, so ein Kommentar zu De interpretatione, fer
ner die Abhandlungen »De intellectibus« und »De
generibus et speciebus« (die letztere stammt mögli
cherweise von Joscellinus, einem 1151 gestorbenen
Bischof von Soissons): verwandt ist auch die philo
sophisch-theologische Stellung von Gilbert de la
Porrée (Gilbertus Porretanus gestorben 1154 als
Bischof von Poitiers), der in Chartres und Paris
lehrte und von Bernhard von Clairvaux in die Ver
folgung Abaelards hineingezogen wurde. Außer
einem Kommentar zu Pseudo-Boëthius »De trini
tate« und »De duatus naturis in Christo« schrieb er
später den viel kommentierten Abriß »De sex principiis«. Vgl. über ihn A. BERTHAUD (Paris
1892).

Die im kirchlichen Sinne bedenklichen Konse
quenzen der »Dialektik« zeigen sich schon früh be
sonders bei *Berengar von Tour* (999-1088) dessen
Abendmahlslehre von *Lancfranc* (1005-1089, in
Bec und Canterbury Vorgänger Anselms) bekämpft

wurde. Dieser ist vermutlich der Verfasser des früher dem Anselm zugeschriebenen (und unter dessen Werken gedruckten) »Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens«. In diesem Kompendium tritt zuerst das Bestreben hervor, unter Ablehnung der dialektischen Neuerungen den ganzen Umfang des kirchlich Festgestellten in der Form eines logisch geordneten Lehrbuches wieder zugeben. Hieraus sind später die Arbeiten der *Sum misten* hervorgegangen, unter denen der bedeutendste *Petrus Lombardus* (gestorben 1164 als Bischof von Paris) ist. Seine »Libri IV *sententiarum* « bilden bei Migne Bd. 192. Unter den früheren wäre etwa Robert Pulleyn (Robert Pullus, gestorben 1150), unter den späteren Peter von Poitiers (gestorben 1250) und ganz besonders *Alain de Lille* (Alanus ab Insulis, gestorben 1203) zu erwähnen. Des letzteren theologische Werke, hauptsächlich De arte et articulis fidei catholicae, und sein Gedicht Anticlaudianus dürfen als die umfassendste Darstellung des Bildungsstandes seiner Zeit gelten (vgl. über ihn BAUMGARTEN, Münster 1896). Es zeigen sich hier schon formell und sachlich die Anfänge des Einflusses, den die Uebersetzung aristotelischer und arabisch-jüdischer Schriften ausübte: hierin war bereits in der Mitte des 12. Jahrh. Dominicus Gundasalvi (als Christ Johannes Hispanus) tätig, von dem vielleicht auch die Schrift De unitate et uno herrührt; vgl. P. CORRENS in Bäumkers Beiträgen I.

Gerbert (als Papst Sylvester II. 1003 gestorben) hat das Verdienst, auf die Notwendigkeit mathematischen und naturwissenschaftlichen Studiums energisch hingewiesen zu haben. Er hatte in Spanien und Italien Kunde von der Arbeit der Araber erhalten und erwarb sich eine von seinen Zeitgenossen angestaunte und beargwöhnte Fülle von Kenntnissen. Vgl. K. WERNER, G. von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit (2. Aufl. Wien

1881) und F. PICAVET (Paris 1897). - Gleich ihm hat sein Schüler *Fulbert* (gest. 1029 als Bischof von Chartres) von der Dialektik zur einfachen Frömmigkeit zurückgerufen, und in demselben Sinne wirkte *Hildebert von Lavardin* (1057-1183, Bischof von Tours).

Im großen Stil geschah dasselbe durch die orthodoxe *Mystik* des zwölften Jahrhunderts. Als ihr eifrigster Vertreter begegnet uns *Bernhard von Clairvaux* (1091-1153). Unter seinen Schriften ragen De contemtu mundi und De gradibus humilitatis hervor (Ausgabe von MABILLON, zuletzt Paris 1839 f.). Vgl. NEANDER, Der heilige B. und seine Zeit (3. Aufl. 1865); MORISON, Life and times of St. B. (London 1868). - STORRS, B. v. C. (London 1894).

Von wissenschaftlicher Fruchtbarkeit ist die *Mystik* bei den *Victorinern* , den Leitern der Kloster schule St. Victor in Paris. Der bedeutendste ist *Hugo von St. Victor* (als Graf von Blankenburg im Harz 1096 geboren, 1141 gestorben). Unter den Werken (bei Migne Bd. 175-177) ist das wichtigste De scaramentis fidei christianae; für die mystische Psychologie kommen hauptsächlich das Soliloquium de arrha animae, De arca Noe und De vanitate mundi, außerdem aber das encyklopädische Werk Eruditio didascalica in Betracht. Vgl. A. LIEBNER, H. v. St. V. und die theologischen Richtungen seiner Zeit (Leipzig 1836). - A. MIGNON H. d. St. V. (Paris 1895).

Sein Schüler *Richard von St. Victor* (ein Schotte, 1173 gestorben) schrieb De statu und De eruditione hominis interioris, De praeparatione animi ad contemplationem, De gratia contemplationis. Die Werke bilden bei Migne Bd. 194. Vgl. W. A. KAULICH, Die Lehren des H. und R. von St. V. (in den Abhandlungen der Böhm. Ges. d. Wiss. 1863 f.). - Dessen Nachfolger Walter von St. Vic

tor hat sich in einer wenig wissenschaftlichen Pole mik gegen die ketzerische Dialektik (In quatuor la byrinthos Franciae) hervorgetan.

Am Schlusse dieses Zeitraumes treten die Anfän ge einer humanistischen Reaktion gegen die Einsei tigkeit des Schulbetriebes in *Johannes von Salis bury* (Johannes Saresberiensis, gestorben 1180 als Bischof von Chartres) hervor, dessen Schriften Po licraticus und Metalogicus (Migne Bd. 199) eine wertvolle Quelle für das wissenschaftliche Leben der Zeit bilden. Vgl. C. SCHAARSCHMIDT,.J. S. nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie (Leipzig 1862).

§ 22. Die Metaphysik der inneren Erfahrung.

Die Philosophie des großen Kirchenlehrers *Augu stin* ist in keinem seiner Werke als ein geschlossenes System dargestellt, sie entwickelt sich vielmehr in der ganzen Breite seiner schriftstellerischen Tätigkeit mehr gelegentlich bei der Behandlung der verschiede nen, zumeist theologischen Gegenstände. Dabei aber ist dies der eigentümliche Gesamteindruck, daß diese reichen Gedankenmassen nach zwei verschiedenen Richtungen bewegt erscheinen, die nur durch die ge waltige Persönlichkeit des Mannes zusammengehal ten werden. Als Theologe hat Augustin durch alle seine Untersuchungen hindurch den *Begriff der Kir che* als Richtpunkt im Auge: als Philosoph konzen triert er alle seine Ideen um das *Prinzip der Selbstge wißheit des Bewußtseins* . Durch die Doppelbezie hung auf diese beiden festen Voraussetzungen geraten bei ihm alle Fragen in lebendigen Fluß. Die Gedan kenwelt Augustins gleicht einem elliptischen System, das sich durch die Bewegung um zwei Mittelpunkte konstruiert, und diese seine innere Dualität ist häufig diejenige des Widerspruchs. 538

Für die Geschichte der Philosophie erwächst die Aufgabe, aus dieser Verwicklung diejenigen Ideen herauszulösen, durch welche Augustin weit über seineZeit und ebenso über die nächstfolgenden Jahrhunder te hinausgewachsen und zu einem der *Urheber des modernen Denkens* geworden ist. Alle diese aber haben ihren letzten Grund und ihre sachliche Vereini gung in dem Prinzip der *selbstgewissen Innerlichkeit,* das Augustin zuerst mit voller Klarheit ausgesprochen und als Ausgangspunkt der Philosophie formuliert und behandelt hat. Unter dem Einfluß der ethisch-religiösen Bedürfnisse hatte sich allmählich und fast unvermerkt das metaphysische Interesse aus der Sphäre der äußeren Wirklichkeit in diejenige des inneren Lebens verschoben. An die Stelle der physi schen Begriffe waren die psychischen als Grundfakto ren der Weltauffassung getreten. Augustin war es vor behalten, diese Tatsache, die sich als solche schon vor ihm in Origenes und Plotin vollzogen hatte, zu voller und bewußter Geltung zu bringen. [539]

Diese Richtung auf die *innere Erfahrung* macht auch seine schriftstellerische Eigenart aus. Augustin ist ein Virtuos der Selbstbeobachtung und Selbstzer legung; er besitzt eine Meisterschaft in der Schilde rung von Seelenzuständen, die ebenso bewunderungs würdig ist wie seine Fähigkeit, innere Vorgänge durch die Reflexion zu zergliedern und die tiefsten Gefühls- und Triebelemente bloßzulegen. [540] Eben deshalb aber fließen ihm fast ausschließlich aus dieser Quelle die Anschauungen zu, mit denen seine Metaphysik das Weltall zu umfassen sucht. Damit beginnt der griechischen Philosophie gegenüber eine neue Ent wicklungsreihe, deren Fortschritt freilich während des Mittelalters nur wenig über das von Augustin im er sten Wurf Errungene hinaus gefördert worden und deren volle Entfaltung erst in der Neuzeit zu suchen ist.

1. Deutlich tritt dies schon an Augustins Lehre vom *Ausgangspunkt* der philosophischen Erkenntnis

hervor. Seinem persönlichen Entwicklungsgange gemäß sucht er den Weg zur Gewißheit durch den Zweifel hindurch, und es müssen ihm dabei die skeptischen Theorien selbst die Bahn brechen. Zunächst freilich schlägt er den Zweifel mit dem ungebändigten Glücksdurst seiner heißblütigen Natur durch das (so kratische) Postulat nieder, daß der Besitz der Wahrheit (ohne dessen Voraussetzung es auch keine Wahrscheinlichkeit gebe) für die Glückseligkeit erforderlich und deshalb als erreichbar anzusehen sei; aber mit größerem Nachdruck zeigt er, daß auch der Skeptiker, der die äußere Realität des Wahrnehmungsinhaltes leugne oder wenigstens dahingestellt sein lasse, doch das innerliche Vorhandensein der Empfindung als solcher nicht in Zweifel ziehen könne. Allein statt sich mit den relativistischen oder positivistischen Ausdeutungen dieser Tatsache zu begnügen, dringt Augustin gerade von ihr aus zu siegreicher Gewißheit vor. Mit der Wahrnehmung, zeigt er, ist nicht nur ihr in der einen oder der andern Richtung anzuzweifelnder Inhalt, sondern zugleich auch die Realität des wahrnehmenden Subjekts gegeben, und diese Selbstgewißheit des Bewußtseins folgt in erster Linie aus dem Akte des Zweifelns selbst. Indem ich zweifle, weiß ich, daß ich, der Zweifelnde, bin; und so enthält gerade der Zweifel in sich die wertvolle Wahrheit von der *Realität des bewußten Wesens:* selbst wenn ich in allem andern irren sollte, so kann ich darin nicht irren; denn um zu irren, muß ich sein. [541]

Diese fundamentale Gewißheit erstreckt sich gleichmäßig auf *alle Zustände des Bewußtseins* (*cogitare*), und Augustin sucht zu zeigen, daß alle ihre verschiedenen Arten bereits in dem Akte des Zweifelns eingeschlossen seien. Wer zweifelt, weiß nicht nur, daß er lebt, sondern auch, daß er sich erinnert, daß er erkennt und daß er will: denn die Gründe seines Zweifels beruhen auf seinen früheren Vorstellungen; in der Abwägung der Zweifelsmomente entwickelt sich sein Denken, Wissen und Urteilen; und

das Motiv seines Zweifelns ist doch nur dies, daß er die Wahrheit anstrebt. Ohne besonders darauf zu re flektieren oder weitere Schlüsse daraus zu ziehen, be weist Augustin in diesem Beispiel seinen tiefen Ein blick in das Seelenleben, indem ihm die verschiede nen Arten psychischer Betätigung nicht als gesonderteSphären, sondern als die untrennbar miteinander ver einigten Seiten eines und desselben Aktes gelten. Die Seele ist für ihn - und damit erhebt er sich weit über Aristoteles und auch über die Neuplatoniker - das einheitlich lebendige Ganze der *Persönlichkeit* , wel che durch ihr Selbstbewußtsein der eigenen Realität als der sicherste Wahrheit gewiß ist.

2. Allein von dieser ersten Gewißheit führt die Lehre Augustins sogleich weiter, und es ist nicht nur eine religiöse Ueberzeugung, sondern auch eine tiefe erkenntnistheoretische Ueberlegung, welche ihm in die Selbstgewißheit des individuellen Bewußtseins unmittelbar die Idee Gottes eingewachsen erscheine läßt. Auch hier ist die Fundamentaltatsache des Zwei fels maßgebend, auch hierin enthält sie *implicite* schon die volle Wahrheit. Wie würden wir, fragt Au gustin, dazu kommen, die Wahrnehmungen der Au ßenwelt, die sich mit so elementarer Gewalt uns auf drängen, in Frage und Zweifel zu ziehen, wenn wir nicht neben ihnen und aus anderer Quelle Richtbe griffe und Maßstäbe der Wahrheit besäßen, um sie daran zu messen und zu prüfen? Wer zweifelt, muß die Wahrheit kennen: denn nur um ihretwillen zwei felt er. [542] In der Tat, fährt der Philosoph fort, besitzt der Mensch neben dem Empfinden (*sensus*) die hö here Fähigkeit der Vernunft (*intellectus, ratio*), d.h. der unmittelbaren Anschauung unkörperlicher Wahrheiten [543] : unter diesen versteht Augustin nicht nur die logischen Gesetze, sondern auch die Normen des Guten und des Schönen, überhaupt alle diejenigen durch die Empfindung nicht zu gewinnenden Wahr heiten, die dazu erforderlich sind, das Gegebene zu verarbeiten und zu beurteilen, - die Prinzipien des

Urteilens. [544]
Solche Normen der Vernunft machen sich als Maß stäbe der Beurteilung im Zweifel wie in allen Tätig keiten des Bewußtseins geltend; sie reichen aber über das individuelle Bewußtsein, in welches sie mit dem Laufe der Zeit eintreten, als etwas Höheres hinaus: sie sind für alle vernünftig Denkenden dieselben und er leiden in diesem ihrem Werte keine Veränderung. So sieht sich das Einzelbewußtsein in seiner eigenen Funktion an etwas Allgemeingültiges und Uebergrei fendes gebunden. [545]
Aber zum Wesen der Wahrheit gehört, daß sie ist. Von dieser Grundauffassung der antiken, wie aller naiven Erkenntnislehre geht auch Augustin aus. Das »Sein« jener allgemeinen Wahrheiten aber, die durch aus unkörperlicher Natur sind, kann demnach Dur - in neuplatonischer Weise - als dasjenige der *Ideen in Gott* gedacht werden; sie sind die wandellosen For men und Normen aller Wirklichkeit (*principales for mae vel rationes rerum stabiles atque incommutabi les, quae in divino intellectu continentur*) und die Inhaltsbestimmungen des göttlichen Geistes. In ihm sind sie alle mit höchster Vereinigung enthalten: er ist die absolute Einheit, die alles umfassende Wahrheit; er ist das höchste Sein, das höchste Gut, die vollkom mene Schönheit (*unum, verum, bonum*). Jede Ver nunfterkenntnis ist im Grunde genommen Gotteser kenntnis Freilich ist auch nach Augustins Zugeständ nis der menschlichen Einsicht im Erdenleben die volle Erkenntnis Gottes versagt. Ganz sicher ist in unserer Vorstellung von ihm vielleicht nur das Negative; und insbesondere von der Art, wie die verschiedenen Be stimmungen der göttlichen Wahrheit, welche die Ver nunft anschaut, in ihm zu höchster realer Einheit ver bunden sind, haben wir keine adäquate Vorstellung: denn sein körperloses und wandelloses Wesen (*essentia*) reicht weit über alle Beziehungs- und Ver knüpfungsformen des menschlichen Denkens hinaus: selbst die Kategorie der Substanz trifft auf ihn eben

sowenig zu wie die übrigen. [546]
3. So sehr diese Ausführungen in der direkten Kon
sequenz des Neuplatonismus liegen [547] , so bleibt
ihnen doch in der Darstellung Augustins der christli
che Charakter dadurch gewahrt, daß mit dem philoso
phischen Begriffe der Gottheit als Inbegriff aller
Wahrheit die religiöse Vorstellung der Gottheit als
der absoluten Persönlichkeit untrennbar verschmolzen
ist. Gerade deshalb aber baut sich die ganze augustinische
Metaphysik auf der Selbsterkenntnis
der endlichen Persönlichkeit, d.h. auf dem Tatbestan
de der inneren Erfahrung auf. Denn soweit dem Men
schen überhaupt ein Verständnis des göttlichen We
sens möglich ist, kann es nur nach Analogie der
menschlichen Selbsterkenntnis gewonnen werden.
Diese aber zeigt folgende fundamentale Gliederung
des inneren Lebens: der dauernde Bestand des geisti
gen Seins ist in der Gesamtheit des Bewußtseinsinhal
tes oder der reproduzierbaren Vorstellungen gegeben,
seine Bewegung und Lebendigkeit besteht in den Pro
zessen der urteilenden Verbindung und Trennung die
ser Elemente, und die treibende Kraft in dieser Bewe
gung ist der auf den Gewinn der höchsten Seligkeit
gerichtete Wille. So sind die drei Seiten der psychi
schen Wirklichkeit *Vorstellung, Urteil und Wille* :
memoria, intellectus, voluntas [548] , und Augustin
wahrt sich ausdrücklich dagegen, diese Funktionswei
sen der Persönlichkeit etwa wie die Eigenschaften der
Körper aufgefaßt zu sehen. Ebensowenig bedeuten sie
aber etwa verschiedene Schichten oder Sphären ihres
Daseins, sondern sie bilden in ihrer unlöslichen Ein
heit das Wesen der Seele selbst. Nach diesen am
Menschen erkannten Verhältnissen des geistigen Le
bens sucht dann Augustin nicht nur eine analogische
Vorstellung von dem Geheimnis der Trinität zu ge
winnen, sondern er erkennt auch in dem *esse, nosse, velle* die
Grundbestimmungen aller Dinge: in Sein,
Wissen und Wollen ist alle Wirklichkeit beschlossen,
und in Allmacht, Allweisheit und Allgüte umspannt

die Gottheit das Universum.
Die ausgesprochene Ansicht von der Unzuläng
lichkeit der physischen (aristotelischen) Kategorien
erinnert nur scheinbar an den Neuplatonismus, des
sen intelligible Kategorien (vgl. oben § 20, 7)
ebenso wie sein ganzes metaphysisches Schema
durchaus physischer Art sind. Erst Augustin macht
Ernst mit dem Versuche, die eigentümlichen Bezie
hungsformen der Innerlichkeit zu metaphysischen
Prinzipien zu erheben. Im übrigen verläuft seine
Kosmologie ohne nennenswerte Besonderheiten in
den durch den Neuplatonismus gelegten Geleisen.
Die Zweiweltenlehre mit ihren anthropologischen
Korrelaten bildet hier die Voraussetzung Die Sin
nenwelt wird durch die Wahrnehmungen, die intel
ligible Welt wird durch die Vernunft erkannt, und
beide gegebenen Bestandteile des Wissens werden
durch das verstandesmäßige Denken (*ratiocinatio*)
miteinander in Beziehung gesetzt. Für die Natur
auffassung ergibt sich die durch die Ideenlehre be
dingte Teleologie: auch die Körperwelt ist durch
die göttliche Macht, Weisheit und Güte aus nichts
geschaffen, und trägt in ihrer Schönheit und Voll
kommenheit das Zeichen dieses Ursprungs. Das Uebel (mit
Einschluß des Bösen, vgl. jedoch unten)
ist auch hier nichts eigentlich Wirkliches; es ist
nicht Sache sondern Handlung, es hat keine *causa*
efficiens sondern nur eine *causa deficiens* , sein Ur
sprung ist nicht bei dem positiven Sein (Gott), son
dern bei dem Seinsmangel der endlichen Wesen zu
suchen: denn diesen kommt als geschaffenen nur
eine abgeschwächte und darum mangelhafte Reali
tät zu. So steht die Theodicee Augustins wesentlich
auf dem Boden derjenigen von Origenes und Plo
tin.

4. Eine weitere aber und wesentliche Folge der be
wußt anthropologischen Begründung der Philosophie
ist bei Augustin die zentrale Stellung, welche er in

seiner Weltanschauung dem Willen zugewiesen hat. Das leitende Motiv dabei ist zweifellos die eigene Erfahrung des Mannes, der, selbst eine triebheiße und willensstarke Natur, bei der grübelnden Durchforschung der eigenen Persönlichkeit auf den Willen als auf ihren tiefsten Kern stieß. Deshalb gilt ihm aber in allem der Wille als das Wesentliche: in allen Zuständen und Bewegungen der Seele steckt Wille; ja, sie sind eigentlich gar nichts anderes als Willensweisen (*voluntates*).

In seiner Psychologie und Erkenntnislehre zeigt sich dies vor allem darin, daß er die beherrschende Stellung des Willens in dem gesamten Vorstellungs- und Erkenntnisprozeß allseitig zur Darstellung zu bringen sucht. [549] Hatten schon die Neuplatoniker hinsichtlich der Wahrnehmung zwischen dem körperlichen Erregungszustande und dessen Bewußtwerden unterschieden (vgl. oben § 19, 4), so zeigt Augustin durch eine genaue Analyse des Sehens, daß dies Bewußtwerden wesentlich ein Akt des Willens (*intentio animi*) sei. Und wie somit schon die physische Aufmerksamkeit eine Sache des Willens ist, so weist auch die Tätigkeit des inneren Sinnes (*sensus interior*) eine ganz analoge Abhängigkeit vom Willen auf. Ob wir unsere eigenen Zustände und Handlungen uns als solche zum Bewußtsein bringen oder nicht, hängt ebenso von der willkürlichen Reflexion ab, wie die gewollte Besinnung auf etwas unserem Gedächtnis Angehöriges und die auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Tätigkeit der kombinativen Phantasie. Ebenso vollzieht sich endlich das verstandesmäßige Denken (*ratiocinatio*) mit seinen Urteilen und Schlüssen durchgängig unter den Absichten des Willens: denn dieser muß die Richtung und den Zweck bestimmen, wonach die Data der (äußeren oder inneren) Erfahrung den allgemeinen Wahrheiten der Vernunfteinsicht untergeordnet werden sollen.

Etwas verwickelter gestaltet sich das Verhältnis bei diesen *Vernunfteinsichten* selbst: denn dieser höherengöttlichen

Wahrheit gegenüber kann der Aktivität des menschlichen Geistes nicht derselbe Spielraum gegeben werden, wie hinsichtlich seiner intellektuellen Beziehungen zur Außenwelt und zu seiner eigenen Innenwelt. Schon aus philosophischen Gründen nicht: denn nach dem metaphysischen Grundschema muß dem Allgemeineren als dem höheren und wirkenskräftigeren Sein in der Kausalberührung die aktive Rolle zukommen. Zu der ihm metaphysisch überlegenen Vernunftwahrheit kann sich der menschliche Geist in der Hauptsache nur leidend verhalten. Die Erkenntnis der intelligiblen Welt ist auch für Augustin wesentlich Erleuchtung, Offenbarung. Hier, wo der Geist seinem Schöpfer gegenübersteht, fehlt ihm nicht nur die schöpferische, sondern sogar die rezeptive Initiative. Augustin ist weit entfernt, die intuitive Erkenntnis der intelligiblen Wahrheiten etwa als ein selbständiges Erzeugnis des endlichen Geistes aus seiner eigenen Natur anzusehen; ja er kann ihr nicht einmal die selbe Spontaneität der Aufmerksamkeit oder der Richtung des Bewußtwerdens (*intentio*) zuschreiben, wie den empirischen Einsichten äusserer und innerer Wahrnehmung: sondern er muß die Erleuchtung des individuellen Bewußtseins durch die göttliche Wahrheit wesentlich als einen Akt der Gnade (vgl. unten) betrachten, bei dem das erstere sich zuwartend und rein aufnehmend verhält. Diese metaphysischen Ueberlegungen, welche auch auf dem Boden des Neuplatonismus möglich gewesen wären, erfahren nun aber bei Augustin eine mächtige Verstärkung durch das Schwergewicht, das er in seiner Theologie auf die göttliche Gnade legte. Die Erkenntnis der Vernunftwahrheiten ist ein Moment der Seligkeit, und diese verdankt der Mensch nicht dem eigenen Willen, sondern demjenigen Gottes.

Dennoch hat auch hier Augustin dem Willen des Individuums zunächst wenigstens eine gewisse Mitwirkung zu retten gesucht. Er betont nicht nur, daß Gott die Offenbarung seiner Wahrheiten nur demjeni

gen zuwende, der durch gutes Streben und gute Sitten, d.h. durch die Qualitäten seines Willens sich dafür würdig erweise, sondern er lehrt auch, daß die Aneignung der göttlichen Wahrheit nicht sowohl durch die Einsicht, als vielmehr durch den *Glauben* erfolge. Der Glaube aber, als ein Vorstellen mit Zustimmung aber ohne Begreifen, setzt zwar die Vorstellung seines Gegenstandes voraus, enthält aber in der durch keinen intellektuellen Zwang bestimmten Zustimmung einen ursprünglichen Willensakt des bejahenden Urteils. Soweit geht die Bedeutung dieser Tatsache, meint Augustin, daß nicht nur in göttlichen und ewigen, sondern auch in irdisch-menschlichen und zeitlichen Dingen diese unmittelbar durch den Willen hervorgebrachte Ueberzeugung die ursprünglichen Elemente des Denkens abgibt, aus denen erst durch die kombinierende Ueberlegung des Verstandes die begreifende Einsicht erwächst. So muß auch in den wichtigsten Dingen, d.h. in den Heilsfragen, der von dem guten Willen bestimmte Glaube an die göttliche Offenbarung und an ihr Walten in der kirchlichen Tradition der verstandesmäßig aneignenden und begreifenden Erkenntnis vorhergehen. Der *Würde* nach ist freilich die volle Vernunfteinsicht, aber der Zeit nach ist der Offenbarungsglaube das erste.

5. In allen diesen Ueberlegungen Augustins bildet den Mittelpunkt der Begriff der Willensfreiheit als einer von Verstandesfunktionen unabhängigen, durch Motive der Einsicht nicht bedingten, sondern diese vielmehr ohne Bewußtseinsgründe bestimmenden Entscheidung, Wahl oder Zustimmung des Willens, und Augustin hat sich redlich bemüht, diesen Begriff den verschiedenen Einwürfen gegenüber aufrechtzuerhalten. Neben der Vertretung sittlichreligiöser Verantwortlichkeit ist es hauptsächlich die Sache der göttlichen Gerechtigkeit, die er dabei zu führen meint: und die meisten Schwierigkeiten macht ihm anderseits die Vereinbarung der ursachlosen Handlung, deren Gegenteil gleich möglich und objektiv denkbar gewesen

sein soll, mit der göttliche Präscienz. Er hilft sich hier mit der Berufung auf die Unterscheidung der Ewigkeit (Zeitlosigkeit) und der Zeit, der er überhaupt in einer überaus feinsinnigen Untersuchung [550] eine reale Be deutung nur für die messende Vergleichung der Funk tionen der inneren Erfahrung und erst danach auch für die äußere zuschrieb. Das an sich zeitlose, sogenannte Vorherwissen der Gottheit habe für die zukünftigen Ereignisse gerade so wenig kausal bestimmende Ge walt, wie die Erinnerung für die vergangenen. In die sen Zusammenhängen gilt Augustin mit Recht als einer der eifrigsten und kräftigsten Vertreter der Wil lensfreiheit.

Allein dieser wesentlich mit den Waffen der frühe ren Philosophie verfochtenen Ansicht wälzt sich nun bei Augustin, von Werk zu Werk anschwellend, eine andere Gedankenmasse entgegen, welche ihren Keim punkt im Begriffe der *Kirche* und in der Lehre von ihrer erlösenden Gewalt hat. Hier tritt dem Prinzip der Selbstgewißheit des individuellen Geistes dasjenige der historischen Allgemeinheit siegreich entgegen. Die Idee der christlichen Kirche, deren gewaltigster Kämpe Augustin gewesen ist, wurzelt in dem Gedan ken der Erlösungsbedürftigkeit des ganzen menschli chen Geschlechts: diese Idee aber schließt die völlig unbestimmte Willensfreiheit des einzelnen Menschen aus. Denn sie verlangt, daß jeder einzelne notwendig sündig und deshalb der Erlösung bedürftig sei. Unter dem überwältigenden Druck dieses Gedankens hat Augustin seiner in den philosophischen Schriften so breit ausgeführten Theorie der Willensfreiheit eine an dere an die Seite gestellt, die der ersteren durchweg zuwiderläuft.

Augustin will die für ihn persönlich so schwer wie gende Frage nach dem Ursprung des Bösen - im Ge gensatz zum Manichäismus - durch den Begriff der Willensfreiheit lösen, um darin die menschliche Ver antwortlichkeit und die göttliche Gerechtigkeit auf rechtzuerhalten; aber in seinem theologischen System

scheint es ihm ausreichend, diese Willensfreiheit auf Adam, den ersten Menschen, zu beschränken. Die Vorstellung von der substanziellen Einheitlichkeit des Menschengeschlechts, die auch bei dem Glauben an die Erlösung aller durch den Einen Heiland mitwirkte, erlaubte ebenso die Lehre, daß in dem Einen Adam die ganze Menschheit gesündigt habe. Durch den Mißbrauch der Willensfreiheit von seiten des ersten Menschen ist die gesamte menschliche Natur derart verdorben, daß sie nicht mehr anders kann als sündi gen (*non posse non peccare*). Dieser Verlust der Wil lensfreiheit trifft das ganze von Adam stammende Ge schlecht ohne Ausnahme: jeder Mensch bringt diese verderbte Natur, welche nicht mehr aus eigener Kraft oder Freiheit zum Guten fähig ist, mit auf die Welt, und diese *Erbsünde* ist die Strafe für die Ursünde. Eben daraus folgt aber, daß alle Menschen ausnahms los der Erlösung und der Gnadenmittel der Kirche *bedürftig* sind. Daß ihnen diese Gnade zuteil werde, haben alle gleich wenig verdient: deshalb, meint Au gustin, dürfe keine Ungerechtigkeit darin gesehen werden, daß Gott diese Gnade, auf die keiner An spruch hat, nicht allen, sondern nur einigen - und man weiß nie welchen - zuwendet. Anderseits aber verlangt die göttliche Gerechtigkeit, daß wenigstens bei einigen Menschen die Strafe für Adams Fall dau ernd aufrechterhalten werde, diese also von der Gna denwirkung und der Erlösung ausgeschlossen bleiben. Da endlich ihrer verderbten Natur nach alle gleich sündig und zu eigener Besserung unfähig sind, so er folgt die Auswahl der Begnadeten nicht nach ihrer Würdigkeit (denn solche gibt es vor der Gnadenwir kung nicht), sondern nach einem unerforschlichen Ratschlusse Gottes. Wen er erlösen will, dem wendet er seine Offenbarung mit ihrer unwiderstehlichen Ge walt (*gratia irresistibilis*) zu: wen er nicht auser wählt, der kann auf keine Weise erlöst werden. Nicht einmal den Anfang zum Guten kann der Mensch aus eigener Kraft machen: alles Gute rührt von Gott her

und nur von ihm.
In der *Prädestinationslehre* erstickt somit (und das ist ihr philosophisches Moment) die absolute Kausalität Gottes den freien Willen des Individuums. Dem letzteren wird mit der metaphysischen Selbständigkeit auch alle Spontaneität des Tuns abgesprochen; entweder bestimmt ihn seine Natur zur Sünde oder die Gnade zum Guten. So stoßen bei Augustin zwei kräftige Gedankenströme hart gegeneinander. Es wird immerdar eine erstaunliche Tatsache bleiben, daß derselbe Mann, der seine Philosophie auf die Selbstgewißheit des bewußten Einzelgeistes gründete, der das Senkblei feinster Prüfung in die Tiefen der inneren Erfahrung warf und im Willen den Lebensgrund der geistigen Persönlichkeit entdeckte, sich durch die Interessen eines theologischen Streites zu einer Ansicht der Heilslehle gedrängt sah, welche die Handlungen des Einzelwillens als unabänderlich bestimmte Folgen entweder einer generellen Verderbnis oder der göttlichen Gnade betrachtet. *Individualismus und Universalismus* in der Auffassung der seelischen Wirklichkeit stehen sich hier schroff gegenüber, und ihr klaffender Widerspruch ist kaum durch die Vieldeutigkeit des Wortes Freiheit verdeckt, das in der einen Richtung Dach seiner psychologischen, in der andern nach seiner ethisch-religiösen Bedeutung verstanden wird. Der Gegensatz aber der beiden Denkmotive, die hier so unvereinbar nebeneinander liegen, ist auch in der folgenden Entwicklung der Philosophie bis weit über das Mittelalter hinaus wirksam gewesen.
6. Im Lichte der Prädestinationslehre nimmt das großartige Bild der historischen Entwicklung der Menschheit, welches Augustin in der Art und im Geiste der gesamten Patristik entworfen hat, dunkle Farben und eigentümlich starre Formen an. Denn wenn nicht nur der Gesamtablauf der Heilsgeschichte, sondern wie bei Augustin auch die Stellung, die jeder einzelne darin einnehmen soll, durch göttlichen Ratschluß vorherbestimmt ist, so kann man sich des dü

stern Eindrucks nicht erwehren, daß all das heilsdur
stige Willensleben der Menschen in der Geschichte zu
einem schatten- und marionettenhaften Getriebe her
absinkt, dessen Ergebnis von vornherein unausbleib
lich feststeht.
Die geistige Welt zerfällt für Augustin durch die
ganze Geschichte hindurch in zwei Sphären: das
Reich Gottes und das Reich des Teufels. Zu dem er
steren gehören außer den nicht gefallenen Engeln die
Menschen, die Gott zur Gnade erwählt hat; das andere
umfaßt mit den bösen Dämonen alle diejenigen Men
schen, welche nicht zur Erlösung prädestiniert, son
dern von Gott in dem Zustande der Sünde und der
Schuld belassen werden: das eine ist Aas Reich des
Himmels, das andere das der Welt. Beide verhalten
sich im Laufe der Geschichte wie zwei verschiedene
Geschlechter, die nur im äußeren Tun durcheinander
gemischt, innerlich aber streng geschieden sind. Die
Gemeinschaft der Erwählten hat auf Erden keine Hei
mat; sie lebt in der höheren Einheit der göttlichen
Gnade. Die Gemeinschaft der Verdammten aber ist in sich durch
Zwietracht geteilt, sie kämpft in den irdi
schen Reichen um die Scheinwerte der Macht und
Herrschaft. So wenig vermag auf dieser Entwick
lungsstufe noch der christliche Gedanke die Welt
wirklichkeit zu bemeistern, daß Augustin in den hi
storischen Staatsgebilden nur die zum Hader mitein
ander verurteilten Provinzen einer gottfeindlichen
Sündergemeinschaft erblickt. Ihm ist in der Tat noch
das Reich Gottes nicht von dieser Welt; und die Kir
che ist ihm die in das zeitliche Leben hereinragende
Heilsanstalt des göttlichen Reiches.
Der Verlauf der *Weltgeschichte* wird unter diesen
Voraussetzungen so aufgefaßt, daß darin eine succes
siv sich verschärfende Trennung zwischen den beiden
Reichen eintreten und ihr letztes Ziel die vollkom
mene und definitive Scheidung sein soll. In sechs Pe
rioden, welche den Schöpfungstagen der mosaischen
Kosmogonie entsprechen sollen und sich an Daten der

israelitischen Geschichte anschließen. konstruiert Au
gustin die Weltgeschichte: mit geringem Verständnis
für das Wesen des Griechentums verbindet er dabei
eine abschätzige Beurteilung der römischen Welt.
Den entscheidenden Punkt in dieser Entwicklung bil
det auch für ihn das Erscheinen des Heilandes, womit
nicht nur die Erlösung der von der Gnade Erwählten,
sondern auch ihre Absonderung von den Kindern der
Welt zur Vollendung geführt wird. Damit beginnt die letzte
Weltperiode, deren Ende das Gericht bilden
wird: dann soll nach der Not des Kampfes der Sabbat
eintreten, der Friede des Herrn, - aber der Friede nur
für die Erwählten; denn die nicht zur Erlösung Präde
stinierten werden dann, völlig von den Heiligen ge
trennt, ganz der Pein ihrer Unseligkeit anheimgegeben
sein.
Mögen dabei Seligkeit und Pein noch so geistig
sublim (obwohl nie ohne physische Nebenbilder) auf
gefaßt und namentlich die Unseligkeit als Abschwä
chung des Seins durch den Mangel göttlicher Kausali
tät gedacht sein, so ist doch unverkennbar für Augu
stin der Dualismus des Guten und des Bösen das End
ergebnis der Weltgeschichte. Der von so vielen ge
waltigen Denkmotiven bestürmte Mann hat den *Ma
nichäismus* seiner Jugendüberzeugung nicht über
wunden, - er hat ihn in die Christenlehre aufgenom
men. Bei den Manichäern gilt der Gegensatz des
Guten und des Bösen als ursprünglich und unvertilg
bar: bei Augustin gilt dieser Gegensatz zwar als ge
worden, aber doch als unausrottbar. Der allmächtige,
allwissende, allgütige Gott hat eine Welt geschaffen,
welche in sein Reich und in das des Satan für ewig
auseinanderfällt.
7. Unter den welthistorischen Ideen- und Problem
verschlingungen, die hiernach der Augustinismus ent
hält, ist schließlich noch eine hervorzuziehen. Sie liegt in dem
Begriffe der *Seligkeit* selbst, in welchem
sich alle Motive seines Denkens kreuzen. So sehr
nämlich Augustin im Willen die innerste Triebenergie

des menschlichen Wesens erkannte, so tief er das Glücksstreben als das treibende Motiv aller seeli schen Funktionen durchschaute, so fest blieb er doch überzeugt, daß die Erfüllung all dieses Drängens und Treibens erst in der *Anschauung der göttlichen Wahrheit* zu finden sei. Das höchste Gut ist Gott; aber Gott ist die Wahrheit, und die Wahrheit genießt man, indem man sie anschaut und in ihrer Anschau ung ruht. Alles Treiben des Willens ist nur der Weg zu diesem Frieden, worin er aufhört. Die letzte Aufga be des Willens ist, in der Gnadenwirkung der göttli chen Offenbarung zu schweigen, - stille zu halten, wenn das Schauen der Wahrheit, von oben gewirkt, über ihn kommt.

Hier verbinden sich in gemeinsamem Gegensatze gegen den Willensindividualismus die christliche Idee der absoluten Kausalität Gottes und die kontempla tive Mystik der Neuplatoniker. Von beiden Seiten her wirkt die gleiche Tendenz, die Heiligung des Men schen als ein Wirken Gottes in ihm, als ein Erfüllt werden und Erleuchtetwerden durch die höchste Wahrheit, als ein willenloses Anschauen des Einen unendlichen Seins aufzufassen. Wohl hat Augustin - und gerade darin zeigt sich die umspannende Weite seines persönlichen Wesens und seines geistigen Blicks - die praktischen Konsequenzen, welche die Gnadenwirkung im irdischen Leben haben soll, die Reinheit der Gesinnung und die Strenge der Lebens führung, kräftig herausgebildet und die lebensfrische Energie seiner eigenen streitbaren Natur in eine ethi sche Lehre entwickelt, die, weitab von der lebensmü den Weltflüchtigkeit des Neuplatonismus, den Men schen mitten in den Weltkampf des Guten und Bösen als tapferen Streiter für das himmlische Reich stellt; aber der höchste Lohn, der dem Streiter Gottes winkt, ist doch auch für Augustin nicht die rastlose Betäti gung des Willens, sondern die Ruhe des Schauens.

Für *das zeitliche Leben* verlangt Augustin die volle und nimmer ruhende Anspannung der ringenden und

handelnden Seele: *für die Ewigkeit* stellt er ihr den Frieden der Versenkung in die göttliche Wahrheit in Aussicht. Wohl bezeichnet er den Zustand der Seligen als die höchste der Tugenden, als die Liebe [551] (*charitas*): allein in der ewigen Seligkeit, wo der Wi derstand der Welt und des sündigen Willens nicht mehr zu überwinden ist, wo die Liebe kein Bedürfnis mehr zu stillen hat, da ist auch diese Liebe nichts an deres mehr als ein gottrunkenes Schauen.
Auch in dieser Dualität der augustinischen Ethik liegen Altes und Neues dicht beieinander. Mit der straffen Willensenergie, die für das irdische Leben verlangt wird, und mit der Verlegung der sittlichen Beurteilung in die Innerlichkeit der Gesinnung kommt der moderne Mensch zum Durchbruch; aber in der Auffassung des höchsten Lebensziels behält das anti ke Ideal des geistigen Schauens den Sieg. Hier steckt in Augustins Lehre selbst ein Widerspruch mit dem Willensindividualismus, hier behauptet sich an ent scheidender Stelle ein aristotelisches, neuplatonisches Element, und dieser innere Gegensatz entfaltet sich in den Problembildungen des Mittelalters.

§ 23. Der Universalienstreit.

Johannes Saresberiensis, Metalogicus, II, cap. 17 f.
J. H. LÖWE, Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf. Prag 1876.

Die formal-logische Schulung, welche die mit dem Anfang des Mittelalters in die wissenschaftliche Be wegung eintretenden Völker durchmachen mußten, hat sich an der Frage nach der logisch -metaphysischen Bedeutung der Gattungsbegriffe (*universalia*) entwickelt. Aber man würde sehr irren, wollte man meinen, daß diese Frage nur den didakti

schen Wert eines Hauptgegenstandes der Denkübung gehabt habe, an dem sich jahrhundertelang die Regeln des begrifflichen Denkens, Einteilens, Urteilens und Schließens immer neuen und wachsenden Scharen von Schülern einprägten. Vielmehr ist die Zähigkeit, mit welcher die Wissenschaft des Mittelalters - und zwar bezeichnenderweise unabhängig voneinander so wohl diejenige des Orients als auch diejenige des Oc cidents - an der Bearbeitung dieses Problems in end losen Diskussionen festgehalten hat, denn doch an sich schon ein Beweis dafür, daß in dieser Frage ein sehr reales und sehr schwieriges Problem vorliegt.

In der Tat, als die Scholastik schon in ihren schüchternen Anfängen die Stelle in der Einleitung des Porphyrios [552] zu den Kategorien des Aristoteles, welche dies Problem formuliert, zum Ausgangspunkt der ersten eigenen Denkversuche machte, da stieß sie mit instinktivem Scharfsinn auf genau dasselbe Pro blem, das schon während der großen Zeit der griechi schen Philosophie im Mittelpunkte des Interesses ge standen hatte. Nachdem Sokrates der Wissenschaft die Aufgabe gewiesen hatte, die Welt in Begriffen zu denken, wurde die Frage, wie sich die Gattungsbe griffe zur Realität verhalten, zum erstenmal ein Hauptmotiv der Philosophie: sie erzeugte die platoni sche Ideenlehre und die aristotelische Logik; und wenn die letztere (vgl. oben § 12) zu ihrem wesentli chen Inhalt die Lehre von den Formen der Abhängig keit hatte, in der sich das Besondere vom Allgemei nen befindet, so ist es begreiflich, daß selbst aus so spärlichen Resten und Bruchstücken dieser Lehre, wie sie dem frühsten Mittelalter zur Verfügung standen, dasselbe Problem mit seiner ganzen Gewalt auch dem neuen Geschlecht entgegenspringen mußte. Und es ist ebenso begreiflich, daß die alte Rätselfrage auf die naiven, denkungeübten Geister des Mittelalters ähn lich wirkte wie auf die Griechen. Die logische Dispu tierlust, wie sie sich seit dem elften Jahrhundert an den Pariser Hochschulen entwickelte, hat als soziale

Massenerscheinung ihr Gegenstück nur in den Philo
sophendebatten Athens, und auch in diesen hatte, wie
zahlreiche Anekdoten beweisen, die um die Ideenlehre
gruppierte Frage nach der Realität der Universalien
eine Hauptrolle gespielt.
Dabei geschah jedoch die Erneuerung des Problems
unter wesentlich ungünstigeren Verhältnissen. Die
Griechen besaßen, als ihnen die Frage auftauchte, eine
reiche Fülle eigener wissenschaftlicher Erfahrung und
einen Schatz sachlicher Kenntnisse und Einsichten,
der sie, wenn auch nicht immer, so doch meistens und
im ganzen davor bewahrte, die Diskussion lediglich
auf die formallogische Abstraktion hinüberzuspielen.
Gerade dieses Gegengewicht aber fehlte der mittelal
terlichen Wissenschaft, zumal in ihren Anfängen, und
deshalb hat sie sich mit dem Versuche, aus bloß logi
schen Ueberlegungen ihre Metaphysik zu konstituie
ren, so lange im Kreise herum drehen müssen.
Daß nun aber wiederum das Mittelalter sich so
hartnäckig in diese Kontroverse verbiß, die vordem
hauptsächlich zwischen Platon und den Kynikern und
nachher zwischen der Akademie, dem Lyceum und
der Stoa verfochten worden war, das kam doch nicht
nur daher, daß man bei der Mangelhaftigkeit der Tra
dition von jenen früheren Debatten so gut wie nichts
wußte, sondern es hatte noch einen tieferen Grund. Das Gefühl von
dem Eigenwerte der Persönlichkeit,
das im Christentum und insbesondere auch in der au
gustinischen Lehre einen so gewaltigen Ausdruck ge
wonnen hatte, fand gerade bei den Stämmen, welche
zu den neuen Trägern der Kultur berufen waren, den
lebhaftesten Widerhall und die stärkste Mitempfin
dung, und im Herzen derselben Völker tobte auch die
jugendfrische Lust an der farbigen Wirklichkeit, an
der lebendigen Einzelerscheinung. Mit der Kirchen
lehre aber überkamen sie eine Philosophie, die mit der
maßvollen Ruhe des griechischen Denkens das Wesen
der Dinge in allgemeinen Zusammenhängen auffaßte,
eine Metaphysik, welche die Stufen der logischen All

gemeinheit mit verschiedenwertigen Intensitäten des Seins gleichsetzte. Darin lag eine Inkongruenz, die sich verdeckt schon im Augustinismus geltend machte und ein bleibender Stachel für die philosophische Ueberlegung wurde.

1. Die Frage nach dem Seinsgrunde des Individu ums, welche das mittelalterliche Denken nicht wieder losgeworden ist, lag ihm gerade in seinen Anfängen um so näher, je kräftiger sich darin unter der Hülle einer christlichen Mystik die neuplatonische Metaphy sik aufrechterhielt. Nichts konnte geeigneter sein, den Widerspruch eines urwüchsigen Individualismus her vorzurufen, als die hochgradige Konsequenz, womit *Scotus Eriugena* den Grundgedanken des *neuplatonischen Realismus* zur Durchführung brach te. Kein Philosoph vielleicht hat deutlicher und unum wundener als er die letzten Folgerungen der Metaphy sik ausgesprochen, welche von dem sokra tisch-platonischen Prinzip aus, daß die Wahrheit und deshalb auch das Sein in dem Allgemeinen zu suchen sei, die Stufen der Allgemeinheit mit denjenigen der Intensität und der Priorität des Seins identifiziert. Das Allgemeine (der Gattungsbegriff) erscheint hier als das wesenhafter und ursprünglicher Wirkliche, wel ches das Besondere (die Art und schließlich das Indi viduum) *aus sich erzeugt und in sich enthält* . Die Universalien sind also nicht nur Substanzen (*res* ; daher der Name Realismus), sondern sie sind den kör perlichen Einzeldingen gegenüber die ursprüngliche ren, die erzeugenden und bestimmenden, sie sind die realeren Substanzen, und zwar sind sie um *so realer* , je *allgemeiner* sie sind. In dieser Auffassung werden daher die logischen Verhältnisse der Begriffe unmit telbar zu metaphysischen Beziehungen; die formale Ordnung erhält reale Bedeutung. Die logische Unter ordnung verwandelt sich in ein Erzeugtsein und Be schlossensein des Einzelnen durch das Allgemeine; die logische Division und Determination setzt sich in einen Kausalprozeß um, vermöge dessen das Allge

meine sich in das Besondere gestaltet und entfaltet.
Die so zu metaphysischer Bedeutung erhobene Begriffspyramide gipfelt in dem Begriffe der Gottheit
als des Allgemeinsten. Aber das letzte Produkt der Abstraktion, das absolut Allgemeine ist das Bestimmungslose (vgl. § 20, 8). Daher identifiziert sich diese Lehre mit der alten »negativen Theologien«, nach der von Gott nur ausgesagt werden kann, was er nicht ist [553] ; und doch wird echt plotinisch auch hier dies höchste Sein als die »ungeschaffene, aber selbst schaffende Natur« bezeichnet. Denn dies Allgemeinste erzeugt aus sich die Gesamtheit der Dinge, die deshalb nichts anderes enthält als seine Erscheinung, und die sich zu ihm verhält wie die besonderen Exemplare zur Gattung: sie sind in ihm und bestehen nur als seine Erscheinungsweisen. So ergibt sich aus diesen Voraussetzungen ein *logischer Pantheismus* : alle Dinge der Welt sind »Theophanien«, die Welt ist der in das Besondere entwickelte, aus sich heraus gestaltete Gott (*deus explicitus*). Gott und Welt sind eins. Dieselbe »Natur« (*physis*) ist als schaffende Einheit Gott und als geschaffene Vielheit Welt.
Der Prozeß der Entfaltung (*egressus*) aber schreitet in der Abstufung der logischen Allgemeinheit vor. Aus Gott folgt zunächst die intelligible Welt als »die Natur, welche geschaffen ist und selbst schafft«, das Reich der Universalien, der Ideen, die (als *noi* im plotinischen Sinne) die wirkenden Kräfte in der sinnlichen Erscheinungswelt bilden. Den verschiedenen Graden der Allgemeinheit und deshalb auch der
Seinsintensität nach bauen sie sich als eine himmlische *Hierarchie* auf, und in diesem Sinne konstruiert die christliche Mystik eine Engellehre nach neuplatonischem Muster, wobei im Besonderen die Darstellung des Areopagiten maßgebend ist. Ueberall aber ist dabei unter der mythischen Hülle der bedeutsame Gedanke wirksam, daß die reale Abhängigkeit in der logischen bestehe: dem Kausalverhältnis wird das logische Folgen des Besonderen aus dem Allgemeinen

untergeschoben.
Daher ist denn auch in der Sinnenwelt das eigent
lich Wirkende nur das Allgemeine: die Gesamtheit
der Körper bildet die »Natur, welche geschaffen ist
und nicht selbst schafft«. [554] Darin jedoch ist das ein
zelne Ding nicht als solches, sondern vielmehr nach
Maßgabe der allgemeinen Bestimmungen, die an ihm
zur Erscheinung gelangen, tätig. Dem sinnlichen Ein
zelding kommt sonach die geringste Kraft des Seins,
die abgeschwächteste und durchweg abhängige Art
der Realität zu: der neuplatonische Idealismus wird
von Scotus Eriugena in vollem Umfange aufrecht er
halten.
Den Stufen der Entfaltung entspricht umgekehrt die
Rückkehr aller Dinge in Gott (regressus), die Auflö
sung der einzelgestalteten Welt in das ewige Urwe
sen, die Vergottung der Welt. So gedacht, als das letzte Ziel allen Geschehens, als die Auslöschung
aller Besonderung, wird Gott als die »Natur, die
weder geschaffen ist noch schafft«, bezeichnet: es ist
das Ideal der bewegungslosen Einheit, der absoluten
Ruhe am Ende des Weltprozesses. Alle Theophanien
sind dazu bestimmt, in die unterschiedslose Einheit
des göttlichen Allwesens zurückzukehren. So soll
auch im Geschick der Dinge sich die übermächtige,
alles Besondere verschlingende Realität des Allge
meinen bewähren.
2. Wie im Altertum (vgl. § 11,5), so erscheint also
auch hier im Gefolge des Bestrebens, den Universali
en Wahrheit und Realität zu sichern, der eigentümli
che Gedanke einer Gradabstufung des *Seins* . Einiges
(das Allgemeine), lehrt man, *ist* mehr als anderes (das
Besondere): das »Sein« wird, wie sonstige Eigen
schaften, als komparierbar, als steigerungs- bezw. ab
schwächungsfähig angesehen; es kommt den einen
Dingen mehr zu, als den andern. So gewöhnt man
sich daran, den Begriff des Seins (*esse, existere*) zu
demjenigen, *was* ist (*essentia*), in ähnlicher Bezie
hung und zwar in ähnlich intensiv abgestufter Bezie

hung zu denken wie andere Merkmale und Eigen
schaften. Wie ein Ding mehr oder minder Ausdeh
nung, Kraft, Haltbarkeit besitzt, so hat es auch mehr
oder minder »Sein«; und wie es andere Eigenschaften
empfangen oder verlieren kann, so auch diejenige des Seins. Diese Ausdrucksweise und Gedankenrichtung
des Realismus muß man im Auge haben, um eine
große Anzahl der metaphysischen Theorien des Mit
telalters zu verstehen; sie erklärt auch zunächst die
bedeutendste Lehre, welche der Realismus erzeugt
hat: den *ontologischen Beweis für das Dasein Got
tes, wie ihn Anselm von Canterbury* aufgestellt hat.
Je mehr Allgemeinheit, desto mehr Realität. Daraus
folgt, wenn Gott das allgemeinste Wesen ist, daß er
auch das realste, wenn er das absolut allgemeine
Wesen ist, daß er auch das absolut reale Wesen ist:
ens realissimum . Er hat deshalb seinem Begriffe nach
nicht nur die vergleichsweise größte Realität, sondern
auch die absolute Realität, d.h. eine Realität, wie sie
größer und höher nicht gedacht werden kann.
Dabei ist nun aber durch die ganze Entwicklung,
welche diese Gedankenreihe schon im Altertum ge
nommen hat, in den Begriff des Seins untrennbar auch
das Wertprädikat der Vollkommenheit eingeschmol
zen. Die Grade des Seins sind diejenigen der Voll
kommenheit: je mehr etwas ›ist‹, um so vollkomme
ner ist es, und umgekehrt, je vollkommener etwas ist,
um so mehr › *ist* ‹ es. [555] Der Begriff des höchsten
Seins ist also auch derjenige einer absoluten Voll
kommenheit, d.h. einer Vollkommenheit, wie sie
höher und größer nicht gedacht werden kann: *ens per
fectissimum.* Nach diesen Voraussetzungen schließt Anselm völ
lig richtig, aus dem bloßen Begriffe Gottes als des al
lervollkommensten und allerrealsten Wesens müsse
seine Existenz gefolgert werden können. Um dies aber
zu erhärten, hat er verschiedene Beweiswege einzu
schlagen versucht. In seinem »Monologium« folgt er
dem alten kosmologischen Argument, daß, weil es
Überhaupt Sein gibt, ein höchstes und absolutes Sein

angenommen werden müsse, von dem alles andere Seiende sein Sein habe und das selbst nur von sich aus, seiner eigenen Wesenhaftigkeit nach, sei (*aseïtas*). Während alles einzelne Seiende auch als nicht-seiend gedacht werden kann und deshalb die Realität seines Wesens nicht sich selbst, sondern einem andern (eben dem Absoluten) verdankt, kann das Vollkommenste nur als seiend gedacht werden und existiert somit kraft der Notwendigkeit seiner ei genen Natur. Gottes (und nur Gottes) *Essenz* invol viert seine *Existenz* . Den Nerv dieses Beweises bildet somit in letzter Instanz der eleatische Grundgedanke: *estin einai* , das Sein ist und kann nicht anders denn als seiend gedacht werden.

In eine eigentümliche Verwicklung aber verstrickte Anselm denselben Gedanken, indem er ihn zu verein fachen und in sich zu verselbständigen meinte. Im »Proslogium« trat er den (im eigentlichen Sinne so genannten *ontologischen*) Beweis an, daß, ohne jede Rücksicht auf das Sein anderer Dinge, schon der bloße Begriff des vollkommensten Wesens dessen Realität involviere. Indem dieser Begriff gedacht wird, besitzt er psychische Realität: das allervollkom menste Wesen » *ist* « als Bewußtseinsinhalt (*esse in tellectu*). Wenn es nun aber nur als Bewußtseinsinhalt und nicht auch in metaphysischer Wirklichkeit exi stierte (*esse etiam in re*), so könnte offenbar ein noch vollkommeneres Wesen gedacht werden, welches nicht nur psychische, sondern auch metaphysische Realität besäße, und damit wäre jenes nicht das aller vollkommenste. Somit gehört es zum Begriffe des vollkommensten Wesens (*quo maius cogitari non potest*), daß es nicht nur vorgestellte, sondern auch absolute Realität besitzt.

Es liegt auf der Hand, daß Anselm mit dieser For mulierung keinen glücklichen Griff tat, und daß, was ihm vorschwebte, darin nur zu sehr ungelenkem Aus druck kam. Denn wenig Scharfsinn gehört dazu, um einzusehen, daß Anselm nur bewiesen hatte, Gott

müsse, *wenn* er (als vollkommenstes Wesen) gedacht wird, auch notwendig als seiend, könne nicht als nicht-seiend gedacht werden. Aber der ontologische Beweis des »Proslogium« zeigte auch nicht im Ent ferntesten, daß Gott, d.h. daß ein vollkommenstes Wesen gedacht werden müsse. Die Nötigung dazu stand für Anselm persönlich nicht nur durch seine gläubige Ueberzeugung, sondern auch durch den kos mologischen Beweisgang des »Monologium« fest: indem er diese Voraussetzung entbehren und mit dem bloßen Begriffe Gottes zum Beweise seiner Existenz auskommen zu können glaubte, betätigte er in typi scher Weise die Grundvorstellung des Realismus, welche den Begriffen, ohne jede Rücksicht auf ihre Genesis und Begründung im menschlichen Geiste, den Charakter der Wahrheit, d.h. der Realität zu schrieb. Deshalb allein konnte er aus der psychischen auf die metaphysische Wirklichkeit des Gottesbegriffs zu schließen versuchen.

Darum traf in der Tat die Polemik des *Gaunilo* in gewisser Einsicht den wunden Punkt. Dieser führte nämlich aus, daß man nach der Methode Anselms für jede beliebige Vorstellung, z.B. diejenige einer Insel, wenn man nur das Merkmal der Vollkommenheit darin aufnähme, in ganz derselben Weise die Realität würde beweisen können. Denn die vollkommenste Insel würde, wenn sie nicht wirklich wäre, offenbar von der wirklichen, welche dieselben übrigen Merk male besäße, an Vollkommenheit übertroffen werden; sie würde um das Sein hinter dieser zurückstehen, selbst also nicht die vollkommenste sein. Darauf hätte nun erwidert werden können, daß der Begriff einer vollkommensten Insel eine durchaus unbenötigte will kürliche Fiktion sei oder sogar einen inneren Widerspruch enthalte, während der Begriff des aller realsten Wesens notwendig und widerspruchslos sei: statt dessen aber ergeht sich Anselms Replik nur in der Wiederholung des Arguments, daß, wenn das vollkommenste Wesen im Intellekt sei, es auch *in re*

sein müsse.
So gering nun auch hiernach die zwingende Kraft dieses Beweisversuches für denjenigen bleibt, der nicht, wie Anselm ohne es sich einzugestehen tut, den Begriff eines absoluten Seins als denknotwendig an sieht, so wertvoll ist das ontologische Argument für die Charakteristik des mittelalterlichen Realismus, dessen konsequentesten Ausdruck es bildet. [556] Denn der Gedanke, daß das höchste Wesen seine Realität nur der eigenen Wesenhaftigkeit verdanke und daß deshalb diese Realität aus seinem Begriffe allein müsse bewiesen werden können, ist der natürliche Abschluß einer Lehre, welche das Sein der Wahrneh mungedinge auf ein Teilhaben an Begriffen zurück führt und innerhalb der Begriffe selbst wieder eine Rangordnung der Realität nach dem Maßstabe der Allgemeinheit ansetzt.
3. Als es sich nun aber darum handelte, die Art der Wirklichkeit, welche den Universalien zukomme, und ihr Verhältnis zu den sinnlichen Einzeldingen zu be stimmen, sah sich der mittelalterliche Realismus in ganz ähnliche Schwierigkeiten wie einst der platonische verwickelt. Den Gedanken einer zweiten, höheren, immateriellen Welt freilich, der damals erst hatte geboren werden müssen, übernahm man jetzt als eine fertige und fast selbstverständliche Lehre; und die neuplatonische Auffassung der Ideen als Inhalts bestimmungen des göttlichen Geistes konnte dem reli giös gestimmten Denken nur sympathisch sein. Nach dem Vorbilde des platonischen Timaeus, dessen my thische Darstellung diese Auffassung begünstigte, entwarf *Bernhard von Chartres* eine kosmogonische Dichtung von grotesker Phantastik, und bei seinem Bruder *Theodorich* finden sich, aus den gleichen An regungen stammend, Versuche einer Zahlensymbolik, welche nicht nur (wie das auch sonst geschah) das Dogma von der Trinität, sondern auch weitere meta physische Grundbegriffe aus den Elementen der Ein heit, Gleichheit und Ungleichheit zu entwickeln unter

nahm. [557]
Neben dieser vorbildlichen Realität der Ideen im Geiste Gottes handelt es sich aber auch darum, welche Bedeutung ihnen im Zusammenhang der geschaffenen Welt zuerkannt werden soll. Auch hierin hat der extreme Realismus, wie ihn anfänglich *Wilhelm von Champeaux* behauptete, die volle Substantialität des Gattungsbegriffs gelehrt: das Universale wohne allen darunter begriffenen Individuen als die überall mit sich identische, ungeteilte Wesenhaftigkeit bei. Danach erscheint die Gattung als die einheitliche Substanz, und die spezifischen Merkmale der ihr zugehörigen Individuen als die Akzidenzen dieser Substanz. Erst Abaelards Einwurf, daß danach derselben Substanz einander widersprechende Akzidenzen zugeschrieben werden müßten, zwang den Vertreter des Realismus, diese äußerste Position aufzugeben und sich auf die Verteidigung des Satzes zu beschränken, die Gattung bestehe in den Individuen *individualiter* 558; d.h. ihre allgemeine, identische Wesenhaftigkeit gestalte sich in jedem einzelnen Exemplar in besonderer substantieller Form. Diese Ansicht berührt sich mit der durch Boëthius und Augustin aufrecht erhaltenen und auch in der Literatur der Zwischenzeit gelegentlich erwähnten Auffassung der Neuplatoniker, und ihre Darstellung bewegt sich gern in der aristotelischen Terminologie, wonach dann das Allgemeine als die unbestimmtere Möglichkeit erscheint, die sich in den Individuen durch deren eigentümliche Formen verwirklicht. Der Begriff ist dann nicht mehr im eigentlichen Sinne Substanz, sondern das gemeinsame Substrat, welches in den einzelnen Exemplaren verschieden gestaltet ist.
Auf einem andern Wege suchten *Adélard von Bath und Walter von Mortagne* die Schwierigkeit zu heben, indem sie die Individualisierung der Gattungen zu Arten und der Arten zu Einzeldingen als das Eingehen des Substrats in verschiedene Zustände (*status*) bezeichneten, diese Zustände aber als realiter

spezialisierende Determinationen des Allgemeinen betrachteten.
In beiden Richtungen aber war der Realismus nur schwer von einer letzten Konsequenz zurückzuhalten, die zunächst durchaus nicht in der Absicht seiner rechtgläubigen Vertreter lag. Mochte man das Ver hältnis des Allgemeinen zum Besonderen als die Selbstrealisierung des Substrats zu individuellen For men oder als seine Spezialisierung in die einzelnen Zustände betrachten, - immer kam man schließlich in der aufsteigenden Linie der Abstraktionsbegriffe zu der Vorstellung des *ens generalissimum* , dessen Selbstverwirklichungen oder dessen modifizierte Zu stände in absteigender Linie die Gattungen, Arten und Individuen bildeten, d.h. zu der Lehre, daß in allen Erscheinungen der Welt nur die Eine göttliche Sub stanz zu sehen sei. Der *Pantheismus* steckte dem Rea lismus vermöge seiner neuplatonischen Abstammung im Blute und kam hie und da immer wieder zu Tage; und Gegner, wie Abaelard, verfehlten nicht, ihm diese Konsequenz vorzuwerfen.
Indessen kam es in diesem Zeitraum zu einer aus drücklichen Behauptung des realistischen Pantheis mus noch nicht: vielmehr fand der Realismus in seiner Universalientheorie gerade eine Handhabe für die Begründung einiger fundamentaler Dogmen und er freute sich deshalb der kirchlichen Zustimmung. Die Annahme einer substantiellen Realität der Gattungen schien nicht nur eine rationale Darstellung der Trini tätslehre zu ermöglichen, sondern erwies sich auch, wie Anselm und Odo (Odardus) von Cambray zeig ten, als geeignete philosophische Grundlage für die Lehre von der Erbsünde und diejenige von der stell vertretenden Genugtuung.
4. Umgekehrt entschied sich aus denselben Grün den zunächst das Geschick des *Nominalismus* , der während dieser Zeit mehr zurückgedrängt und erstickt worden ist. Dabei waren seine Anfänge $_{559}$ harmlos genug. Er erwuchs aus den Bruchstücken der aristote

lischen Logik, insbesondere aus der Schrift De cate goriis. In dieser waren die Einzeldinge der Erfahrung als die wahren, »ersten« Substanzen bezeichnet, und hier war die logisch-grammatische Regel aufgestellt, daß die »Substanz« nicht Prädikat im Urteil sein könne: *res non praedicatur* . Da nun die logische Be deutung der Universalien wesentlich die ist, die Prädi kate im Urteil (und im Schluß) abzugeben, so schien daraus zu folgen - das lehrte schon der Kommentar Super Porphyrium -, daß die Universalien keine Sub stanzen sein können.

Was sind sie dann? Bei Marcianus Capella war zu lesen, ein Universale sei die Zusammenfassung vieler Besonderheiten durch Einen Namen (*nomen*), durch dasselbe Wort (*vox*); das Wort aber, hatte Boëthius definiert, ist eine durch die Zunge erzeugte Luftbewe gung. Damit sind alle Elemente für die These des ex tremen Nominalismus gegeben: die Universalien seien nichts als Sammelnamen, gemeinsame Bezeichnungen für verschiedene Dinge, Laute (*flatus vocis*), welche als Zeichen für eine Mannigfaltigkeit von Substanzen oder deren Akzidenzen gelten.

In welchem Maße der so formulierte Nominalis mus, der in dieser zugespitzten Gestalt selbst die rea len Veranlassungen für solche Kollektivnamen igno riert haben müßte, während jener Zeit tatsächlich auf gestellt und verfochten worden ist [560] , läßt sich nicht mehr bestimmen [561] ; aber die solcher Erkenntnislehre entsprechende *Metaphysik des Individualismus* tritt uns mit der Behauptung, daß nur die individuellen Einzeldinge als Substanzen, als wahrhaft wirklich an zusehen seien, klar und sicher entgegen. Am schärf sten hat sie zweifellos *Roscellin* ausgesprochen, indem er sie gleichzeitig nach zwei Seiten ausführte: wie die Zusammenfassung vieler Individuen unter demselben Namen nur eine menschliche Bezeichnung ist, so ist auch die Unterscheidung von Teilen in den Einzelsubstanzen nur eine Zerlegung für das mensch liche Denken und Mitteilen [562] ; das wahrhaft Wirkli

che ist allein das individuelle Einzelding. Das Individuum aber ist das in der sinnlichen
Wirklichkeit Gegebene: daher besteht für diese Meta physik die Erkenntnis auch nur in der Erfahrung der Sinne. Daß dieser *Sensualismus* im Gefolge des No minalismus aufgetreten sei, daß es Menschen gebe, die ihr Denken ganz in körperliche Bilder einspinnen lassen, versichert nicht nur Anselm, sondern auch Abaelard; aber wer diese Menschen waren und wie sie ihre Lehre ausführten, erfahren wir nicht.
Verhängnisvoll wurde diese Lehre durch ihre An wendung auf theologische Fragen bei Berengar von Tours und Roscellin. Der eine bestritt in der Abend mahlslehre die Möglichkeit einer Umwandlung der Substanz unter Beibehaltung der früheren Akziden zen; der andere gelangte zu der Folgerung, daß die drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit als drei ver schiedene, nur in gewissen Eigenschaften und Wir kungen zusammenkommende Substanzen anzusehen seien (Tritheismus).
5. Wenn in der literarischen Entwicklung dieser Gegensätze der Realismus als platonisch, der Nomi nalismus als aristotelisch galt, so war das letztere of fenbar sehr viel schiefer als das erstere; aber bei der Mangelhaftigkeit der Tradition ist es hiernach zu be greifen, daß die *Vermittlungstendenzen* , die sich zwi schen Realismus und Nominalismus einschoben, sich mit dem Bestreben einführten, die beiden großen Denker des Altertums miteinander zu versöhnen. Sol cher Versuche sind hauptsächlich zwei zu erwähnen: vom Realismus her der sog. *Indifferentismus* , vom Nominalismus her die Lehre Abaelards.
Sobald der Realismus auf die gesonderte Existenz der Begriffe (den platonischen *chôrismos*) verzichtete und nur das » *universalia in re* « aufrecht erhielt, machte sich die Neigung geltend, die verschiedenen Stufen der Universalität als die realen Zustände eines und desselben Substrats aufzufassen. Eine und diesel be absolute Wirklichkeit ist in ihren verschiedenen

» *status* « Lebewesen, Mensch, Grieche, Sokrates. Als Substrat dieser Zustände galt den gemäßigten Realisten das Universale (und in letzter Instanz das *ens realissimum*): deshalb war es ein bedeutsames Zugeständnis an den Nominalismus, wenn andere zum Träger dieser Zustände das Individuum machten. Das wahrhaft Seiende, gaben diese zu, sei das Einzelding; aber dieses trage in sich als wesenhafte Bestimmungen seiner eigenen Natur gewisse Eigenschaften und Eigenschaftsgruppen, welches es mit andern gemein habe. Diese reale Aehnlichkeit (*consimilitudo*) sei das Indifferente (Nichtverschiedene) in allen diesen Individuen, und so wohne die Gattung ihrer Art, die Art ihren Exemplaren *indifferenter* bei. Als Hauptvertreter dieser Richtung erscheint *Adélard von Bath* ; doch muß sie, vielleicht noch mit etwas stärker nominalistischem Akzent, weiter verbreitet gewesen sein. [563]

6. Der lebendige, allseitig wirksame Mittelpunkt des Universalienstreites aber ist *Abaelard* gewesen. Der Schüler und zugleich der Gegner sowohl Roscellins als auch Wilhelms von Champeaux, hat er den Nominalismus und den Realismus durcheinander bekämpft, und da er die Waffen seiner Polemik bald von der einen bald von der andern Seite nimmt, so hat es nicht ausbleiben können, daß seine Stellung gegen sätzlichen Auffassungen und Beurteilungen unterlag. 564 Und doch liegen die Grundzüge seiner Auffassung klar und deutlich vor Augen. In seiner Polemik gegen alle Arten des Realismus kehrt der Gedanke, die Konsequenz dieser Lehre sei der Pantheismus, so häufig und energisch wieder, daß man darin nicht lediglich ein unter den kirchlichen Verhältnissen oppor tunes Kampfmittel, sondern vielmehr den Ausdruck einer individualistischen Ueberzeugung zu sehen hat, wie sie bei einem so energischen, selbstbewußten und für den eignen Ruhm lebenden Manne wohl begreiflich ist. Aber diese Individualität hatte zugleich ihr innerstes Wesen in klarer, scharfer Verstandestätig

keit, in echt französischer Rationalität. Daher ihr nicht minder kräftiger Gegensatz gegen die sensuali stischen Neigungen des Nominalismus.

Die Universalien, lehrt Abaelard, können nicht Sachen, aber sie können ebensowenig bloß Wörter sein. Das Wort (*vox*) als Lautkomplex ist ja selbst etwas Singulares: es kann nur mittelbar allgemeine Bedeutung erlangen, indem es zur Aussage (*sermo*) wird. Eine solche Verwendung des Wortes zur Aussa ge aber ist nur möglich durch das begreifende Denken (*conceptus*), welches aus der Vergleichung der Wahr nehmungsinhalte dasjenige gewinnt, was sich seinem Wesen nach zur Aussage eignet (*quod de pluribus natum est praedicari* [565]). Das Allgemeine also ist die begriffliche Aussage (*Sermonismus*) oder der Be griff selbst (*Konzeptualismus* [566]). Wenn aber so das Allgemeine als solches erst im Denken und Urteilen und in dem dadurch allein möglichen Aussagen be steht, so ist es doch darum durchaus nicht ohne Bezie hungen zur absoluten Wirklichkeit. Die Universalien könnten nicht die unentbehrlichen Formen alles Er kennens sein, wie sie es tatsächlich sind, Wenn es nicht in der Natur der Dinge selbst etwas gäbe, was wir in ihnen begreifen und aussagen. Das aber ist die Gleichheit oder Aehnlichkeit (*conformitas*) der We sensbestimmtheiten der individuellen Substanzen. [567] Nicht als numerische oder substantielle Identität, son dern als gleichbestimmte Mannigfaltigkeit besteht das Universale in der Natur, um erst in der Auffassung des menschlichen Denkens zum einheitlichen Begriff, der die Äussage ermöglicht, zu werden. Jene gleichbestimmte Mannigfaltigkeit der Individuen er klärt sich aber auch Abaelard daraus, daß Gott die Welt nach den Urbildern geschaffen habe, welche er in seinem Geiste (Noys) trug So bestehen nach dieser Lehre die Universalien erstens in Gott als *conceptus mentis vor den Dingen* , zweitens in den Dingen als Gleichheit der wesentlichen Merkmale von Individu en, drittens nach den Dingen im menschlichen Ver

stande als dessen durch vergleichendes Denken ge wonnene Begriffe und Aussagen.
So vereinigen sich in Abaelard die verschiedenen Denkrichtungen der Zeit. Aber er hatte die einzelnen Elemente dieser Ansicht gelegentlich, zum Teil in der Polemik, und wohl auch zu wechselnder Zeit mit wechselnder Betonung des einen oder des andern ent wickelt und niemals eine systematische Gesamtlösung des Problems gegeben. Sachlich war er so weit vorge drungen, daß es im wesentlichen seine Ansicht war, welche in der von den arabischen Philosophen (Avi cenna) übernommenen Formel » *universalia ante mul tiplicitatem, in multiplicitate et post multiplicitalem* « zu der herrschenden Lehre wurde: den Universalien gebühre gleichmäßig eine Bedeutung *ante rerm* hin sichtlich des göttlichen Geistes, *in re* hinsichtlich der Natur und *post rem* hinsichtlich der menschlichen Er kenntnis. Und da später Thomas und Duns Scotus der Hauptsache nach hierin übereinstimmten, so kam das Universalienproblem, das damit freilich noch nicht gelöst ist [568] , zu einer vorläufigen Ruhe, um erst in der Erneuerung des Nominalismus (vgl. § 27) wieder in den Vordergrund zu treten.
7. Bedeutsamer aber noch als durch diese zentrale Stellung im Universalienstreit ist Abaelard dadurch, daß er in seiner ganzen persönlichen Erscheinung die Stellung zum typischen Ausdruck brachte, welche die bei jenem Streit entfaltete *Dialektik* in dem geistigen Gesamtleben ihrer Zeit einnahm. Er ist, soweit es in dem Vorstellungskreise seiner Zeit möglich war, der Wortführer der freien Wissenschaft, der Prophet des neu erwachten Triebes nach eigener und selbständiger Erkenntnis gewesen. Abaelard (und mit ihm Gilbert) ist in erster Linie *Rationalist* : das Denken ist ihm die Norm der Wahrheit. Die Dialektik hat die Aufgabe, zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden. Wohl unterwirft auch er sich der in der Tradition be wahrten Offenbarung; aber doch nur darum, sagt er, glauben wir der göttlichen Offenbarung, weil sie ver

nünftig ist. Die Dialektik hat daher bei ihm nicht mehr nur die Aufgabe, welche ihr Anselm (nach Au gustin) vorschrieb, den Glaubensinhalt für den Ver stand begreiflich zu machen, sondern er verlangt für sie auch das *kritische* Recht, in zweifelhaften Fällen nach ihren Regeln zu entscheiden. So stellte er in der Schrift » *Sic et non* « die Ansichten der Kirchenväter zu gegenseitiger dialektischer Zersetzung einander ge genüber, um schließlich nur in dem Beweisbaren auch das Glaubwürdige zu finden. So erscheint auch in sei nem »Dialogus« die erkennende Vernunft als Richte rin über den verschiedenen Religionen, und wenn Abaelard das Christentum als den idealen Abschluß der Religionsgeschichte betrachtet, so gibt es Aus sprüche bei ihm [569] , worin er den Inhalt des Christen tums auf das ursprüngliche Sittengesetz reduziert, das von Jesus in seiner Reinheit wieder hergestellt worden sei. Von diesem Standpunkt gewann er auch zuerst wieder einen freien Blick für die Auffassung des Al tertums: er war, so wenig er von ihnen wußte, ein Be wunderer der Hellenen; er sieht in ihren Philosophen Christen vor dem Christentum, und wenn er Männer wie Sokrates und Platon als inspiriert betrachtet, so fragt er (den Gedanken der Kirchenväter - vgl. oben § 18, 3 - umkehrend), ob nicht vielleicht aus diesen Philosophen die religiöse Ueberlieferung teilweise ge schöpft haben könnte. Das Christentum gilt ihm als die demokratisierte Philosophie der Griechen.

Wollte man an dieser mehr religions- und kulturge schichtlichen als philosophisch neuen Bedeutung des Mannes dadurch irre werden, daß Abaelard, wie zu letzt fast alle »Aufklärer« des Mittelalters [570] , doch ein gehorsamer Sohn der Kirche war, so genügte es, die Angriffe in Betracht zu ziehen, die er erfuhr. In der Tat ist sein Streit mit Bernhard von Clairvaux der Kampf des Erkennens mit dem Glauben, der Vernunft mit der Autorität, der Wissenschaft mit der Kirche. Und wenn Abaelard schließlich die Wucht und der in nerste Halt der Persönlichkeit fehlte, um in solchem

Dingen obzusiegen [571] , so will anderseits bedacht sein, daß eine Wissenschaft, wie sie das zwölfte Jahrhundert bieten konnte - auch abgesehen von der äußeren Machtfülle, zu der damals die Kirche erstarkte - der gewaltigen Innerlichkeit des Glaubens hätte unterliegen müssen, auch wenn sie von einer noch so großen und hohen Persönlichkeit getragen gewesen wäre. Denn jenes kühne und zukunftsvolle Postulat, daß nur vorurteilslose wissenschaftliche Einsicht den Glauben bestimmen sollte, - was besaß es damals an Mitteln zu seiner Erfüllung? Es waren die hohlen Regeln der Dialektik, und was diese Wissenschaft an Inhalt aufzuweisen hatte, verdankte sie eben der Tradition, gegen welche sie sich mit der Kritik des Verstandes empörte. Dieser Wissenschaft *fehlte die sachliche* Kraft, um die Rolle durchzuführen, zu der sie sich berufen fühlte; aber sie stellte sich eine Aufgabe, die, wenn sie selbst sie zu lösen außer Stande war, aus dem Gedächtnis der europäischen Völker nicht wieder verschwunden ist.

Wohl hören wir deshalb von dem lärmenden Treiben derjenigen, die alles nur »wissenschaftlich« behandelt haben wollten [572] , wohl mehren sich seit Anselm die Klagen über den wachsenden Rationalismus des Zeitgeistes, über die bösen Menschen, die nur glauben wollen, was sie begreifen und beweisen können, über die Sophisten, die mit kecker Gewandtheit *pro et contra* zu disputieren wissen, über die »Verneiner«, welche aus Rationalisten zu Materialisten und Nihilisten geworden sein sollen: - aber nicht einmal die Namen solcher Männer, geschweige denn ihre Lehren sind erhalten. Allein eben jener Mangel an eigenem Sachgehalt war der Grund, weshalb die dialektische Bewegung, als deren Fürst Abaelard erscheint, trotz allen Eifers und allen Scharfsinns ohne direkten und unmittelbaren Erfolg verlief.

§ 24. Der Dualismus von Leib und Seele.

Aus diesen Gründen ist es erklärlich, daß wir im zwölften (und teilweise schon im elften) Jahrhundert das Gefühl von der Unfruchtbarkeit der Dialektik ebenso verbreitet finden wie den fieberhaften Trieb, durch sie zur wahren Erkenntnis zu gelangen. Es geht durch diese Zeit neben dem heißen Wissensdrange ein Zug der Enttäuschung: unbefriedigt von den Spitzfin digkeiten der Dialektik, welche sich selbst in Män nern wie Anselm - anheischig gemacht hatte, die letz ten Geheimnisse des Glaubens rational zu ergründen, stürzten sich die einen aus der unfruchtbaren Theorie in das praktische Leben, »in das Rauschen der Zeit, ins Rollen der Begebenheit«, andere in my stisch-übervernünftiges Schwelgen, andere endlich in emsige Arbeit empirischer Forschung. Alle Gegen sätze, in welche vorwiegend logische Verstandestätig keit treten kann, entwickeln sich neben der Dialektik und stehen gegen sie in mehr oder minder fest ge schlossenem Bündnis: Praxis, Mystik und Empirie. Hieraus ergab sich zunächst ein eigentümlich ver schieftes Verhältnis zu der wissenschaftlichen Traditi on. Aristoteles, den man nur als den Vater der forma len Logik und als den Meister der Dialektik kannte, verdankte es dieser Unkenntnis, daß er als der Heros rein verstandesmäßiger Weltbetrachtung galt und als solcher dem Glauben und der Kirche verdächtig war: Platon dagegen kannte man teils als den Schöpfer der (unwissentlich nach neuplatonischem Vorgange ver fälschten) Ideenlehre, teils vermöge der Erhaltung des Timaeus als den Begründer einer Naturphilosophie, deren teleologischer Grundcharakter bei dem religiö sen Denken die lebhafteste Zustimmung fand. Wenn daher *Gerbert* als Gegengewicht gegen den Uebermut der Dialektik, in der er sich selbst anfangs wenig glücklich versucht hatte, das *Studium der Natur* emp fahl, das seinem eigenen, auf lebenskräftige Weltbetä

tigung gerichteten Wesen entsprach, so konnte er auf Beifall für dieses Bestreben nur bei den Männern rechnen, welche gleich ihm auf eine Verbreiterung der sachlichen Kenntnisse und zu diesem Behufe auf eine Aneignung der antiken Forschungen ausgingen. So erscheint hier zuerst im Gegensatze zur (aristoteli schen) Dialektik der *Rückgriff auf das Altertum* als Quelle sachlicher Einsichten, - eine erste, schwache Renaissance, welche, halb humanistisch halb naturali stisch, einen lebendigen Inhalt der Erkenntnis gewin nen will. [573] Gerberts Schüler *Fulbert* eröffnete die *Schule von Chartres* , die in der Folgezeit d er Sitz des mit dem Naturstudium verschwisterten Platonis mus wurde: hier wirkten die Brüder Theodorich und Bernhard von Chartres, von hier empfing Wilhelm von Conches seine Richtung. In ihren Schriften
mischt sich überall die kräftige Anregung des klassi schen Altertums mit dem Interesse lebendiger Natur erkenntnis. So erfahren wir eine der eigentümlichsten Verschiebungen der Literaturgeschichte. Platon und Aristoteles haben ihre Rollen vertauscht: dieser er scheint als das Ideal einer abstrakten Begriffswissen schaft, jener als der Ausgangspunkt sachlicher Natur erkenntnis. Was uns in diesem Zeitraum der mittelal terlichen Wissenschaft als Erkenntnis der physischen Wirklichkeit entgegentritt, knüpft sich an den Namen Platons: sofern es in diesem Zeitalter eine Naturwis senschaft gibt, ist sie diejenige der Platoniker, eines Bernhard von Chartres, eines Wilhelm von Conches und ihrer Genossen. [574]

Aber dieser Sinn für die empirische Wirklichkeit, welcher die *Platoniker* des Mittelalters vor der hoch fliegenden Metaphysik der Dialektiker auszeichnet, hat noch eine andere und viel wertvollere Form ange nommen. Unfähig noch, der äußeren Erfahrung besse re Ergebnisse, als sie in der Ueberlieferung der grie chischen Wissenschaft vorlagen, abzugewinnen, rich tete sich der empirische Trieb des Mittelalters auf die Erforschung des geistigen Lebens und entfaltete die

volle Energie eigener Beobachtung und scharfsinniger Analyse auf dem Gebiete der inneren Erfahrung - in der *Psychologie* . Das ist derjenige Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit, für welchen das Mittelalter die wertvollsten Resultate erreicht hat. [575] Hierin stellte sich, mit substantiellem Gehalt erfüllt, die Erfahrung des praktischen Lebens wie diejenige sublimster Frömmigkeit dem dialektischen Begriffsspiel entgegen.

1. Der natürliche Führer aber auf diesem Gebiete war *Augustin* , dessen psychologische Anschauungen eine um so stärkere Herrschaft ausübten, je mehr sie einerseits mit der religiösen Ueberzeugung verflochten waren, und je weniger anderseits die aristotelische Psychologie bekannt war. Augustin aber hatte in seinem Systeme den vollen Dualismus aufrechterhalten, welcher die Seele als eine immaterielle Substanz und den Menschen als eine Verbindung zweier Substanzen, des Leibes und der Seele, betrachtete. Eben deshalb konnte er eine Erkenntnis der Seele nicht aus ihren Beziehungen zum Leibe erwarten und machte sich mit vollem Bewußtsein den *Standpunkt der inneren Erfahrung* zu eigen.

Das so aus metaphysischen Voraussetzungen entsprungene neue methodische Prinzip konnte sich ungestört entfalten, solange die monistisch-metaphysische Psychologie des Peripatetizismus noch unbekannt blieb. Und diese Entfaltung wurde auf das Nachdrücklichste durch diejenigen Bedürfnisse gefördert, welche das Mittelalter zur Psychologie führten. Der Glaube suchte die Selbsterkenntnis der Seele zum Zwecke ihres Heils, und dieses Heil wurde gerade in jenen transzendenten Tätigkeiten gefunden, durch welche die Seele, dem Leibe entfremdet, einer höheren Welt zustrebt. Deshalb waren es hauptsächlich die *Mystiker* , welche die Geheimnisse des inneren Lebens belauschen wollten und damit zu Psychologen wurden.

Wichtiger und philosophisch bedeutsamer als die

einzelnen, oft sehr phantastischen und oft sehr ver
schwommenen Lehren, die in dieser Richtung aufge
stellt wurden, ist die Tatsache, daß vermöge dieser
Zusammenhänge der *Dualismus der sinnlichen und der übersinnlichen Welt* in voller Schärfe aufrecht er
halten wurde und so ein starkes Gegengewicht gegen
den neuplatonischen Monismus bildete. Aber diese
metaphysische Wirkung auszuüben war er erst später
berufen; zunächst wurde er in der begrenzteren Form
des *anthropologischen Dualismus* von Leib und
Seele zum Ausgangspunkt der *Psychologie als der Wissenschaft der inneren Erfahrung* . [576]
Sehr merkwürdig ist deshalb die Erscheinung, daß
die Vertreter dieser Psychologie als »Naturwissen
schaft des inneren Sinnes«, wie sie später genannt
worden ist, gerade dieselben Männer sind, welche
sich redlich abmühen, aus allem Material, dessen sie habhaft werden können, ein Wissen von der äußeren Welt zu gewinnen. Von der Dialektik abgewendet, su
chen sie eine Erkenntnis des empirisch Wirklichen,
eine Naturphilosophie; aber sie teilen diese in zwei
völlig getrennte Gebiete: Physica corporis und Phy
sica animae. Dabei überwiegt bei den Platonikern die
Vorliebe für das Studium der äußeren, bei den Mysti
kern diejenige für die innere Natur. [577]
2. Als das charakteristische, wesentlich neue und
förderliche Merkmal dieser *empirischen Psychologie*
muß nun aber das Bestreben angesehen werden, die
seelischen Tätigkeiten und Zustände nicht nur zu
klassifizieren, sondern ihren lebendigen Fluß aufzu
fassen und ihre *Entwicklung* zu begreifen. Diese
Männer waren sich in ihren frommen Gefühlen, in
ihrem Ringen nach dem Genuß der göttlichen Gnade
eines inneren *Erlebnisses* , einer Geschichte ihrer
Seele bewußt, und es trieb sie, diese Geschichte zu
schreiben; und wenn sie dabei platonische, augustini
sche und neuplatonische Begriffe in bunter Mischung
zur Bezeichnung der einzelnen Tatsachen benutzten,
so ist das Wesentliche und Entscheidende immer, daß

sie den Entwicklungsgang des inneren Lebens aufzu
zeigen unternahmen.
Nicht viel Mühe hat diesen Mystikern, die eine Me
taphysik nicht suchten, sondern im Glauben besaßen,
die später so schwerwiegend gewordene Frage berei
tet, wie jene Dualität von Leib und Seele zu verstehensei. Zwar ist
sich *Hugo von St. Victor* bewußt, daß,
wenn auch die Seele das Niederste in der immateriel
len und der Menschenleib das Höchste in der materi
ellen Welt ist, beide doch noch von so gegensätzlicher
Beschaffenheit sind, daß ihre Verbindung (*unio*) ein
unbegreifliches Rätsel bleibt; aber er meint, gerade
damit habe Gott gezeigt und zeigen wollen, daß ihm
nichts unmöglich sei. Statt darüber dialektisch zu grü
beln, nehmen vielmehr die Mystiker diesen Dualismus
zur Voraussetzung, um für ihre wissenschaftliche Be
trachtung die Seele in sich zu isolieren und ihr inneres
Leben zu beobachten.
Dieses Leben aber ist für die Mystik die Entwick
lung der Seele zu Gott, und so ist diese *erste Form
der Psychologie des inneren Sinnes die Heilsge
schichte des Individuums* . Die Mystiker betrachten
die Seele wesentlich als Gemüt, sie zeigen die Entfal
tung ihres Lebensprozesses aus den Gefühlen, und sie
beweisen ihre schriftstellerische Virtuosität gerade in
der Ausmalung von Gefühlszuständen und Gefühlsbe
wegungen. Und auch darin sind sie die echten Nach
folger Augustins, daß sie in der Zergliederung dieses
Prozesses überall die treibenden *Willenskräfte* erfor
schen, daß sie die Stimmungen des Willens untersu
chen, vermöge deren der Glaube den Verlauf der Er
kenntnis bedingt, und daß ihnen doch am Ende als die
höchste Entwicklungsstufe der Seele das mystische Schauen Gottes
gilt, das freilich auch hier mit der
Liebe eins gesetzt wird. So tun es wenigstens die bei
den durchweg vom Geist der Wissenschaft getragenen
Victoriner Hugo und Richard, während bei Bernhard
von Clairvaux das praktische Moment des Willens
viel stärker betont wird. Dieser wird nicht müde, den

in seiner Zeit erwachten, mit allen Tugenden und Un
tugenden sich gebahrenden reinen Trieb des Wissens
um des Wissens willen als heidnisch zu denunzieren,
und doch ist auch ihm die letzte der zwölf Stufen der
Demut jene Ekstase der Vergottung, mit welcher das
Individuum in dem ewigen Wesen aufgeht, »wie der
Wassertropfen in einem Fasse Wein«.
Auch die Psychologie der Erkenntnis baut sich bei
den Victorinern auf augustinischem Grundriß auf.
Drei Augen sind dem Menschen gegeben: das fleisch
liche, um die Körperwelt, das vernünftige, um sich
selbst in seiner Innerlichkeit, das kontemplative, um
die geistige Welt und die Gottheit zu erkennen. Wenn
deshalb nach Hugo *cogitatio, meditatio* und *contem
platio* die drei Stufen der intellektuellen Tätigkeit
sind, so ist es interessant und für die Persönlichkeit
selbst charakteristisch, in welchem Maße er die Mit
wirkung der Einbildungskraft (*imaginatio*) in allen
Arten der Erkenntnis betont. Auch die Kontemplation
ist eine *visio intellectualis* , ein geistiges Schauen,
welches allein die höchste Wahrheit unverzerrt erfaßt,während das
Denken nicht dazu imstande ist.
So ist Altes und Neues in den Schriften der Victori
ner vielfach gemischt: zwischen feinsinnigste Beob
achtungen und feinfühligste Schilderungen der psychi
schen Funktionen drängen sich die Phantasien mysti
scher Verzückung. Zweifellos fällt auch hier die Me
thode der Selbstbeobachtung in die Gefahr, zur
Schwärmerei zu fahren; aber sie gewinnt anderseits
schon manche eigene Frucht, sie lockert den Boden
für die Forschung der Zukunft, und vor allem, sie
steckt das Feld ab, auf dem die moderne Psychologie
erwachsen sollte.
3. Von ganz anderer Seite hat diese neue Wissen
schaft der inneren Erfahrung sogleich Unterstützung
und Bereicherung erfahren: ein Nebenertrag des Uni
versalienstreites - und nicht der schlechteste - kam
ihr zu gute. Wenn der Nominalismus und der Kon
zeptualismus das An-sich-bestehen der Universalien

bestritten und die Arten und Gattungen für subjektive Gebilde im erkennenden Geiste erklärten, so fiel ihnen die Beweispflicht zu, das Entstehen dieser all gemeinen Vorstellungen in der Seele des Menschen verständlich zu machen. So sahen sie sich direkt auf das empirische Studium der *Entwicklung der Vorstel lungen* hingewiesen und brachten für die sublime Poesie der Mystiker eine zwar nüchterne, aber um so wünschenswertere Ergänzung. Denn gerade weil es sich um den Nachweis des Ursprungs rein subjektiver Denkinhalte handeln sollte, die als Produkte der zeit lichen Entwicklung des Menschen zu erklären waren, so konnte diese Untersuchung nur ein Beitrag zur Psychologie der inneren Erfahrung werden.

Schon die These des extremen Nominalismus gab ihren Gegnern Anlaß, das Verhältnis des Worts zum Gedanken zu behandeln, und führte bei Abaelard zu eingehender Betrachtung der Mitwirkung, welche der Sprache bei der Entwicklung der Gedanken zukommt. Die Frage nach der Bedeutung der Zeichen und Be zeichnungen in der Vorstellungsbewegung wurde da durch neu in Fluß gebracht. Noch mehr in das Herz der theoretischen Psychologie führt die Untersuchung, die in der Abhandlung De intellectibus über den not wendigen Zusammenhang zwischen Intellekt und Wahrnehmung geführt wird. Es wird hier gezeigt, wie die Empfindung als *verworrene Vorstellung* (*contusa conceplio*) noch in die sie mit andern zusammenfas sende Anschauung (*imaginatio*) eingeht und in dieser reproduzierbar erhalten bleibt, wie sodann der Ver stand dies mannigfache Material in successivem Durchlaufen (diskursiv) zu Begriffen und Urteilen verarbeitet, und wie erst nach Erfüllung aller dieser Bedingungen Meinung, Glauben und Wissen zustan de kommen, wo dann schließlich der Intellekt den Ge genstand in einmaliger Gesamtanschauung (intuitiv) erkennt.

In ähnlicher Weise hat *Johannes von Salisbury* den psychischen Entwicklungsprozeß dargestellt; aber bei ihm macht sich am stärksten die der augustini

schen Auffassung der Sache eigene Tendenz geltend, die verschiedenen Tätigkeitsformen nicht als überein ander oder nebeneinander liegende Schichten, sondern als ineinander befindliche Funktionsrichtungen dersel ben lebendigen Einheit zu betrachten. Er findet schon bei der Empfindung und in höherem Maße bei der Anschauung zugleich einen Akt des Urteils, und als Verbindung der neu eintretenden Empfindungen mit den reproduzierten enthält nach ihm die Anschauung zugleich die Gefühlszustände (*passiones*) der Furcht und der Hoffnung. So entwickelt sich aus der Imagi nation als dem psychischen Grundzustande die dop pelte Reihe des Bewußtseins: in der theoretischen zu nächst die Meinung und durch Vergleichung der Mei nungen das Wissen, sowie die vernünftige Ueberzeu gung (*ratio*), beide unter der Willenswirkung der Klugheit (*prudentia*), endlich aber vermöge des Stre bens nach ruhender Weisheit (*supientia*) die kontem plative Erkenntnis des Intellekts, - in der praktischen Reihe die Gefühle der Lust und der Unlust mit allen ihren Auszweigungen in die wechselnden Zustände des Lebens.

So ist bei Johannes andeutungsweise das ganze Programm der späteren Associationspsychologie vor gezeichnet, deren Führer gerade seine Landsleute wer den sollten. Und nicht nur in den Problemen, sondern auch in der Art ihrer Behandlung darf er als ihr Vor bild gelten. Von den weltfremden Spekulationen der Dialektik hält er sich ebenso fern wie von der verstie genen Schwärmerei der Mystik; er hat die praktischen Zwecke des Wissens im Auge, er will sich damit in der Welt, worin der Mensch leben soll, und vor allem in dem wirklichen Innenleben des Menschen selbst zurechtfinden, und er bringt eine weltmännische Fein heit und Freiheit des Geistes in die Philosophie mit, wie sie jenen Zeiten sonst fehlt. Er verdankt dies nicht zum wenigsten der Erziehung des Geschmacks und des gesunden Weltverstandes, den die klassischen Studien gewähren: und auch hierin sind ihm seine

Landsleute nicht zu ihrem Schaden gefolgt. Er ist der Vorläufer der englischen Aufklärung, wie Abaelard derjenige der französischen. [578]

4. Eine eigenartige Nebenerscheinung dieser Ver steifung des Gegensatzes von Aeußerem und Innerem und dieser Verlegung des wissenschaftlichen Prinzips in die Innerlichkeit ist endlich auch *Abaelards Ethik* 579. Schon in ihrem Titel *Scito te ipsum* kündet sie sich als eine auf innere Erfahrung sich gründende Lehre an, und ihre Bedeutung besteht gerade darin, daß sie zum erstenmal wieder die Ethik als eigene philosophische Disziplin behandelt und die dogma tisch-metaphysischen Voraussetzungen von ihr ab streift. [580] Das gilt von dieser Ethik, obwohl auch sie von dem christlichen Sündenbewußtsein als von der Fundamentaltatsache ausgeht. Aber gleich hier strebt sie sofort in das Innerste. Gutes und Böses, sagt sie, bestellt nicht in der äußeren Handlung, sondern in deren innerlicher Ursache. Es besteht aber auch nicht in den Gedanken (*suggestio*), Gefühlen und Begier den (*delectatio*), welche der Willensentscheidung vor hergehen, sondern lediglich in diesen Entschluß zur Tat (*consensus*) [581] selbst. Denn die in dem natürli chen Zusammenhang und zum Teil in der leiblichen Konstitution begründete Neigung (*vountas*), die zum Guten oder zum Bösen fahren kann, ist nicht selbst im eigentlichen Sinne gut oder böse. Der Fehler (*vitium*) - hierauf reduziert Abaelard die Erbsünde - wird erst durch den *consensus* zur Sünde (*peccatum*). Ist aber dieser vorhanden, so ist auch mit ihm die Sünde vollständig da, und die leiblich ausgeführte Handlung mit ihren äußeren Folgen fügt ethisch nichts mehr hinzu.

So wird das Wesen des Moralischen von Abaelard lediglich in den Willensentschluß (*animi intentio*) verlegt. Welches ist nun aber die Norm, nach der die ser Willensentschluß als gut oder böse charakterisiert werden soll? Auch hier verschmäht Abaelard jede äußere und objektive Bestimmung durch ein Gesetz:

er findet die Norm der Beurteilung lediglich im Innern des sich entschließenden Individuums, und sie besteht in der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem *Gewissen* (*conscientia*). Gut ist die Hand lung, welche mit der eigenen Ueberzeugung des sich Entschließenden im Einklang ist: bös ist nur diejeni ge, die ihr widerspricht.
Und was ist das Gewissen? Wo Abaelard als Philo soph, als der rationalistische Dialektiker lehrt, der er war, da ist es ihm (nach antikem Vorgange - CICE RO) das natürliche Sittengesetz, das, wenn auch in verschiedenem Maße erkannt, allen Menschen gemein ist und das, wie Abaelard überzeugt war, nach seiner Verdunklung durch menschliche Sünde und Schwäche in der christlichen Religion zur neuen Wahrheit er weckt worden ist (vgl. oben § 23, 7). Diese *lex natu ralis* aber ist für den Theologen identisch mit dem Willen Gottes. [582] Dem Gewissen folgen, heißt daher Gott gehorchen, gegen das Gewissen handeln ist Ver achtung Gottes. Wo aber irgendwie der Inhalt des na türlichen Sittengesetzes zweifelhaft ist, da bleibt dem Individium nur übrig, nach seinem Gewissen, d.h. nach seiner Erkenntnis des göttlichen Gebots sich zu entscheiden.
Diese Ethik der *Gesinnung* [583] , welche das Haupt der Dialektiker und Peripatetiker vortrug, erweist sichals eine Steigerung der augustinischen Prinzipien der Verinnerlichung und des Willensindividualismus, die aus dem System des großen Kirchenlehrers und über dessen Grenzen hinaus zu fruchtbarer Wirkung in die Zukunft hervordringt.

2. Kapitel. Zweite Periode.

(seit etwa 1200)

FR. NITSCH, Ueber die Ursachen des Um schwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13.

Jahrh. (Jahrb. f. prot. Theol. 1876).
KARL WERNER, Der hl. Thomas von Aquino, 3 Bde. Regensburg 1858 ff.
DERS., Die Scholastik des späteren Mittelalters. 3 Bde. Wien 1881 ff.

Das Bedürfnis nach inhaltlicher Erkenntnis, welches, nachdem der erste Rausch der Dialektik verflogen war, sich der abendländischen Wissenschaft bemächtigte, sollte sehr bald eine Erfüllung von ungeahnter Ausdehnung finden. Die Berührung mit der orientalischen Kultur, die sich gegen den Ansturm der Kreuzzüge zunächst siegreich behauptete, eröffnete den Völkern Europas neue Welten des geistigen Lebens. Die arabische und in ihrem Gefolge die jüdische Wissenschaft [584] hielten ihren Einzug in Paris. Sie hatten die Tradition des griechischen Denkens und Wissens unmittelbarer und vollständiger bewahrt als die Klöster des Abendlandes. Ueber Badgad und Cordova ergoß sich ein stärkerer und inhaltreicherer Strom wissenschaftlicher Ueberlieferung als über Rom und York. Aber auch jener führte in philosophischem Betracht an Neuem nicht mehr mit sich als dieser. Vielmehr ist hinsichtlich eigener prinzipieller Gedanken die orientalische Philosophie des Mittelalters noch ärmer als die europäische. Nur an Breite und Massigkeit der Tradition, an Umfang des gelehrten Materials und an Ausbreitung realer Kenntnisse war das Morgenland weit überlegen, und diese Schätze gingen nun auch in den Besitz der christlichen Völker über.

Für die Philosophie dagegen war dabei vor allem wichtig, daß die Pariser Wissenschaft jetzt nicht nur mit der ganzen Logik des Aristoteles, sondern auch mit allen sachlichen Teilen seines Systems bekannt wurde. Durch die »neue Logik« wurde der schon in sich absterbenden Dialektik frisches Blut zugeführt, und wenn nun die Aufgabe der rationalen Auseinanderlegung der gläubigen Weltanschauung in neuem

Ansturm und mit gereifter Technik des Denkens er
griffen wurde, so bot sich gleichzeitig ein schier un
übersehbarer Stoff des Wissens für die Einordnung in
jenen metaphysisch-religiösen Zusammenhang dar.
Der so gesteigerten Aufgabe hat sich das mittelal
terliche Denken vollauf gewachsen gezeigt, und es
löste sie unter der Nachwirkung des Eindrucks von
jener glänzenden Periode in der Entwicklung des
Papsttums, welche durch Innocenz III. heraufgeführt worden war.
Der neuplatonisch-arabische Aristotelis
mus, der mit seinen naturalistischen Konsequenzen
anfangs nur den rationalistischen Mut der Dialektik
zu siegreichem Uebermut zu kräftigen schien, ist mit
bewunderungswürdig schneller Bewältigung in den
Dienst des kirchlichen Systems gebeugt worden. Frei
lich war das nur so möglich, daß in dieser nun voll
kommen systematischen Ausbildung einer der Glau
benslehre konformen Philosophie die intellektualisti
schen und dem Neuplatonismus verwandten Elemente
des augustinischen Denkens ein entschiedenes Ueber
gewicht gewannen. Auf diese Weise vollzog sich,
ohne daß eigentlich ein anderes neues philosophisches
Prinzip als der Trieb nach Systembildung dabei
schöpferisch gewirkt hätte, die großartigste Ausglei
chung weltbewegender Gedankenmassen, welche die
Geschichte gesehen hat. Ihr geistiger Urheber ist *Al
bert von Bollstädt* ; ihre allseitig organische Durch
führung, ihre literarische Kodifikation und danach
auch ihre historische Bezeichnung verdankt sie Tho
mas von Aquino, und ihre dichterische Darstellung
fand sie in *Dantes* »göttlicher Komödie«.
Während aber im Alberto-Thomismus hellenisti
sche Wissenschaft und christlicher Glaube zu voller
Harmonie gebracht schienen, brach sogleich ihr Ge
gensatz um so heftiger hervor. Unter dem Einfluß ara
bischer Doktrinen gelangte der in der logischen Konsequenz des
Realismus angelegte *Pantheismus* zu
breiter Verwirklichung, und unmittelbar nach Thomas
selbst entfaltete sein Ordensgenosse, Meister *Eckhart* ,

den scholastischen Intellektualismus zu der Heterodo
xie einer idealistischen Mystik.
Begreiflich daher, daß auch der Thomismus auf den
Widerstand einer platonisch-augustinischen Richtung
stieß, die zwar den Zuwachs des Naturwissens (wie
früher) und die Vervollkommnung des logischen Ap
parates gern aufnahm, aber die intellektualistische
Metaphysik von sich wies und die entgegengesetzten
Momente des Augustinismus um so energischer aus
bildete.
Zur vollen Kraft gelangte diese Richtung in dem
scharfsinnigsten und tiefsten Denker des christlichen
Mittelalters, *Duns Scotus* , der die Keime der Willens
philosophie im augustinischen System zur ersten be
deutenden Entwicklung brachte und damit von der
metaphysischen Seite her den Anstoß zu einer völli
gen Veränderung der Richtung des philosophischen
Denkens gab. Mit ihm beginnt die durch die helleni
stische Philosophie eingeleitete Verschmelzung des
religiösen und des wissenschaftlichen Interesses wie
der auseinander zu gehen.
Zu dem gleichen Erfolge führte mit noch nachhalti
gerer Kraft auch die *Erneuerung des Nominalismus* ,
zu der sich die geistige Bewegung der letzten Jahrhunderte des
Mittelalters in einer überaus interes
santen Kombination zuspitzte. Die neu zur Herrschaft
gelangte und in buntem Disputationstreiben sich er
gehende Dialektik bildete in ihren Lehrbüchern der
Logik den aristotelisch-stoischen Schematismus na
mentlich auch nach der grammatischen Seite aus, und
so kam man zu einer Theorie, welche nach byzantini
schem Vorgang die Lehre vom Urteil und vom Schluß
an die Auffassung der Begriffe (*termini*) als subjekti
ver Zeichen für die realiter bestehenden Einzeldinge
anknüpfte. Dieser *Terminismus* verband sich in *Wil
helm von Occam* mit den naturalistischen Tendenzen
der arabisch-aristotelischen Erkenntnistheorie zur Be
streitung des sog. gemäßigten Realismus, der im Tho
mismus und Scotismus gleichmäßig aufrechterhalten

worden war. Aber er verband sich auch mit der augu
stinischen Willenslehre zu kräftigem Individualismus,
mit den entwicklungsgeschichtlichen Anfängen der
empirischen Psychologie zu einer Art von Idealismus
der inneren Erfahrung, und mit der immer breiteren
Raum erobernden Naturforschung zu einem zukunfts
reichen Empirismus: so sprießen unter scholastischer
Hülle die Keime eines neuen Denkens.
Vergebens tauchen in dieser äußerst vielspältigen
Bewegung hie und da noch Männer auf, welche sich
zutrauen, ein rationales System religiöser Metaphysik
zu schaffen. Vergebens sucht endlich ein Mann von der Bedeutung
des *Nicolaus Cusanus* alle diese Ele
mente einer neuen, weltlichen Wissenschaft unter die
Gewalt eines halb scholastischen und halb mystischen
Intellektualismus zurückzuzwingen: gerade von sei
nem System aus haben jene Elemente eine um so stär
kere Wirkung auf die Zukunft ausgeübt.
Die *Rezeption des Aristoteles* (worüber haupt
sächlich das S. 227 zitierte Werk von A. JOUR
DAIN) fallt in das Jahrhundert von 1150 bis 1250.
Sie begann mit dem bisher unbekannten, wertvolle
ren Teile des Organon (vetus - nova logica) und
schritt zu den metaphysischen physischen und ethi
schen Büchern fort, stets von der Einführung der
arabischen Erklärungsschriften begleitet. Die Kir
che ließ die *neue Logik* zögernd herein, obwohl da
durch der Dialektik frische Schwingen wuchsen;
denn bald mußte sie sich überzeugen, daß die neue
Methode, die mit Hilfe der Syllogistik eingeführt
wurde, der Darstellung ihrer eigenen Lehre zu gute
kam. Diese im eigentlichen Sinn scholastische Me
thode (vgl. M. GRABMANN, Freiburg 1909) be
steht darin, daß ein zu Grunde gelegter Text durch
Einleitung und Erklärung in eine Anzahl von Sät
zen aufgelöst wird, daß daran Fragen geknüpft und
die darauf möglichen Antworten zusammengestellt
werden, daß endlich die zur Begründung und Wi
derlegung dieser Antworten aufzuführenden Argumente in der Form

von Schlußketten vorgetra
gen werden, um schließlich eine Entscheidung über
den Gegenstand herbeizuführen.
Dieses Schema hat zuerst *Alexander von Hales*
(gestorben 1245) in seiner »Summa universae theo
logiae« mit einer Virtuosität angewendet, welche
der Behandlungsweise der früheren Summisten an
Reichtum des Inhalts, Klarheit der Entwicklung
und Bestimmtheit der Resultate weit überlegen und
auch später kaum Übertroffen worden ist. Eine ana
logie methodische Umgestaltung vollzogen Vin
cenz von Beauvais (Vincentius Bellovacensis, ge
storben um 1265) durch sein »Speculum quadru
plex« an dem realencyklopädischen Kenntnismate
rial (vgl. BOUTARIC, V. d. B. et la connaissance
de antiquité classique au 13 $_{me}$ siècle, Paris 1875),
und Johannes Fidanza genannt *Bonaventura*
(1221-1274) an den Lehren der Mystik, besonders
der Victoriner. Charakteristisch ist unter den Wer
ken des letzteren namentlich die »Reductio artium
ad theologiam«. Vgl. K. WERNER, Die Psycholo
gie und Erkenntnislehre des B. (Wien 1876).

Sehr viel zurückhaltender verfuhr die Kirche der
Metaphysik und Physik des Aristoteles gegenüber,
und zwar deshalb, weil diese anfangs in engster
Verschwisterung mit dem Averroismus auftrat und weil dadurch
sogleich die seit Scotus Eriugena nie
ganz vergessene neuplatonische Mystik zu offenem
Pantheismus gesteigert wurde. Als Vertreter eines
solchen erscheinen um 1200 *Almalrich von Bena*
(bei Chartres) und *David von Dinant* , über die wir
besonders durch Albert und Thomas unterrichtet
sind. Die Sekte der *Amalricaner* wurde nach dem
Laterankonzil von 1215 mit Feuer und Schwert
verfolgt. über ihre Lehre vgl. den von CL. BÄUM
KER (Jahrbuch f. Phil. u. spec. Theol. VII, Pader
born 1893) herausgegebenen »Tractat gegen die
Amalricaner«.

Das Verdammungsurteil über den averroistischen Pampsychismus (vgl. § 27) traf zunächst auch den Aristoteles. Diese Verbindung aufgelöst und die kirchliche Macht zur Anerkennung des Peripatetizismus umgestimmt zu haben, ist das Verdienst der beiden *Bettelorden* , der Dominikaner und der Franziskaner. Sie haben in zähem, oft hin und her schwankendem Kampfe die Errichtung zweier Lehrstühle der aristotelischen Philosophie an der Pariser Universität und schließlich deren Aufnahme in die Fakultät erstritten (vgl. KAUFMANN, Gesch. d. Univ. I, 275 ff.). Nach diesem Siege (1254) stieg das Ansehen des Aristoteles schnell zu demjenigen der höchsten philosophischen Autorität; er ward als Vorläufer Christi in Sachen der Natur, wie Johannes der Täufer in Sachen der Gnade gepriesen, und er galt von nun an der christlichen Wissenschaft (gerade wie dem Averroës) derart als Inkarnation der wissenschaftlichen Wahrheit, daß er in der folgenden Literatur vielfach nur als »Philosophus« zitiert wird.

Die Lehre der *Dominikaner* , bis auf heute die offizielle Philosophie der römischen Kirche, ist durch Albert und Thomas geschaffen worden.
Albert von Bollstädt (Albertus Magnus) war 1193 zu Launigen (Schwaben) geboren, studierte in Padua und Bologna, dozierte in Köln und Paris, wurde Bischof von Regensburg und starb 1280 in Köln. Seine Schriften bestehen zum größten Teil in Paraphrasen und Kommentaren zu Aristoteles; von selbständigem Werte ist außer der Summa besonders seine Botanik (De vegetabilibus libri VII; herausg. von MEYER und JESSEN, Berlin 1867). Vgl. J. SIGHART A. M., sein Leben und seine Wissenschaft (Regensburg 1857). v. HERTLING, A. M Beiträge zu seiner Würdigung (Köln 1880). J. BACH, A. M. (Wien 1881).
Thomas von Aquino , 1225 oder 1227 in Rocca

sicca (Unteritalien) geboren, ist zuerst in dem durch seine naturwissenschaftlichen Studien altberühmten Kloster Monte Cassino, dann in Neapel, Köln und Paris gebildet worden, darauf abwechselnd an diesen Universitäten, sowie in Rom und Bologna als Lehrer tätig gewesen und 1274 in einem Kloster bei Terracina gestorben. Seine Werke enthalten neben kleineren Abhandlungen die Kommentare zu Aristoteles, dem Liber de causis und den Sentenzen des Petrus Lombardus, ferner hauptsächlich die Summa theologiae und die Schrift De veritate fidei catholicae contra gentiles (Summa contra gentiles). Die Abhandlung De regimine principum gehört ihm nur zum Teil. Aus der sehr umfangreichen Literatur über ihn seien genannt: CH. JOURDAIN, La philosophie de St. Th. (Paris 1858). K. WERNER, Der h. Th. v. A. 3 Bde. (Regensburg 1858). Z. GONZALEZ, Studien über die Philos. des h. Th. v. A., aus dem Spanischen übersetzt von NOLTE (Regensburg 1885). R. EUCKEN, Die Philos. des Th. v. A. und die Kultur der Neuzeit (Halle 1886) und Thomas u. Kant, ein Kampf zweier Welten (Berlin 1901). A. FROHSCHAMMER, Die Philosophie des Th. v. A. (Leipzig 1889). L. SCHÜTZ, Thomas-Lexikon (Paderborn, 2. Aufl. 1892).

Der philosophischen Bedeutung von *Dante* Alighieri ist unter den Herausgebern am besten Philalethes in dem Kommentar zu seiner Uebersetzung der Divina comedia (3 Bde., in 2. Aufl. Leipzig 1871) gerecht geworden. Neben dem großen Weltgedicht ist aber in philosophischem Betracht auch die Abhandlung De monarchia nicht zu vergessen. Vgl. A. F. OZANAM, D. et la philosophie catholique au 13 $_{me}$ siècle (Paris 1845), G. BAUR, Boëthius und Dante (Leipzig 1873, Rede), besonders aber neuerdings K. VOSSLER, Die göttliche Komödie, Entwicklungsgeschichte und Erklärung, 4 Bde. (Heidelberg 1907 ff.).

An sonstigen Thomisten, deren Zahl groß ist, be
steht nur literarhistorisches Interesse. (Vgl. H. E.
PLASSMANN, Die Schule d. Th. v. A. 6 Bde,
Soest 1858-61.) Zum Teil macht sich bei ihnen
schon im dreizehnten Jahrhundert das von Albert
betonte Interesse für naturwissenschaftliche Dinge
geltend; so bei *Dietrich von Freiberg* und bei *Wi
telo* (Vitellio; vgl. über diesen CL. BAÜMKER,
Beiträge III, 2, 1908 mit dem Text der stark neu
platonisierenden Abhandlung »De intelligentiis«,
die wahrscheinlich von Witelo herrührt).

Dem Dominikanerorden gehörte auch der Vater
der *deutschen Mystik* an, Meister *Eckhart* , ein jün
gerer Zeitgenosse des Thomas. In der Mitte des 13.
Jahrhunderts in Thüringen geboren, war er um
1300 Professor der Philosophie in Paris, wurde
dann Provinzial seines Ordens für Sachsen, lebte zeitweilig in Köln
und Straßburg und starb wäh
rend der peinlichen Verhandlungen über die Recht
gläubigkeit seiner Lehre 1329. Die erhaltenen
Schriften (Sammlung von F. PFEIFFER, II. Leip
zig 1857), sind hauptsächlich Predigten, Traktate
und Sprüche (in neudeutschen Uebersetzungen her
ausg. mit Einleitung von H. BÜTTNER, Jena
1909). Vgl. C. ULLMANN, Reformatoren vor der
Reformation, Bd. II (Hamburg 1842). W. PRE
GER, Geschichte der deutschen Mystik im Mittel
alter (Leipzig 1875 und 1881); dazu die verschie
denen Ausgaben und Abhandlungen von H. DE
NIFLE. Ueber E. insbesondere: J. BACH, M. E.
der Vater der deutschen Spekulation (Wien 1864).
A. LASSON, M. E. der Mystiker (Berlin 1868)
und Ders. in UEBRWEGS Gesch. d. Ph. II $_{8}$, § 38.
Mit der weiteren Entwicklung verzweigte sich
die deutsche Mystik in die Häresien der Begharden
und der Basler Gottesfreunde: bei den ersteren
führte sie zu radikalster Verknüpfung mit dem
averroistischen Pantheismus. Zu populärer Predigt

wurde sie bei Joh. *Tauler* von Straßburg (1300-1361), zu dichterischem Sang bei Heinrich *Suso* von Konstanz (1300-1365). Ihre theoreti schen Lehren erhielten sich mit Abschwächung des Heterodoxen in der »Deutschen Theologie« (zuerst von Luther 1516 herausgegeben). Die augustinisch-platonische Opposition gegen den des Arabismus verdächtigten Aristotelismus hat zu ihren Hauptvertretern *Wilhelm von Auver gne* aus Aurillac, Lehrer und Bischof in Paris, wo er 1249 starb, Verfasser eines Werkes »De univ erso« (Ueber ihn handelt E. WERNER, Wien 1873 ST. SCHINDELE, München 1900) und *Heinrich von Gent* (Henricus Gandavensis. 1218-1293), den streitbaren Verfechter des Willensprimats gegen den Thomismus, er schrieb außer einem theologi schen Kompendium »Suma quaestionum ordinari um« hauptsächlich »Quodlibetica theologica«. Vgl. K. WERNER, H. v. G. als Repräsentant des christ lichen Platonismus im 13. Jahrhundert (Wien 1878). M. DE WOLF, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas (Paris 1895). Auch *Richard von Middletown* (R. de mediavia, gestor ben 1300) und *Wilhelm de la Marre* , der Verfasser eines heftigen »Correctorium fratris Thomae«, kön nen hier genannt werden. In den folgenden Jahr hunderten hielt siel neben Thomismus und Scotis mus eine eigene *augustinische Theologie* , als deren Führer *Aegydius von Colonna* (Aeg. Roma nus, 1247-1316) gilt. Vgl. darüber K. WERNER, Schol. d. spät. M.-A. Bd. III.

Die schärfste Gegnerschaft erwuchs dem Thomismus aus dem Franziskaner-Orden. Der nach allen Seiten fruchtbar anregende, aber nach keiner zu fest bestimmter Gestalt heraustretende Geist war hier *Roger Bacon* , geboren 1214 bei Ilchester. in Oxford und Paris gebildet, wegen seiner stark auf die Naturforschung gerichteten Beschäftigungen

und Ansichten mehrfach verfolgt, nur zeitweilig vom Papst Clemens IV. geschützt, bald nach 1292 gestorben. Seine Lehren sind im »Opus maius« (herausg. von JEBB, London, 1773) und auszugs weise im »Opus minus« (herausg. von BREWER, London 1859) niedergelegt. Vgl. E. CHARLES, R. B., sa vie, ses ouvrages, ses doctrines (Paris 1861) und K. WERNER, in zwei Abhandlungen über seine Psychologie, Erkenntnislehre und Physik (Wien 1889). C. POHL, Das Verhältnis der Philos. zur Theol. bei R. B. (Neustrelitz 1893).
Derpersönlich bedeutendste Denker des christli chen Mittelalters ist *Johannes Duns Scotus* . Seine Heimat (Irland oder Northumberland) und sein Ge burtsjahr (um 1270) sind nicht sicher bekannt. Schüler und Lehrer in Oxford erwarb er in Paris, wo er seit 1304 tätig war, hohen Ruhm und siedelte 1308 nach Köln über, wo er bald nach seiner An kunft - allzufrüh - starb. In der von seinem Orden veranstalteten Ausgabe seiner Werke (12 Bde., Lyon 1639) ist neben eigenen Schriften viel Unechtes oder Ueberarbeitetes, besonders auch Nachschriften seiner Disputationen und Vorträge enthalten. Zu den letzteren gehört das sog. »Opus Parisiense«, das einen Kommentar zu den Senten zen des Lombarden bildet. Aehnlichen Ursprung haben die »Quaestiones quodlibetales«. Eine eige ne Niederschrift ist das »Opus Oxoniense«, der ur sprüngliche Kommentar zum Lombarden. Dazu kommen die Kommentare zu aristotelischen Schrif ten und einige kleinere Traktate. Seine Lehre ist bei WERNER und STÖCKN dargestellt. Vgl. auch R. SEEBEBG, Die Theologie des D. Sc. (Studien zur Geschichte der Theol. und Kirche V, 1900). Eine erschöpfende, seiner Bedeutung entsprechende Mo nographie fehlt.

Unter seinen zahlreichen Anhängern ist *Franz von Mayro* (1325 gestorben) der bekannteste. Der

Streit zwischen *Thomisten und Scotisten* war im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts sehr lebhaft und brachte viele Zwischenbildungen zu wege: bald jedoch hatten sich beide Parteien gemeinsam gegen den *Terminismus* zu wehren.

Unter den logischen Schulbüchern der späteren Scholastik ist das einflußreichste das von Petrus Hispanus (als Papst Johann XXI. 1277 gestorben) gewesen. Seine »Summulae logicales« waren die Uebersetzung eines byzantinisch-griechischen Lehrbuchs, der *Synopsis eis tên 'Aristotelous logikên epistêmên* von *Michael Psellos* (im elften Jahrhundert), nicht umgekehrt, wie gelegentlich be hauptet und von PRANTL, widerlegt worden ist. Nach dessen Vorgange (*grammata egrapse graphidi technikos*) wurden in der lateinischen Be arbeitung die bekannten »barbarischen« Memorial bezeichnungen der Modi des Syllogismus einge führt. Der aus dieser rhetorisch-grammatischen Logik in der nominalistischen Richtung entwickelte *Terminismus* stellte sich als » *Logica moderna* « der » *antiqua* « der Realisten (worunter Scotisten und Thomisten zusammengefaßt wurden) gegen über.

In der Erneuerung des *Nominalismus* begegnen sich auf diesem Grunde Wilhelm *Durand de St. Pourçain* (als Bischof von Meaux 1332 gestorben) und *Petrus Aureolus* (1321 zu Paris gestorben), der eine vom Thomismus, der andere vom Scotis mus herkommend, mit dem viel bedeutenderen *Wil helm von Occam* , dem Abaelard der zweiten Peri ode. Mit weitem und scharfem Blick für die Wirk lichkeit, mit kühner, unruhiger Neuerungslust ver einigt er in sich alle Momente, mit denen die neue Wissenschaft aus der Scholastik herausdrängte. In einem Dorf der Grafschaft Surrey geboren, unter Duns Scotus gebildet, war er Professor in Paris, griff dann in die kirchenpolitischen Kämpfe seiner Zeit energisch ein, indem er mit Philipp dem Schö

nen und Ludwig dem Baier gegen das Papsttum stritt (Disputatio inter clericum et militem super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa, und das »Defensorium« gegen Papst Johann XXII.), und starb 1347 in München. Von den Werken (keine Gesamtausgabe) sind die wichtigsten: Sumwa totius logices, Expositio aurea super artem veterem, Quodlibeta septem, Centilo gium theologicum, dazu ein Kommentar über Pe trus Lombardus. Vgl. W. A. SCHREIBER, Die politischen und religiösen Doktrinen unter Ludwig dem Baier (Landshut 1858). RICH. SCHOLZ, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen (Stuttgart 1903). C. PRANTL, Der Universalienstreit im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert (Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1874). H. SIEBECK, O.s Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung (Ar chiv für Geschichte der Philos. X. 1897, S. 317 ff.). - Auch Occam harrt noch seines philosophisch kompetenten Biographen.

Von Vertretern des terministischen Nominalis mus im vierzehnten Jahrhundert pflegen Johannes *Buridan* , Rektor der Pariser und Mitbegründer der Wiener Universität, und *Marsilius von Inghen* , einer der ersten Lehrer in Heidelberg, genannt zu werden. Eine Verbindung mystischer Lehren mit der nominalistischen Ablehnung der Metaphysik findet sich bei *Pierre d'Ailly* (Petrus de Alliaco, 1350-1425) und bei Johannes *Gerson* (Charlier, 1363 -1429).

Den Versuch einer rein rationalen Darstellung der Kirchenlehre machte im apologetischen und propagatorischen Interesse *Raimundus Lullus* (aus Katalonien, 1235 bis 1315), hauptsächlich bekannt durch die wunderliche Erfindung der »Großen Kunst« d.h. einer mechanischen Vorrichtung, wel che durch Kombination der Grundbegriffe das Sy stem aller möglichen Erkenntnisse hervorbringen

sollte. Auszug daraus bei J. E. ERDMANN, Grundriß I, § 206. Seine Bestrebungen wiederholen sich im fünfzehnten Jahrhundert bei *Raymund von Sabunde* , einem spanischen Arzt, der in Toulouse lehrte und durch seine Theologia naturalis (sive liber creaturarum) Aufsehen erregte. Ueber ihn vgl. M. DE MONTAIGNE, Essais II, 12; neuerdings D. MATZKE (Breslau 1846). M. HUTTLER (Augsburg 1851). J. SCHENDERLEIN (Leipzig 1898).

Eine interessante Zusammenfassung des geisti gen Zustandes, worin sich das ausgehende Mittelalter befand, voll von Ahnungen der Zukunft, die durch die Gedanken der Zeit überwuchert sind, bietet die Philosophie des *Nicolaus Cusanus* (Ni colaus Chrypffs, in Kues bei Trier 1401 geboren und als Kardinal und Bischof von Brixen 1464 ge storben). Die Hauptschrift führt den Titel »De docta ignorantia« (mit den wichtigsten andern deutsch von F. A. SCHARPFF, Freiburg i. Br. 1882 herausg.). Vgl. R. FALCKENBERG, Grund züge der Philos. des N. v. C. (Breslau 1880).

§ 25. Das Reich der Natur und das Reich der Gnade.

Bei allen Philosophen des späteren Mittelalters fin det sich mit größerer oder geringerer Klarheit doch stets ein lebhaftes Gefühl von der zwiefachen Ueber lieferung, welche die Voraussetzung ihres Denkens bildet. Wie von selbst hatte sich früher alles Wissen und Denken der religiösen Metaphysik eingeordnet; und nun erschien neben dieser eine gewaltige, fein gliedrig in sich zusammenhangende Gedankenmasse, die man noch dazu, in öder Dialektik nach Inhalt dür stend, begierig aufzunehmen bereit war. Die mannig fachen Beziehungen dieser beiden einander erfassen

den und durchdringenden Systeme haben die letzten Jahrhunderte des Mittelalters wissenschaftlich be stimmt, und der Entwicklungsgang ist dabei im allge meinen der, daß diese antagonistischen Systeme von ihrem anfänglich schroff hervortretenden Gegensatze zur Versöhnung und Ausgleichung streben, um, nach dem sie dies Ziel erreicht zu haben scheinen, um so heftiger wieder auseinander zu gehen. Dieser Lauf der Dinge hat sich in der Auffassung von dem Verhältnis der verschiedenen Wissenschaften zu einander ebenso notwendig eingestellt, wie in der Ansicht von den letzten Zusammenhängen der Dinge. In beiden Richtungen ist auf den Versuch der Synthese eine
desto tiefer gehende Trennung gefolgt.

Dem religiösen Denken des Abendlandes, dessen höchstes Problem das Verständnis der göttlichen Gnadenwirkung gewesen war, trat die orientalische Philosophie gegenüber, in welcher zuletzt die altgrie chische Richtung der Wissenschaft auf Naturerkennt nis zur metaphysischen Herrschaft gelangt war: und wiederum begann auch hier der Prozeß der Aneignung mit den letzten Folgerungen, um erst allmählich zu ihren Prämissen zurückzusteigen.

1. Daher war die Form, in der die arabische Wis senschaft zunächst aufgenommen wurde, der Averro ismus. In diesem aber hatte sich die Wissenschaft gegen die positive Religion auf das Bestimmteste ab gegrenzt. Das war nicht nur im Rückschlag gegen die Angriffe geschehen, denen die philosophische Bewe gung im Orient unterlegen war, sondern mehr noch im Gefolge der großen geistigen Umwälzungen, welche das Zeitalter der *Kreuzzüge* durch den innigen Kon takt der drei monotheistischen Religionen erfuhr. Je heißer diese sich in der geschichtlichen Wirklichkeit bekämpften, um so mehr schliffen sich ihre Gegen sätze für die Theorie ab. Diejenigen, welche den Streit der Religionen als denkende Beobachter erlebten, konnten dem Triebe nicht widerstehen, hinter den Verschiedenheiten die Gemeinsamkeit zu suchen und über den

Schlachtfeldern die Idee einer allgemeinen Religion zu errichten. [585] Um zu dieser zu gelangen, mußte man jede Form der besonderen historischen Offenbarung abstreifen und den Weg allgemeingültiger wissenschaftlicher Erkenntnis einschlagen. So war man mit neuplatonischen Reminiszenzen zu dem Gedanken einer allgemeinen, auf die Wissenschaft zu gründenden Religion zurückgekehrt, und den letzten Inhalt dieser gemeinsamen Ueberzeugung bildete das Sittengesetz. Wie schon Abaelard in seiner Weise dazu gelangt war, so bezeichnete später unter arabischen Einflüssen Roger Bacon die Moralität als den Inhalt der Universalreligion.

Dieser wissenschaftlichen Vernunftreligion aber hatten die Araber mehr und mehr den exklusiven Charakter einer *esoterischen* Lehre aufgeprägt. Die von Philon stammende und der gesamten Patristik geläufige Unterscheidung zwischen einem wörtlich-historischen und einem geistig-zeitlosen Sinn [586] der religiösen Urkunden (vgl. oben § 18, 2) wurde hier zu der Lehre, daß die positive Religion für die Masse des Volks ein unentbehrliches Bedürfnis sei, während der Mann der Wissenschaft erst dahinter die volle Wahrheit suche, - eine Lehre, in der Averroës und Maimonides einig waren, und die den sozialen Verhältnissen der arabischen Wissenschaft durchaus entsprach. Denn diese hatte sich stets in enggeschlossenen Kreisen bewegt und als ein fremdes Gewächs niemals rechte Fühlung mit der Masse des Volks gewonnen: verehrt doch Averroës ausdrücklich in Aristoteles den Stifter dieser höchsten, allgemeinsten Religion des Menschengeschlechts.

So läßt denn Abubacer seinen »Naturmenschen«, der in der Einsamkeit zur philosophischen Gotteserkenntnis gelangt ist, schließlich wieder mit der geschichtlichen Menschheit in Berührung kommen und dabei die Entdeckung machen, daß, was er klar und begrifflich erkannt hat, hier in bildlicher Hülle geglaubt wird und daß, was ihm als selbstverständliche

Forderung der Vernunft gilt, hier durch Strafe und Lohn der Menge abgezwungen wird. Daran jedoch schließt sich für den »Naturmenschen« die Erfahrung, daß selbst unter einer hochentwickelten Völkerschaft 587 die reine Lehre der Naturreligion bei der großen Masse nur auf Unverständnis und Mißgunst trifft. Der Naturmensch kehrt mit dem einen Freunde, den er ge wonnen hat, in seine Einsamkeit zurück.

Ist nun auch damit zugegeben, daß *natürliche und geoffenbarte* Religion in letzter Instanz denselben In halt haben, so folgt doch daraus auch, daß sie wenig stens im Ausdruck der gemeinsamen Wahrheit not wendig voneinander abweichen, daß die Begriffe der philosophischen Religion von den Gläubigen nicht verstanden und die bildlichen Vorstellungen der Gläubigen von den Philosophen nicht für volle Wahr heit erachtet werden. Versteht man dann unter Theo logie (und so hatte sich im Abendlande wie im Mor genlande das Verhältnis gestaltet) die nach den forma len Gesetzen der Wissenschaft, d.h. der aristoteli schen Logik, geordnete und verteidigte Darstellung der positiven Religionslehre, so ergibt sich, daß etwas theologisch wahr sein kann, was philosophisch nicht wahr ist, und umgekehrt. So erklärt sich jene *Lehre von der zweifachen Wahrheit* [588] , der theologischen und der philosophischen, welche durch das ganze spä tere Mittelalter gegangen ist, ohne daß die Urheber schaft dieser Formel genau festgestellt werden kann. 589 Sie ist der adäquate Ausdruck des geistigen Zu standes, der durch den Gegensatz der beiden Autoritä ten, unter welchen das Mittelalter stand, der helleni stischen Wissenschaft und der religiösen Tradition, notwendig herbeigeführt wurde, und wenn sie später oft dazu gedient hat, wissenschaftliche Ansichten vor kirchlicher Verfolgung zu schützen, so war sie auch in diesen Fällen meistens das ehrliche Eingeständnis des inneren Zwiespalts, worin sich gerade die bedeu tenden Geister befanden.

2. Diesen Gegensatz übernahm die Wissenschaft

der christlichen Völker, und wenn die Lehre von der zweifachen Wahrheit von kecken Dialektikern wie Simon von Tournay oder Johann von Brescia ausdrücklich proklamiert, dafür aber von der kirchli
chen Macht um so strenger verdammt wurde so konn ten sich doch auch die leitenden Geister der Tatsache nicht entziehen, daß die Philosophie, wie man sie unter dem Einfluße des Aristoteles und der Araber ausbildete, gerade den spezifischen und unterschei denden Lehren der christlichen Religion innerlich fremd war und bleiben mußte. Mit vollem Bewußtsein dieses Gegensatzes ging Albert an seine große Aufga be. Er begriff, daß der *Unterschied zwischen der na türlichen und der geoffenbarten Religion* , den er vor fand, nicht mehr aus der Welt zu schaffen, daß Philo sophie und Theologie nicht mehr zu identifizieren waren; aber er hoffte und arbeitete mit aller Kraft daran, diesen Unterschied nicht zu einem Wider spruch werden zu lassen. Er gab die Rationalisierbar keit der »Mysterien« der Theologie, der Trinitäts- und Inkarnationslehre preis, und er korrigierte anderseits die Lehre des »Philosophen« an so wichtigen Punk ten, wie an der Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlich keit der Welt zu Gunsten der kirchlichen Lehre. Er suchte zu zeigen, daß alles, was durch das » *natürli che Licht* « (*lumine naturali*) in der Philosophie er kannt wird, auch in der Theologie gilt, daß aber die menschliche Seele nur das voll erkennen kann, dessen Prinzipien sie selbst in sich trägt, und daß darum in solchen Fragen, wo die philosophische Erkenntnis zu keiner endgültigen Entscheidung kommt und unent schieden vor verschiedenen Möglichkeiten stehen bleiben muß - hierin folgt Albert hauptsächlich den Ausführungen des Maimonides -, die Offenbarung den Ausschlag gibt. Eben deshalb sei der Glaube ver dienstlich, weil er durch keine natürliche Einsicht be gründet werden kann. Die Offenbarung ist überver nünftig, aber nicht widervernünftig.

Dieser Standpunkt der Harmoniesierung natürlicher

und geoffenbarter Theologie ist im wesentlichen auch derjenige von Thomas, obwohl der letztere die Aus dehnung des der philosophischen Einsicht zu Entzie henden und dem Glauben Anheimzugebenden mög lichst noch mehr zu beschränken sucht. Er faßt aber außerdem, seinem systematischen Grundgedanken nach, dies Verhältnis als ein solches verschiedener Entwicklungsstufen auf, und er sieht dementsprechend in der philosophischen Erkenntnis eine mit der natür lichen Anlage des Menschen gegebene Möglichkeit, welche erst durch die in der Offenbarung tätige Gnade zu vollständiger Verwirklichung gebracht wird. Auf diese Weise kehrt sich das Wertverhältnis zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion auf dem Wege von den arabischen zu den christlichen Scholastikern geradezu um: dort ist die positive Religion die sinnli che Vorstufe der Vernunftreligion, hier ist diese die durch das »natürliche Licht« mögliche Vorstufe der Offenbarung. Es ist deshalb wohl zu beachten, daß die Scholastik gerade auf diesem ihrem Höhepunkt weit entfernt ge wesen ist, Philosophie und Theologie zu identifizieren oder der ersteren, wie es vielfach dargestellt worden ist, ein restloses Begreifen des Dogmas zur Aufgabe zu machen. Diese Auffassung gehört den Anfangszei ten der mittelalterlichen Wissenschaft (Anselm) an, und sie findet sich sporadisch in den Zeiten ihrer Auf lösung. So hat z.B. Raymundus Lullus seine »große Kunst« [590] wesentlich in der Meinung entworfen, sie werde eine systematische Darstellung aller Wahrhei ten ermöglichen und deshalb dazu geeignet sein, auch alle »Ungläubigen« von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen. Ebenso hat später Raymund von Sabunde mit Hilfe der lullischen Kunst beweisen wollen, daß, wenn Gott sich doppelt, in der Bibel (*liber scriptus*) und in der Natur (*liber vivus*), offen bart habe, der Inhalt dieser beiden Offenbarungen, von denen die eine der Theologie, die andere der Phi losophie zu Grunde liege, durchweg derselbe sein müsse. Aber in der klassischen Zeit der Scholastik ist

man sich des Unterschiedes von natürlicher und geof
fenbarter Theologie stets bewußt gewesen und hat ihn
um so schärfer ausgeprägt, je mehr die Kirche Anlaß
hatte, der Verwechslung ihrer Lehre mit der »natürli
chen« Theologie vorzubeugen. 3. Es sind daher sehr treue Söhne der Kirche gewe
sen, welche die Kluft zwischen Philosophie und
Theologie wieder verbreitert und schließlich unüber
brückbar gemacht haben. An ihrer Spitze steht *Duns Scotus* , der die Theologie nur als eine praktische Dis
ziplin, die Philosophie dagegen als reine Theorie auf
zufassen und zu behandeln lehrte. Daher ist für ihn
und für die Fortsetzer seiner Lehre das Verhältnis
zwischen beiden nicht mehr das der Ergänzung, son
dern das der Trennung. Die natürliche Theologie
schrumpft zwischen den Gegensätzen der Offenba
rung und der Vernunfterkenntnis zu äußerster Armut
zusammen. Der Kreis der für die natürliche Erkennt
nis unzugänglichen Mysterien der Theologie wächst
immer mehr; bei Duns Scotus gehört schon, wie der
zeitliche Anfang der geschaffenen Welt, so auch die
Unsterblichkeit der Menschenseele dazu; und Occam
leugnet sogar die Beweiskraft der üblichen Argumen
te, mit denen die rationale Theologie das Dasein Got
tes zu beweisen pflegt.
Dabei wurzelt diese Kritik wesentlich und mit vol
ler Ehrlichkeit in der Absicht, dem Glauben sein
Recht sicher zu stellen. Im Zusammenhange mit dem
wieder verschärften metaphysischen Dualismus (s.
unten Nr. 5) erschien das an die sinnliche Wahrneh
mung gebundene Erkennen des Verstandes unfähig,
die Geheimnisse der überirdischen Welt zu ergründen. So konnten Männer wie Gerson gerade auf
den Nominalismus ihre mystische Lehre stützen. Die
Differenz zwischen der Philosophie und der Theolo
gie ist notwendig, der Widerspruch zwischen Wissen
und Glauben ist unvermeidlich. Die Offenbarung
stammt aus der Gnade und hat das göttliche Reich der
Gnade zu ihrem Inhalt: die Vernunfterkenntnis ist ein

Naturprozeß der Wechselwirkung zwischen dem er
kennenden Geiste und den Gegenständen der Wahr
nehmung. Deshalb mußte der Nominalismus, wenn er
auch aus der scholastischen Methode heraus nur
schwer und spät dahin gelangte, dabei enden, die
Natur als das einzige Objekt der Wissenschaft zu be
trachten. Jedenfalls stellte sich schon jetzt die Philo
sophie als *weltliche Wissenschaft der Theologie* als
der göttlichen gegenüber.
So redeten Duns Scotus und Occam äußerlich ganz
im Sinne der »zweifachen Wahrheit«. Jene Grenzbe
stimmung sollte besagen, daß in Glaubenssachen die
Dialektik nicht mitzureden habe. Allein es konnte
nicht ausbleiben, daß diese Trennung bei andern zu
der entgegengesetzten Konsequenz und zu dem ur
sprünglichen Sinne der Behauptung einer doppelten
Wahrheit zurückführte. Sie wurde zu einem Freibrief
für die weltliche Philosophie. Man konnte die dialek
tische Untersuchung bis zu den kühnsten Sätzen ver
folgen und doch jeden Anstoß vermeiden, wenn man nur hinzufügte,
das sei so *secundum rationem* , aber
secundum fidem gelte natürlich das Gegenteil. Das
geschah so häufig, daß Thomisten und Lullisten dage
gen eiferten. Bei vielen freilich, die sich jener Wen
dung bedienten, ist nicht zu zweifeln, daß sie es ehr
lich so meinten: ebenso sicher aber ist, daß andere mit
vollem Bewußtsein darin nur eine bequeme Handhabe
fanden, um unter dem Schutze dieser Restriktion die
Lehren einer innerlich mit dem Glauben zerfallenen
Philosophie vorzutragen. Jedenfalls trifft das auf die
gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts in Padua
blühende Schule der Averroisten zu (vgl. unten S.
300).
4. Dieser wechselvollen Umgestaltung des Verhält
nisses von Theologie und Philosophie geht im engsten
Zusammenhange parallel eine analoge Entwicklung
der *metaphysischen Psychologie* : beide beziehen sich
gleichmäßig auf das Grundverhältnis der übersinnli
chen und der sinnlichen Welt. Auch hier ist der Dua

lismus der Ausgangspunkt und nachher wieder das Ende. Er war ja am Schluß der ersten Periode zu besonderer Schärfe von den Victorinern ausgebildet worden: in dieser Mystik war das Tafeltuch zwischen Leib und Seele zerschnitten. Geistige und materielle Welt fielen als getrennte Sphären der Weltwirklichkeit auseinander.

Nun aber erfüllte der Aristotelismus seine historische Mission, den Dualismus der Zweiwelten
theorie zu überwinden, wie einst an Platon, so auch an Augustin, und in der *thomistischen Psychologie* sollte der Begriff der Entwicklung und des Stufenaufbaues der Erscheinungen jene Trennung besiegen. Hatte Hugo von St. Victor die Scheidelinie der kreatürlichen Welt mitten durch das Wesen des Menschen geführt, indem er die völlige Unvergleichlichkeit der darin zusammengefügten beiden Substanzen betonte, so sollte nun gerade die menschliche Seele als das Mittelglied verstanden werden, durch welches in der einheitlichen Entwicklungsreihe aller Dinge die beiden Welten organisch ineinander greifen.

Dies Resultat gewinnt Thomas durch eine außerordentlich feinsinnige Umgestaltung der aristotelischen Lehre von den Formen und ihrem Verhältnis zum Stoff. Materielle und immaterielle Welt charakterisieren sich nach ihm dadurch, daß in dieser die reinen Formen (*formae separatae;* auch subsistente Formen genannt) als tätige Intelligenzen ohne jede Gebundenheit an die Materie wirklich sind, während in jener die Formen nur in der Verbindung mit der Materie sich verwirklichen (*formae inhaerentes*). Die menschliche Seele aber ist als niederste der reinen Intelligenzen eine *forma separata* (worauf ihre Unsterblichkeit beruht) und zugleich als Entelechie des Leibes die oberste derjenigen Formen, welche sich an der Materie verwirklichen. Diese beiden Seiten ihres Wesens aber sind in ihr zu absoluter substantieller Einheit verbunden, und sie ist die einzige Form, die zugleich subsistent und inhärent ist. [591] Auf solche Weise führt die

Reihe der Einzelwesen von den niedersten Formen des materiellen Daseins an über pflanzliches und tierisches Leben hinaus durch die *menschliche Seele* mit ununterbrochener Kontinuität in die Welt der reinen Intelligenzen, der Engel, hinüber [592] und endlich bis zu der absoluten Form, der Gottheit. Durch diese zentrale Stellung der metaphysischen Psychologie wird im Thomismus die Kluft zwischen den beiden Welten geschlossen.

5. Allein der Folgezeit schien es, daß der Riß nur verklebt sei und daß die Verknüpfung so heterogener Bestimmungen wie der Entelechie des Leibes und der Subsistenz einer reinen Intelligenz mehr sei, als der Begriff der Einzelsubstanz zu tragen vermöge. Daher schob *Duns Scotus,* dessen Metaphysik sich natürlich gleichfalls in der aristotelischen Terminologie bewegt, zwischen der intelligenten Seele, die er dann doch auch als »wesentliche Form« des Leibes bezeichnet, und dem Leibe selbst noch eine (inhärente) *forma corporeitatis* ein, und so war trotzdem wieder die augustinisch-victorinische Trennung des bewußten Wesens von der physiologischen Lebenskraft hergestellt. Occam macht nicht nur diese Unterscheidung zu der seinigen, sondern er zerlegt auch, zu weiterer Einschiebung genötigt, die bewußte Seele in einen intellektiven und einen sensitiven Teil, und er schreibt dieser Trennung reale Bedeutung zu. Mit dem zur Anschauung der immateriellen Welt berufenen Vernunftwesen scheint ihm die sinnliche Vorstellungstätigkeit ebensowenig vereinbar wie die Gestaltung und Bewegung des Leibes. So zersplittert ihm die Seele in eine Anzahl einzelner Kräfte, deren Verhältnis (namentlich auch hinsichtlich ihres räumlichen Ineinanderseins) zu bestimmen große Schwierigkeit bereitet.

6. Das Wesentliche dabei aber ist, daß hiermit die Welt des Bewußtseins und diejenige der Körper wie der völlig auseinanderfallen, und das zeigt sich besonders in Occams Erkenntnislehre, die von diesen Voraussetzungen her mit Hilfe der nominali

stisch-terministischen Logik zu einer überaus bedeut
samen Neuerung fortgeschritten ist.
Der altgriechischen Vorstellung, daß im Erkennt
nisprozesse durch das Zusammenwirken der Seele
und des äußeren Gegenstandes ein Abbild des letzte
ren entstehe, welches dann von der Seele aufgefaßt
und angeschaut werde, hatten beide »Realisten«, Tho
mas und Duns Scotus, gleichmäßig, wenn auch mit
einigen Variationen, in der Lehre von den » *species
intelligibiles* « Folge gegeben. Occam streicht diese
species intelligibiles als eine unnütze Verdopplungt [593] der
äußerlichen Wirklichkeit, die dadurch, sofern
sie Gegenstand der Erkenntnis ist, noch einmal (in
psychischer Wirklichkeit) gesetzt werde. Damit aber
*verliert ihm die sinnliche Erkenntnis den Charakter
der Abbildlichkeit* ihrem Gegenstande gegenüber.
Eine Vorstellung (*conceptus, inlellectio rei)* ist als
solche ein Zustand oder ein Akt der Seele (*passio -
intentio animae*) und bildet in dieser ein Zeichen
(*signum*) für das ihr entsprechende äußere Ding. Es
ist ein » *Terminus* «, der für den Gegenstand »suppo
niert« (vgl. unten § 27, 4). Aber die innerliche Gebil
de ist etwas andersartiges als die äußere Wirklichkeit,
deren Zeichen es ist, und deshalb kein Abbild davon.
Nur insofern kann von einer Aehnlichkeit die Rede
sein, als dabei das innerlich Wirkliche (*esse objective*
= Bewußtseinsinhalt) und das äußerlich Wirkliche
(*esse formaliter* oder *subjective* = Realität [594]) not
wendig auf einander bezogen sind und sozusagen kor
respondierende Punkte in den beiden heterogenen
Sphären bilden.
So entwickelt sich bei den *Terministen* aus der
alten Dualität von Geist und Körper der Anfang eines
psychologisch-erkenntnistheoretischen *Idealismus* ;
die Welt des Bewußtseins ist eine andere als die Welt
der Dinge. Was in Jener sich findet, ist kein Abbild,
sondern nur ein Zeichen für ein ihm außen Entspre
chendes. Die Dinge sind anders als unsere Vorstellungen (*ideae*)
von ihnen.

7. Mit voller Schroffheit war endlich der Dualis
mus Augustins in seiner Auffassung von der *Ge*
schichte hervorgetreten. Das Reich Gottes und das
des Teufels, die Kirche und der weltliche Staat stan
den sich hier in starrer Antithese gegenüber. Die hi
storische Wirklichkeit, deren Reflex diese Lehre war,
hatte sich seitdem völlig geändert. Aber bisher hatten
dem Mittelalter nicht nur die historischen Anschauun
gen gefehlt, welche diese Lehre zu korrigieren geeig
net gewesen wären, sondern es war auch das wissen
schaftliche Denken so einseitig theologisch und dia
lektisch beschäftigt gewesen, daß ethische und soziale
Probleme dem Gesichtskreise der Philosophen noch
ferner geblieben waren als physische. Und doch sah
gleichzeitig die geschichtliche Wirklichkeit Bewegun
gen von so großartigen Dimensionen, daß auch die
Wissenschaft notwendig dazu Stellung nehmen
mußte. Wenn sie dies während der zweiten Periode in
einer der Größe des Gegenstandes vollkommen wür
digen Weise zu tun vermocht hat, so verdankte sie die
Kraft dazu wiederum dem aristotelischen System, das
ihr die Mittel an die Hand gab, auch die großen Zu
sammenhänge des staatlichen und geschichtlichen Le
bens im Gedanken zu bewältigen, auch diese Formen
der Entwicklungsreihe ihrer Metaphysik einzuordnen
und so den mächtigen Inhalt dessen, was sie erlebte, in Begriffe
umzusetzen. Ja, in dieser Richtung, in der
auch die arabischen Kommentatoren nicht vorange
gangen waren, liegt die glänzendste Leistung der mit
telalterlichen Philosophie [595] : und an ihr fällt, da Al
berts Interesse mehr auf der Seite der Physik lag, der
Hauptanteil des Verdienstes auf *Thomas* .
Dieser betrachtet den weltlichen Staat nicht wie
Augustin als eine Folge des Sündenfalls, sondern als
ein notwendiges Glied im Weltleben. Auch das Recht
ist ihm deshalb ein Ausfluß des göttlichen Wesens
und muß als solcher begriffen werden; über allen
menschlichen Satzungen steht die *lex naturalis* , auf
der die Sittlichkeit und das gesellschaftliche Leben

ruhen. Im besonderen aber ist der Mensch seiner Natur nach, wie die Sprache, die Hilfsbedürftigkeit des Einzelnen und der Geselligkeitstrieb beweisen, zum Leben im Staate bestimmt. Der Zweck des Staates aber ist - so lehrte Aristoteles - die Tugend zu verwirklichen, und aus diesem Zweck sind (im philosophischen Recht - *Naturrecht*) alle seine einzelnen Bestimmungen zu entwickeln. Allein (und hier beginnt der neue Gedanke) jene bürgerliche Tugend, zu welcher der Staat erziehen soll, erschöpft die Bestimmung des Menschen nicht. Mit ihr erfüllt er seinen Zweck nur als irdisches Wesen; seine höhere Bestimmung ist das Heil, das ihm in der kirchlichen Gemeinschaft die *Gnade* bietet. Aber wie überall das Höhere sich durch das Niedere verwirklicht und dieses um jenes willen da ist, so soll auch die staatliche Gemeinschaft die Vorbereitung für jene höhere Gemeinschaft des Gottesstaates sein. So ordnet sich der Staat der Kirche als das Mittel zum Zweck, als das Vorbereitende dem Vollendenden unter. Die Gemeinschaft des irdischen Lebens ist die Schule für diejenige des Himmlischen - *praeambula gratiae* .

Neben die *Teleologie der Natur* , welche die griechische Philosophie ausgearbeitet, hatte die Patristik die *Teleologie der Geschichte* gestellt (vgl. § 21, 6); aber beide waren ohne deutliche innere Vermittlung geblieben. Die Staatslehre des Thomas ordnet die eine der andern in begrifflichen Zusammenhängen unter und vollzieht damit die tiefst und weitest greifende Verknüpfung von antiker und christlicher Weltauffassung, die je versucht worden ist.

Damit aber fügt sich dem metaphysischen Gebäude des Thomismus der Schlußstein ein. Durch diesen Uebergang aus der natürlichen Gemeinschaft in diejenige der Gnade erfüllt der Mensch die Aufgabe, welche ihm seine Stellung im Universum anweist; aber er erfüllt sie nicht als Individuum, sondern nur in der Gattung. Der antike Staatsgedanke ist im Christentum wieder lebendig geworden; aber er ist nicht mehr

Selbstzweck, er ist das vornehmste Mittel für die Ausführung des göttlichen Weltplans. *Gratia naturam non tollit sed perficit.*

8. Allein auch diese höchste Synthese hatte nicht langen Bestand. Wie in der politischen Wirklichkeit, so gestaltete sich auch in der Theorie das Verhältnis von Kirche und Staat sehr viel weniger versöhnlich. Schon bei Dante wird die Unterordnung mit einer Ne benordnung vertauscht. Dabei teilt der Dichter mit dem Metaphysiker die Vorstellung, daß, weil die menschliche Bestimmung nur in der Gattung zu errei chen ist, sie auch eine vollkommene Einheitlichkeit der politischen Organisation erforderlich mache: beide verlangen den *Weltstaat* , die »Monarchie«, und sie sehen im *Kaisertum* die Erfüllung dieses Postu lats. Allein der große Ghibelline kann nicht theokra tisch denken, wie der Dominikanermönch: und wo dieser dem *imperium* die Unterordnung unter das *sa cerdotium* zuweist, da stellt jener beide als gleichbe rechtigte Mächte einander gegenüber. Gott hat den Menschen gleichmäßig zu irdischer wie zu himmli scher Glückseligkeit bestimmt: zu jener führt ihn der Staat durch die natürliche Erkenntnis der Philosophie, zu dieser die Kirche durch die Offenbarung. Das ist die Lehre von der Ebenbürtigkeit der »beiden Schwer ter«, und es bricht in dieser Koordination die Welt freude der Renaissance ebenso siegreich durch wie das Kraftgefühl des weltlichen Staates.

Und nach dieser Richtung ist die Entwicklung fortgeschritten. Wenn die von Thomas konstruierte Stufenfolge der Realität wieder mitten im menschli chen Wesen zerschnitten wurde, so fielen, wie die gei stige und die körperliche Welt, so auch die geistliche und die staatliche Macht auseinander, und die Theorie bot die Handhaben, um das *sacerdotium* in die über weltliche Innerlichkeit zu verweisen und dafür das *im perium* zur alleinigen Herrschaft in der Sinnenwelt einzusetzen. Genau das ist der Gesichtspunkt, von dem aus *Occam* in seiner Disputatio zu dem Streite

zwischen Papsttum und weltlicher Macht auf der Seite der letzteren Stellung nahm. Bei seinen Voraussetzun gen ist es aber auch nicht mehr möglich, die Theorie des Staates auf den (realistischen) Gedanken eines einheitlichen Zweckzusammenhanges des menschli chen Geschlechts zu gründen. Der Nominalist sieht in dem gesellschaftlichen und geschichtlichen Leben als substantiellen Hintergrund nur die wollenden Indivi duen, und er betrachtet Staat und Gesellschaft als Pro dukte der Interessen (*bonum commune*). In der Theo rie wie im Leben behält der *Individualismus* das Wort. [596]

§ 26. Der Primat des Willens oder des Verstandes.

W. KAHL, Die Lehre vom Primat des Wil lens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Straßburg 1886.

Im engsten Zusammenhange mit allen diesen allge meinen Fragen steht ein psychologisches Spezialpro blem, dessen lebhafte Diskussion sich durch diese ganze Zeit hindurchzieht und an dem sich die Partei gegensätze in verkleinertem Maßstabe, aber in desto schärferer Beleuchtung erkennen lassen. Es ist die Frage, ob unter den Vermögen der Seele dem Willen oder dem Verstande die höhere Würde zukomme (*utra potentia nobilior*). Sie nimmt in der Literatur dieses Zeitraumes einen so breiten Raum ein, daß man versucht sein könnte, den psychologischen Ge gensatz, der sich an ihr entfaltet, für das Leitmotiv der ganzen Periode anzusehen. Allein der Verlauf der Entwicklung zeigt doch zu deutlich, daß die eigentlich treibenden Kräfte in der religiösen Metaphysik lagen, und die Straffheit der systematischen Konzeption, welche die philosophischen Lehren dieser Zeit aus

zeichnet, erklärt zur Genüge, daß die Stellung zu einem Einzelproblem für die verschiedenen Denker als typisch erscheinen kann. Immerhin bleibt charak teristisch, daß dies Problem eine Frage aus dem Ge biete der Innenwelt ist.

Auch hierin waren die beiden Hauptmassen der Ueberlieferung, Augustinismus und Aristotelismus, nicht einig; aber ihr Verhältnis war hier keineswegs dasjenige eines ausgesprochenen Gegensatzes. Für den Augustinismus war die Frage überhaupt schief gestellt. In ihm war das spezifische Wesen der Per sönlichkeit so stark betont und das Ineinander der ver schiedenen Seiten ihrer Tätigkeit so vielfach hervor gehoben, daß von einem Rangverhältnis zwischen diesen im eigentlichen Sinne nicht recht hätte die Rede sein können. Aber anderseits hatte doch Augu stin, namentlich in seiner Erkenntnislehre, dem Wil len als der treibenden Kraft auch im Vorstellungspro zesse eine so zentrale Stellung angewiesen, daß sie in ihrer Bedeutung für die empirischen Zusammenhänge nicht erschüttert wurde, wenn auch als letztes Ziel der Entwicklung das neuplatonische Schauen der Gottheit aufrechterhalten werden sollte. Völlig zweifellos war dagegen der Intellektualismus des aristotelischen Sy stems, und wenn er noch eine Steigerung zuließ, so hatte er sie durch die arabische Philosophie, insbeson dere durch den Averroismus erfahren. So boten sich in der Tat Gegensätze dar, die schnell genug zu offenem Streit hervorbrechen sollten. Der Thomismus folgt auch hierin wesentlich dem Aristoteles, findet aber dabei an seiner Seite die nah verwandte deutsche Mystik und als Gegner die Augu stinisten, Scotisten und Occamisten, so daß bei dieser Gruppierung der Gegensatz der Dominikaner und der Franziskaner sich durchgängig ausprägt.

1. Die Frage nach dem Vorrange des Willens oder des Verstandes entwickelt sich zunächst als rein psy chologische Kontroverse und verlangt eine Entschei dung darüber, ob im Verlaufe des seelischen Lebens

die Abhängigkeit der Willensentscheidungen von Vorstellungen oder diejenigen der Vorstellungsbewe gungen vom Willen größer sei. Sie war also geeignet, die Anfänge einer entwicklungsgeschichtlichen Be handlung der Psychologie (vgl. § 24) zu fördern, und hätte das in höherem Maße als es geschah zu tun ver mocht, wenn sie nicht immer gleich entweder auf den Boden der Dialektik oder auf das metaphysische Ge biet hinübergespielt worden wäre. Und zwar geschah das letztere hauptsächlich dadurch, daß als Streit punkt der stets auch in ethische und religiöse Fragen übergreifende Begriff der *Freiheit* angesehen wurde. Freilich wollten beide Parteien, schon im Interesse der Verantwortlichkeit, die »Freiheit« des Menschen auf rechterhalten oder verteidigen; aber das war doch nur so möglich, daß sie gar Verschiedenes darunter ver standen. Im einzelnen gibt nun zwar *Thomas* einen Einfluß des Willens auf die Bewegung nicht nur, sondern auch auf Bejahung oder Verneinung der Vorstellun gen zu. Insbesondere erkennt er einen solchen im Glauben durchaus an. Aber im allgemeinen betrachtet er doch ganz nach antikem Muster den Willen als durch die Erkenntnis des Guten bestimmt. Der Ver stand ist es nicht nur, welcher die Idee des Guten überhaupt erfaßt, sondern welcher auch im einzelnen erkennt, was gut ist, und dadurch den Willen be stimmt. Nach dem für gut Erkannten strebt der Wille mit Notwendigkeit; er ist also vom Verstande abhän gig. Dieser ist der *supremus motor* des Seelenlebens; die »Vernünftigkeit« ist, so sagte auch *Eckhart* , das Haupt der Seele, und nur an der Erkenntnis haftet auch die »Minne«. Freiheit (als ethisches Ideal) ist daher nach Thomas diejenige Notwendigkeit, welche auf dem Grunde des Wissens beruht, und anderseits ist - nach ihm wie nach Albert - die (psychologische) Wahlfreiheit (*faculas electiva*) nur dadurch möglich, daß der Verstand verschiedene Möglichkeiten als Mittel zum Zweck dem Willen darbietet, der sich dann für das als bestes Erkannte entscheidet. Dieser

intellektualistische Determinismus , beidem Thomas selbstimmer betonte, daß der Willensentscheid nur von den rein innerlichen Erkenntnistätigkeiten abhän ge, wurde von seinem Zeitgenossen *Gottfried von Fontaines* sogar dahin überspannt, daß er auch die sinnliche Vorstellung (*phantasma*) zur *causa effi ciens* der Willenstätigkeit machte.

Aber gerade bei diesem Begriff der notwendigen Bestimmung setzten die Gegner an. Das Entstehen der Vorstellungen, so lehrte schon *Heinrich von Gent* und nach ihm *Duns Scotus* wie später *Occam* , ist ein Naturprozeß, und in diesen wird der Wille unabwend bar verstrickt, wenn er durchgängig von den Vorstel lungen abhängig sein soll. Damit aber, sagte Duns, sei die Kontingenz (d.h. das Auchandersseinkönnen) der Willensfunktionen unvereinbar: denn der Natur prozeß sei überall eindeutig bestimmt; wo er waltet, gebe es keine Wahl. Mit der Kontingenz aber fällt die Verantwortlichkeit. Diese ist also nur aufrechtzuerhal ten, wenn anerkannt wird, daß der Verstand keine zwingende Gewalt über den Willen ausübt. Freilich ist die Mitwirkung des Vorstellungsvermögens bei jeder Willenstätigkeit unerläßlich: sie bietet dem Wil len die Gegenstände und die Möglichkeiten seiner Wahl dar. Aber sie tut es nur wie der Diener, und die Entscheidung bleibt bei dem Herrn. Die Vorstellung ist nie mehr als die Gelegenheitsursache (*causa per accidens*) des einzelnen Wollens; die Lehre des Tho mas verwechselt die praktische Ueberlegung mit dem reinen Intellekt. Gibt der letztere auch den Gegen stand, so ist doch die Entscheidung lediglich Sache des Willens: dieser ist das *movens per se* , ihm kommt die absolute Selbstbestimmung zu.

Der *Indeterminismus* , wie ihn Duns [597] und Occam lehren, sieht also im Willen die Grundkraft der Seele, und er behauptet nun umgekehrt, daß tat sächlich der Wille seinerseits die Entwicklung der Verstandestätigkeiten bestimme. Schon Heinrich von Gent [598] suchte zu zeigen. daß die theoretischen

Funktionen um so aktiver werden, je immaterieller sie sind, und Duns Scotus führte diesen Gedanken in höchst interessanter Weise aus. Der Naturprozeß, sagt er, treibt als ersten Bewußtseinsinhalt (*cogitatio prima*) eine Menge von Vorstellungen herbei, welche mehr oder minder verworren (*confusae, indistinctae*) und unvollkommen sind, und von denen nur diejenige deutlich (*distincta*) und vollkommen wird, auf welche der Wille, der dabei durch nichts weiter bestimmt ist, seine Aufmerksamkeit richtet. Auch lehrt Duns zu gleich, daß der Wille diese Vorstellungen, welche er aus dem verworrenen in den deutlichen Zustand er hebt, in ihrer *Intensität* verstärkt, und daß die Vor stellungen, denen er sich nicht zuwendet. wegen ihrer Schwäche schließlich wieder aufhören zu existieren. Zu diesen psychologischen Gründen tritt in der Kontroverse die Berufung auf die Autoritäten von An selm und Aristoteles einerseits, von Augustin ander seits und dann noch eine Reihe von andern Argumenten. Zum Teil sind diese rein dialektischer
Natur. So ist es, wenn Thomas behauptet, das *verum,* worauf der Intellekt sich richte, stehe im Range höher als das *bonum* , wonach der Wille strebe, und wenn Duns die Berechtigung dieser Rangordnung anzwei felt; so, wenn Thomas meint, der Verstand erfasse den reinen, einheitlichen Begriff des Guten, während der Wille nur auf dessen empirische Sondergestaltungen gehe, und wenn Heinrich von Gent und Duns, dies ge radezu umkehrend, entwickeln, der Wille sei vielmehr stets nur auf das Gute als solches gerichtet und der Verstand habe zu zeigen, worin das Gute im einzel nen Falle bestehe. Mit solchen Variationen ist die Sache später viel hin und her geworfen worden, und es war ein großes Verdienst von Johannes *Buridan* , daß er, auf genauere Fassung des Problems bedacht, die Frage wieder auf rein psychologischen Boden zu stellen suchte: er selbst entschied sich weder einseitig für den Indeterminismus, so sehr für diesen die Ver antwortlichkeit spreche, noch für den Determinismus,

dessen wissenschaftlichen Motiven er vollauf gerecht zu werden suchte. Mit sorgfältiger Abwägung der verschiedenen Argumente ging er darauf aus, den Begriff der *sittlichen* Freiheit zu entwickeln, in welchem der Indifferentismus die Willkür und der Determinismus die Naturnotwendigkeit abstreifen sollte: doch ist auch ihm eine völlige Klärung der in dem Worte »Freiheit« steckenden Problemverschlingung nicht gelungen.

Andere Argumente, die sich in den Streit flechten, greifen auf allgemeinere Gebiete der Welt- und Lebensauffassung über.

2. Dahin gehört zunächst die Uebertragung des Rangverhältnisses von Willen und Verstand auf Gott. Der extreme Intellektualismus der Araber hatte in Averroës nach dem aristotelischen Motiv, daß alles Wollen ein Bedürfen, ein Unfertig- und Abhängigsein bedeute, von dem höchsten Wesen den Willen ausgeschlossen; umgekehrt hatte Avicebron, der stark auf Duns Scotus wirkte, das religiöse Prinzip der Weltschöpfung durch den göttlichen Willen verteidigt, und in gleicher Richtung war bei *Wilhelm von Auvergne* die Ursprünglichkeit des Willens neben dem Intellekt im Wesen Gottes und in seiner schöpferischen Tätigkeit behauptet worden. Diese Gegensätze spielen sich nun zwischen Thomismus und Scotismus fort. Selbstverständlich erkennt zwar Thomas die Realität des göttlichen Willens an; aber er betrachtet ihn als die notwendige Folge des göttlichen Intellekts und als durch diesen inhaltlich bestimmt. Gott schafft nur, was er in seiner Weisheit als gut erkennt; er will notwendig sich selbst, d.h. den ideellen Inhalt seines Intellekts, und darin besteht die nur durch sich selbst bestimmte Freiheit, mit der er die einzelnen Dinge will. So ist der göttliche Wille an die ihm überlegene Weisheit Gottes gebunden.

Darin aber gerade sehen die Gegner eine Beschränkung der Allmacht, welche sich mit dem Begriffe des *ens realissimum* nicht vertrage Ein Wille scheint

ihnen nur dadurch souverän, daß es für ihn keinerlei Bestimmung noch Beschränkung gibt. Gott hat die Welt, so lehrt Duns, lediglich aus absoluter Willkür geschaffen; er hätte sie, wenn er gewollt hätte, auch in andern Formen, Beziehungen und Verhältnissen schaffen können: über diesen seinen völlig indetermi nierten Willen hinaus gibt es keine Ursachen. Der Wille Gottes mit seinen durch nichts bestimmten schöpferischen Entschlüssen ist die Urtatsache aller Wirklichkeit, nach deren Gründen nicht mehr gefragt werden darf, - ebenso, wie die Entscheidung, welche der vor die gegebenen Möglichkeiten gestellte Wille des endlichen Wesens mit seinem *liberum arbitrum indifferentiae* trifft, jedesmal eine neue, nicht als not wendig zu begreifende Tatsache schafft.

3. Am schärfsten kommt dieser Gegensatz in den metaphysischen Grundbestimmungen der *Ethik* zu Tage. Auf beiden Seiten gilt natürlich das Sittenge setz als Gottes Gebot. Aber Thomas lehrt, Gott gebie te das Gute, weil es gut ist und von seiner Weisheit als gut erkannt wird; Duns behauptet, es sei nur des halb gut, weil Gott es gewollt und geboten hat, und Occam fügt hinzu, Gott hätte auch anderes, hätte auch das Gegenteil zum Inhalt des Sittengesetzes bestim men können. Für Thomas gilt daher die Güte als not wendige Folge und Erscheinung der göttlichen Weis heit, und auch Eckhart sagt, daß »unter dem Kleide der Güte« sich das Wesen Gottes verhülle; der Intel lektualismus lehrt die *perseïtas boni* , die *Rationalität des Guten* Für ihn ist die Moral eine philosophische Disziplin, deren Prinzipien durch das »natürliche Licht« zu erkennen sind. Das »Gewissen« (*synthesis*) 599 ist die Erkenntnis Gottes *sub ratione boni* . Bei Duns und Occam dagegen kann das Gute kein Gegen stand der natürlichen Erkenntnis sein: denn es hätte auch anders sein können, es ist nicht durch die Ver nunft, sondern durch den grundlosen Willen be stimmt. Nichts, so lehrt mit äußerster Konsequenz Pi erre d'Ailly, ist an sich (*per se*) Sünde; erst das göttli

che Gebot und Verbot macht etwas dazu, - eine Lehre, deren Tragweite man begreift, wenn man be denkt daß nach der Anschauung dieser Männer der Befehl Gottes dem Menschen nur durch den Mund der Kirche bekannt wird.

Hiermit hängt es denn auch genau zusammen, daß die Theologie, die für Thomas doch immerhin eine »spekulative« Wissenschaft blieb, bei seinen Geg nern, wie bereits oben (§ 25, 3) berührt, zu einer »praktischen« Disziplin wurde Schon Albert hatte derartige Andeutungen gemacht, Richard von Middle town und Bonaventura hatten den »affektiven« Cha rakter der Theologie betont Roger Bacon hatte ge lehrt, daß, wenn alle andern Wissenschaften auf Ver nunft oder Erfahrung begründet seien, die Theologie allein die Autorität des göttlichen Willens zum Fun dament habe: Duns Scotus vollendete und befestigte die Trennung zwischen Theologie und Philosophie, indem er sie zu einer notwendigen Folgerung seiner Willensmetaphysik machte.

4. Mit gleicher Schärfe aber entfaltet sich derselbe Gegensatz in den Lehren von der letzten Bestimmung des Menschen, von seinem Zustande in der ewigen Seligkeit. Hatte schon bei Augustin die antike *theôria* , das willen- und bedürfnislose Schauen der göttlichen Herrlichkeit, den idealen Zustand des be gnadeten und verklärten Menschen gebildet und war dies Ideal auch durch die Lehren der früheren Mysti ker nur wenig ins Schwanken geraten, so fand es Jetzt neue Nahrung an dem aristotelischen Intellektualis mus, mit dem *Albert* fand, daß der Mensch, sofern er wahrhaft Mensch ist, Intellekt sei. Das Teilhaben an dem göttlichen Wesen, das der Mensch durch die Er kenntnis gewinnt, ist die höchste Lebensstufe, die er erreichen kann. [600] Deshalb stellt auch Thomas die dianoëtischen Tugenden über die praktischen, deshalb ist ihm die *visio divinae essetiae* , die intuitive, über alles Zeitliche hinausgerückte, ewige Anschauung Gottes das Ziel alles menschlichen Strebens. Aus die

ser Anschauung folgt *eo ipso* die Liebe Gottes, wie überall die Bestimmtheit des Willens sich notwendig an diejenige des Intellekts anschließt. Gerade diese Tendenz des Thomismus hat sein Dichter, Dante, zum schönsten Ausdruck gebracht. Dies Ideal ist für alle Zeiten in Beatrice poetisch verkörpert.

Indessen machte sich auch hier eine Gegenströ mung geltend. Schon Hugo von St. Victor hatte den höchsten Engelchor durch die Liebe und erst den zweiten durch die Weisheit bestimmt, und wenn Bo naventura als höchste Stufe der Nachahmung Christi die Kontemplation ansah, so betonte er ausdrücklich, daß diese mit der »Liebe« identisch sei. Duns Scotus aber lehrte mit entschieden polemischer Tendenz, daß die Seligkeit ein Zustand des Willens und zwar des allein auf Gott gerichteten Willens sei: er sieht nicht im Schauen, sondern erst in der Liebe, die jenes über ragt, die letzte Verklärung des Menschen, und er be ruft sich auf das Wort des Apostels: »die Liebe ist die größte unter ihnen«.

Wenn daher bei Thomas der Intellekt, bei Duns der Wille als das entscheidende Wesen des Menschen an gesehen wurde, so konnte Thomas an der Lehre Au gustins von der *gratia irresistibilis* festhalten, wo nach die Offenbarung den Intellekt und mit ihm den Willen des Menschen unweigerlich bestimmt, wäh rend Duns Scotus sich zu der »synergistischen« An sicht gedrängt sah, daß die Annahme der Gnadenwir kung in gewisser Ausdehnung durch den freien Willen des Individuums bedingt sei. So entschied sich der große Nachfolger Augustins mit starker Folgerichtig keit gegen die augustinische Prädestinationslehre.

6. Dagegen hat nun der Intellektualismus von Tho mas seine äußersten Konsequenzen in der *deutschen Mystik* entwickelt, deren Schöpfer Eckhart in den be grifflichen Grundzügen seiner Ansicht durchaus von dem Lehrer seines Ordens abhängig ist. [601] Nur darin geht Eckhart weit über ihn hinaus, daß er als eine viel ursprünglichere Persönlichkeit das tiefe und gewaltige

Gefühl seiner Frömmigkeit restlos in Erkenntnis um
zusetzen bemüht ist und in diesem Drange seiner In
nerlichkeit die statutarischen Schranken durchbricht,
vor denen jener Halt gemacht hatte. Ueberzeugt, daß
die im religiösen Bewußtsein gegebene Weltanschau
ung auch zum Inhalt des höchsten Wissens müsse ge
macht werden können, sublimiert er sein frommes
Glauben zu einer spekulativen Erkenntnis, deren rei
ner Geistigkeit gegenüber das kirchliche Dogma nur
als äußeres, zeitliches Symbol erscheinen soll. Aber
wenn er diese Tendenz mit vielen Vorgängern teilt, so
ist seine Eigentümlichkeit gerade die, daß er die in
nerste und wahrste Wahrheit nicht als den Vorzug eines exklusiven Kreises bewahrt wissen, sondern
vielmehr allem Volke mitteilen will. Für diesen tief
sten Kern der religiösen Lehre glaubt er gerade bei
der einfachen Frömmigkeit das rechte Verständnis zu
finden [602] , und so fahrt er die feinsten Begriffsbildun
gen der Wissenschaft mit genialer Sprachgewaltigkeit
in deutsche Form über, und schafft seiner Nation die
für die Zukunft bestimmenden Anfänge ihrer philoso
phischen Ausdrucksweise.
In seiner Lehre aber verstärken sich die my
stisch-intellektualistischen Elemente des Thomismus
durch den neuplatonischen Idealismus, der ihm ver
mutlich durch Scotus Eriugena zugeführt wurde, bis
zu der letzten Folgerung: *Sein und Erkenntnis* ist
Eins, und alles Geschehen in der Welt ist seinem tief
sten Wesen nach Erkennen. Ein Prozeß der Erkennt
nis, der Selbstoffenbarung ist das Hervorgehen der
Welt aus Gott - ein Prozeß der Erkenntnis, der immer
höheren Anschauung ist der Rückgang der Dinge in
Gott. Die ideelle Existenz alles Wirklichen - so sagte
später Nicolaus Cusanus, der sich diese Lehre Eck
harts zu eigen machte - ist wahrer als die in Raum
und Zeit erscheinende körperliche Existenz.
Deshalb aber muß der Urgrund aller Dinge, die
Gottheit, über Sein und Erkenntnis hinausliegen [603] ;
sie ist Uebervernunft, Uebersein, ihr fehlt jede Be

stimmung, sie ist »Nichts«. Aber diese »Gottheit« (der negativen Theologie) offenbart sich in dem drei einigen Gotte [604], und der seiende und erkennende Gott schafft aus dem Nichts die Kreaturen, deren Ideen er in sich erkennt; denn dies Erkennen ist sein Schaffen. Dabei gehört dieser Prozeß der Selbstoffenbarung zu dem Wesen der Gottheit; er ist daher eine zeitlose Notwendigkeit, und Gott bedarf, um die Welt zu erzeugen, keines eigenen Willensaktes. Die Gottheit als erzeugendes Wesen, als »ungenaturte Natur« ist nur dadurch wirklich, daß sie sich in Gott und Welt als erzeugte Wirklichkeit, als »genaturte Natur« [605] erkennt und entfaltet. Gott schafft alles - sagt Nicolaus Cusanus - das heißt: er ist alles. Und anderseits haben alle Dinge nach Eckhart nur insofern Wesen, als sie selbst Gott sind: was in ihnen sonst erscheint, ihre räumliche und zeitliche Bestimmung, ihr »Hie« und »Nu« (*hic et nunc* bei Thomas) ist nichts. [606] Deshalb ist aber auch die menschliche Seele in ihrer innersten Natur göttlichen Wesens, und nur ihrer zeitlichen Erscheinung nach besitzt sie die Mannigfaltigkeit der »Kräfte«, mit denen sie als Glied der *natura naturata* wirkt. Jenes Innerste in ihr nennt Eckhart den »Funken« [607], und darin erkennt er den lebendigen Umkehrpunkt des Weltprozesses.

Denn dem »Werden« entspricht das »Entwerden«, das Vergehen, und auch dies ist eine Erkenntnis, die jenige womit die aus der Gottheit entäußerten Dinge in den Urgrund zurückgenommen werden. Indem sie vom Menschen erkannt wird, findet die Sinnenwelt ihr wahres, geistiges Wesen wieder. Daher besteht das menschliche Erkennen mit seinem Aufsteigen aus der sinnlichen Wahrnehmung zur vernünftigen Einsicht [608] in dem »Abscheiden« der Vielheit und der Materialität: das geistige Wesen wird aus seiner Hülle herausgeschält. Und dies ist im zeitlichen Leben die höchste Aufgabe des Menschen, von dessen Kräften eben das Erkennen die wertvollste ist. Wohl soll er auch in dieser Welt tätig sein und sein vernünftiges

Wesen darin zur Geltung und zur Herrschaft bringen; aber über allem äußeren Tun, über der sinnlichen Werkgerechtigkeit steht zunächst das »innere Werk«, die Reinheit der Gesinnung, die Lauterkeit des Herzens, und darüber wieder steht die »Abgeschiedenheit« und »Armut« der Seele, ihr volles Zurückgehen aus der Außenwelt in ihr innerstes Wesen, in die Gottheit. Im Erkennen erreicht sie jene Zwecklosigkeit des Tuns, jene Freiheit in sich selbst, worin ihre Schönheit besteht.

Allein auch dies ist nicht vollkommen, solange das Erkennen nicht seine höchste Weihe findet. Das Ziel alles Lebens ist die Erkenntnis Gottes. Aber Erkennen ist Sein, ist Lebens- und Seinsgemeinschaft mit dem Erkannten. Will die Seele Gott erkennen, so muß sie Gott sein, so muß sie aufhören, sie selbst zu sein. Nicht nur der Sünde und der Welt, auch sich selbst muß sie entsagen. Alles Wissen, alles Erkennen der Erscheinungen muß sie von sich abstreifen; wie die Gottheit »Nichts« ist, so wird sie auch nur in diesem Wissen des Nichtwissens - *docta ignorantia* nannte es später Nicolaus - erfaßt, und wie jenes »Nichts« der Urgrund aller Wirklichkeit, so ist auch dies Nichtwissen das höchste, seligste Schauen. Das ist nicht mehr ein Tun des Individuums, das ist das Tun Gottes im Menschen; er gebiert sich in die Seele hinein, und in seinem reinen, ewigen Wesen hat der »Funke« alle seine Kräfte zeitlicher Wirksamkeit abgestreift und ihren Unterschied ausgelöscht. Das ist der Zustand des übervernünftigen Erkennens, des Auslebens des Menschen in Gott, - der Zustand, von dem Nicolaus Cusanus sagte: es sei die ewige Liebe (*charitas*), welche durch Liebe (*amore*) erkannt und durch Erkenntnis geliebt wird.

§ 27. Das Problem der Individüalität.

Entsprungen aus tiefster persönlicher Frömmigkeit,

aus echt individuellem Bedürfnis rein innerlich religiösen Lebens, läuft so die Lehre der deutschen Mystik in ein Ideal der Aufhebung, der Selbstentäußerung, der Weltvernichtung aus, demgegenüber wie in altorientalischer Anschauung alle Besonderung, alle Einzelwirklichkeit als Sünde oder als Unvollkommenheit erscheint. Damit ist der Widerspruch, der in den Tiefen des augustinischen Systems steckte (vgl. § 22, 5 ff.), zu voller und unmittelbar greifbarer Entwicklung gelangt, und es kommt klar zu Tage, daß der neuplatonische Intellektualismus, in welcher Gestalt auch immer er von Augustin bis zu Meister Eckhart auftrat, *für sich allein* stets geneigt sein mußte, dem Individuum die metaphysische Selbständigkeit zu bestreiten, die von der andern Seite her als ein Postulat der Willenslehre behauptet wurde. Steigerte sich so nach mit dem Intellektualismus auch die *universalistische* Tendenz, so mußte ebenfalls die Gegenströmung um so kräftiger hervorgerufen werden, und derselbe Gegensatz der Denkmotive, welcher zu der Dialektik des Universalienstreites geführt hatte (vgl. § 23), nahm nun in der Frage nach dem Seinsgrunde des Einzelwesens (*principium individuationis*) eine mehr sachlich-metaphysische Gestalt an.

1. Den dringenden Anlaß dazu boten die weitgehenden Folgerungen, zu denen Universalismus und Intellektualismus bei den Arabern geführt hatten. Diese nämlich waren bei der Auffassung der aristotelischen Lehre in der Richtung fortgeschritten, die im Altertum durch Straton eingeleitet (vgl. § 15, 1) und unter den späteren Kommentatoren hauptsächlich von Alexander von Aphrodisias eingehalten worden war, in der Richtung des Naturalismus, der aus dem System des Stagiriten auch die letzten Reste einer metaphysischen Trennung des Idealen vom Sinnlichen entfernen wollte. Auf zwei Punkte hatte sich dieses Bestreben konzentriert: auf das Verhältnis Gottes zur Welt und auf dasjenige der Vernunft zu den anderen Seelenkräften. Nach diesen beiden Seiten hin ent

wickelt sich auch die Eigentümlichkeit des *arabi schen Peripatetizismus* , und zwar geschieht dies durch vielverschlungene Umbildungen des aristoteli schen Begriffsschematismus von Form und Materie. Im allgemeinen zeigt sich dabei in der andalusi schen Philosophie eine *metaphysische Verselbständi gung der Materie* . Sie wird nicht als das nur abstrakt Mögliche, sondern als dasjenige aufgefaßt, was die ihm eigentümlichen Formen als Lebenskeime in sich trägt und in seiner Bewegung zur Verwirklichung bringt. Dabei hielt nun zwar auch Averroës hinsichtlich des einzelnen Geschehens an dem aristo telischen Prinzip fest, daß jede Bewegung der Mate rie, durch welche sie eine niedere Form aus sich her aus verwirklicht, durch eine höhere Form hervorgeru fen werden muß, und die Stufenreihe der Formen fin det auch hier ihren oberen Abschluß in Gott als dem höchsten und ersten Beweger. Damit blieb, wie die Lehre *Avicebrons* zeigt, die Transzendenz Gottes nur noch vereinbar, wenn man die Materie selbst als durch den göttlichen Willen geschaffen ansah. Aber anderseits betonte derselbe jüdische Philosoph von denselben Voraussetzungen her, daß außer der Gott heit kein Wesen anders als mit Materie behaftet ge dacht werden könne, daß somit auch die geistigen Formen zu ihrer Wirklichkeit einer Materie bedürfen, der sie inhärieren, und daß schließlich die Lebensge meinschaft des Universums für das ganze Reich der Formen eine einheitliche Materie als Grundlage ver lange. Je mehr aber dann bei Averroës die Materie als ewig in sich bewegt und einheitlich lebendig angese hen wurde, um so weniger konnte schließlich die be wegende Form *realiter* von ihr getrennt sein, und so erschien denn des göttliche Allwesen einerseits als Form und bewegende Kraft (*natrua, naturans*) und anderseits als Materie, als bewegte Welt (*natura na turata*).

Zu dieser Lehre von der *Einheitlichkeit, innerlichen Geformtheit und ewigen Selbstbewegung*

der Materie , die sich mit dem Averroismus als eine extrem naturalistische Deutung der Philosophie des Aristoteles verbreitete, kamen nun aber jene Konse quenzen des dialektischen Realismus hinzu, welche dazu drängten, in Gott als dem *ens generalissimum* die einzige Substanz zu sehen, von der die Einzeldin ge nur mehr oder minder vorübergehende Formver wirklichungen seien (vgl. § 23). So lehren denn die *Amalricaner* , daß Gott das einheitliche Wesen (*essentia*) aller Dinge, daß die Schöpfung nur eine Selbstgestaltung dieses göttlichen Wesens, eine in ewiger Bewegung sich vollziehende Realisierung aller der Möglichkeiten sei, welche in dieser einheitlichen Materie enthalten sind. Denselben Pantheismus be gründet David von Dinant [609] mit den Begriffen Avicebrons, indem er lehrt: wie die Hyle (d.h. die kör perliche Materie) die Substanz aller Körper, so ist der Geist (*ratio - mens*) die Substanz aller Seelen; da aber Gott als das allgemeinste aller Wesen die Sub stanz aller Dinge überhaupt ist, so sind in letzter In stanz Gott, Materie und Geist identisch und die Welt nur ihre Selbstverwirklichung in einzelnen Formen.

3. Insbesondere aber wurde die metaphysische Selbständigkeit der geistigen Individualität noch durch eine andere Gedankenreihe in Frage gestellt. Aristoteles hatte den *nous* als die überall identische Vernunfttätigkeit in die animale Seele »von außen« hinzutreten lassen, und er war über die Schwierigkei ten dieser Lehre deshalb hinweggegangen, weil das *Problem der Persönlichkeit* , das erst mit dem stoi schen Begriffe des *hêgemonikon* auftauchte, noch nicht im Umkreise seines Denkens lag. Die Kommen tatoren aber, die griechischen und die arabischen, wel che sein System aushauten, sind vor den Folgerungen nicht zurückgeschreckt, die sich daraus für die meta physische Wertung der geistigen Individualität erga ben.

Bei *Alexander von Aphrodisias* begegnet uns unter dem Namen des »passiven Intellekts« (vgl. § 13, 10)

noch die Fähigkeit der individuellen Psyche, ihren animalen und empirischen Dispositionen nach die Einwirkung der tätigen Vernunft in sich aufzunehmen, und der *intellectus agens* wird hier (der naturalisti schen Auffassung des ganzen Systems gemäß) mit dem göttlichen Geiste identifiziert, der nur so noch als »getrennte Form« gedacht wird (*intellectus separa tus*). Scholl bei Simplicius aber wird nach neuplatoni scher Metaphysik dieser *intellectus agens* , der sich in der Vernunfterkenntnis des Menschen realisiert, zu der niedersten der Intelligenzen, welche die sublunari sche Welt beherrschen. [610] Eine originelle Ausbil dung aber findet diese Lehre bei *Averroës* . [611] Nach ihm ist der *intellectus passivus* in der Erkenntnis *fähigkeit* des Individuums zu suchen, wel
che, wie dieses selbst, entsteht und vergeht als Form des einzelnen Leibes; sie hat daher nur individuelle und das einzelne betreffende Geltung: der *intellectus agens* dagegen ist als eine außerhalb und unabhängig von den empirischen Individuen bestehende Form die *ewige Gattungsvernunft des menschlichen Ge schlechtes* , welche nicht entsteht und nicht vergeht, und welche in einer für alle gültigen Weise die allge meinen Wahrheiten enthält. Sie ist die Substanz des wahrhaft geistigen Lebens, von der die Erkenntnistä tigkeit des Individuums nur eine Sondererscheinung bildet. Diese (aktuelle) Erkenntnistätigkeit ist (als *in tellectus acquisitus*) zwar ihrem Inhalt, ihrem Wesen nach ewig, sofern sie eben die tätige Vernunft selbst ist; sie ist dagegen als empirische Funktion individu ellen Erkennens vergänglich wie die Einzelseele selbst. Die vollständigste Inkarnation der tätigen Ver nunft ist nach Averroës in Aristoteles gegeben. [612] Das vernünftige Erkennen des Menschen ist also eine unpersönliche oder überpersönliche Funktion: es ist das zeitliche Teilhaben des Individuums an der ewi gen Gattungsvernunft. Diese ist das einheitliche Wesen, das sich in den wertvollsten Tätigkeiten der Persönlichkeit realisiert.

Dieser *Pampsychismus* tritt andeutungsweise im Gefolge neuplatonischer Mystik gelegentlich schon früher in der abendländischen Literatur auf: als ausgesprochene und verbreitete Lehre erscheint er neben dem Averroismus um 1200; er wird überall mit zuerst genannt, wo die Irrlehren des arabischen Peripatetizismus verdammt werden [613], und es ist ein Hauptbestreben der Dominikaner, Aristoteles selbst gegen die Verwechslung mit dieser Lehre zu schützen: Albert und Thomas schrieben beide *De unitate intellectus contra Averroistas*.

3. Dem Pampsychismus tritt bei den christlichen Denkern als entscheidendes Motiv das durch *Augustin* genährte Gefühl von dem metaphysischen Eigenwerte der *Persönlichkeit* entgegen. Das ist der Standpunkt, aus dem Männer wie Wilhelm von Auvergne und Heinrich von Gent den Averroës bestreiten. Und das ist der eigentliche Grund, weshalb die Hauptsysteme der Scholastik - im diametralen Gegensatze zu Eckharts Mystik - den Realismus, der in den intellektualistischen Grundlagen ihrer Metaphysik steckte, nicht zur vollen Entfaltung haben kommen lassen. In schwieriger Lage war hier der Thomismus: er behauptete zwar nach der Formel Avicennas (vgl. § 23, 6), daß die Universalien nur »individuiert«, d.h. in den einzelnen empirischen Exemplaren als deren allgemeine Wesenheit (*quidditas*) existierten; dabei aber schrieb er den Gattungen doch die metaphysische Priorität im göttlichen Geiste zu. Er mußte daher erklären, wie es komme, daß sich dies Einheitliche (als allgemeine Materie) in so mannigfachen Formen darstelle, d.h. er fragte nach dem *principium individuationis* , und er fand es darin, daß die Materie in Raum und Zeit *quantitativ bestimmt* sei (*materia signata*). In der Fähigkeit der Materie, quantitative Differenzen anzunehmen, besteht die Möglichkeit der Individuation, d.h. die Möglichkeit, daß dieselbe Form (z.B. die Menschheit) in verschiedenen Exemplaren als Einzelsubstanz wirklich ist. Daher sind nach Tho

mas die reinen Formen (*separatae sive subsistentes*) nur durch sich selbst individuiert, d.h. es entspricht ihnen nur Ein Exemplar. Jeder Engel ist Gattung und Individuum zugleich. Die inhärenten Formen dage gen, zu denen ja auch trotz ihrer Subsistenz die menschliche Seele gehört (vgl. § 25, 4), sind je nach den quantitativen Differenzen von Raum und Zeit, die ihre Materie darbietet, in vielen Exemplaren wirklich. Demgegenüber gilt nun den *Franziskanern* zu nächst in ihrer an Augustin großgezogenen religi ös-metaphysischen Psychologie die Einzelseele, so dann aber mit konsequenter Erweiterung in der allge meinen Metaphysik das Einzelwesen überhaupt als in sich selbständige Realität. Sie verwerfen den Unter schied separierter und inhärenter Formen. Schon Bo naventura (und ebenso übrigens auch Heinrich von Gent), energischer aber noch Duns Scotus behaupten nach Avicebron, daß auch die geistigen Formen ihre eigene Materie haben, und der letztere lehrt, daß die »Seele« nicht erst (wie nach Thomas) durch ihr Ver hältnis zu einem bestimmten Leibe, sondern schon in sich selbst individualisiert und substantialisiert sei. Der *Scotismus* zeigt in dieser Hinsicht eine in dem Geiste seines Urhebers offenbar noch nicht ausgetra gene Zwiespältigkeit. Er betont einerseits auf das stärkste die Realität des *universale* , indem er die Ein heit der Materie (*materia primo-prima*) ganz im ara bischen Sinne aufrechterhält, und er lehrt anderseits, daß dies Allgemeine nur wirklich sei, indem es, durch die Reihe der vom Allgemeinen zum Besonderen ab steigenden *Formen* hindurch, schließlich vermöge der bestimmten Einzelform (in der Schule *haecceitas* ge nannt) realisiert sei. Die Einzelform gilt bei Duns Scotus als ein ursprünglich Tatsächliches, nach des sen Grunde nicht weiter gefragt werden darf. Er be zeichnet die Individualität (sowohl im Sinne der ein zelnen Substanz, als auch des einzelnen Geschehens) als das *Zufällige* (*contingens*), d.h. als dasjenige, was nicht aus einem allgemeinen Grunde abzuleiten, son

dern nur als tatsächlich zu konstatieren ist. Für ihn hat daher, wie schon für seinen Vorgänger Roger Bacon, die Frage nach dem Prinzip der Individuation keinen Sinn: das Individuum ist die »letzte« Form aller Wirklichkeit, durch welche allein die allgemeine Materie existiert, und es fragt sich vielmehr umgekehrt, wie bei dieser alleinigen Realität der formbestimmten Einzelwesen von einer Realität der allgemeinen »Naturen« geredet werden kann. Diese dem Duns Scotus eigentümliche Art der Lösung des Universalienproblems pflegt als *Formalismus* bezeichnet zu werden.

Aus dieser merkwürdigen Verschränkung der scotistischen Lehre erklärt es sich, daß, während einige ihrer Anhänger, wie Franz von Mayron, von ihr aus zum extremen Realismus fortschritten, sie bei *Occam* in die *Erneuerung der nominalistischen These* umschlug, daß das Wirkliche nur das Einzelwesen und daß das Allgemeine nur ein Produkt des vergleichenden Denkens sei.

4. Die siegreiche Entfaltung, welche der Nominalismus in dem zweiten Zeitraum der mittelalterlichen Philosophie gefunden hat, beruht auf einer höchst eigentümlichen Kombination sehr verschiedenartiger Denkmotive. In der Tiefe waltet das augustinische Gefühlsmoment, welches der individuellen Persönlichkeit ihre metaphysische Würde gewahrt sehen will; in der philosophischen Hauptströmung macht sich die antiplatonische Tendenz der jetzt erst bekannt werdenden aristotelischen Erkenntnistheorie geltend, die nur dem empirischen Einzelwesen den Wert der »ersten Substanz« zuerkennen will; und an der Oberfläche spielt ein logisch-grammatischer Schematismus, der aus der ersten Wirkung der byzantinischen Tradition des Altertums herstammt. [614] Alle diese Einflüsse konzentrieren sich in der leidenschaftlich bewegten, eindrucksvollen Persönlichkeit Wilhelms von *Occam* . [615]

Die Lehrbücher der » *modernen* « *Logik* , als deren

Typus dasjenige von *Petrus Hispanus* gelten kann, legten in einer Weise, welche in der Semeiotik des späteren Altertums (vgl. oben § 17, 4) vorgebildet war, bei der Darstellung der Begriffslehre und ihrer Anwendung auf Urteil und Schluß ein Hauptgewicht auf die Theorie der *Supposition* , wonach ein Gat tungsbegriff (*terminus*) für die Summe seiner Arten, ein Artbegriff für diejenige aller seiner Exemplare (*homo=omnes homines*) sprachlich und, wie man meinte, auch logisch eintreten kann, so daß er in den Operationen des Denkens als *Zeichen* für dasjenige, was er bedeutet, angewendet wird. In den Formen die ses Terminismus [616] entwickelt Occam den Nomina lismus (vgl. § 25, 6). Die Einzeldinge, denen er nach Duns Scotus die Realität ursprünglicher Formen zuer kennt, werden von uns *intuitiv* (ohne Vermittlung von *species intelligibiles*) vorgestellt; allein diese Vorstel lungen sind nur die »natürlichen« Zeichen für jene Dinge und haben zu ihnen nur eine notwendige Bezie hung, dagegen eine sachliche Aehnlichkeit mit ihnen so wenig, wie dies sonst für ein Zeichen in Einsicht des bezeichneten Gegenstandes nötig ist. Dies Ver hältnis ist dasjenige der »ersten Intention«. Wie nun aber die Individualvorstellungen für die Individual dinge, so können im Denken, Sprechen und Schreiben auch die »unbestimmten« Allgemeinvorstellungen der abstraktiven Erkenntnis, bzw. die wieder sie aus drückenden gesprochenen oder geschriebenen Wörter für die Individualvorstellung »supponieren«. Diese »zweite Intention«, worin die Allgemeinvorstellung mit Hilfe des Worts sich nicht mehr direkt auf die Sache, sondern zunächst auf deren Vorstellung be zieht, ist nicht mehr natürlich, sondern beliebig (*ad placitum instituta*). [617] Auf diese Unterscheidung stützt Occam auch diejenige *realer* und *rationaler* Wissenschaft: die erste bezieht sich unmittelbar (in tuitiv) auf die Sachen, die andere bezieht sich (ab straktiv) auf die immanenten Verhältnisse der Vor stellungen untereinander.

Klar ist danach, daß auch die rationale Wissen
schaft die »reale« voraussetzt und an das von dieser
gelieferte empirische Vorstellungsmaterial gebunden
ist, klar aber auch, daß selbst das »reale« Wissen nur
eine innere Welt der Vorstellungen erfaßt, die zwar
als »Zeichen« der Dinge gelten dürfen, aber von die
sen selbst verschieden sind. Der Geist, so bitte gele
gentlich auch Albert gesagt, und Nikolaus Cusanus führte es später
aus, erkennt nur, was er in sich hat:
seine Welterkenntnis, folgert der terministische Nomi
nalismus, ist auf die inneren Zustände angewiesen, in
die ihn der Lebenszusammenhang mit dem Wirkli
chen versetzt. Dem wahren Wesen der Dinge gegen
über, lehrt *Nicolaus Cusanus* , der sich durchaus zu
diesem *idealistischen Nominalismus* bekannte, be
sitzt das menschliche Denken nur *Konjekturen* , d.h.
nur die seinem eigenen Wesen entspringenden Vor
stellungsweisen, und die Erkenntnis dieser Relativität
aller positiven Aussagen, das Wissen des Nichtwis
sens, als erste Stufe der *docta ignorantia* , ist der ein
zige Weg, um auch über die rationale Wissenschaft
hinaus zu der unaussagbaren, zeichenlosen, unmittel
baren Erkenntnisgemeinschaft mit dem wahren Sein,
der Gottheit, zu gelangen.
5. Trotz dieser weittragenden erkenntnistheoreti
schen Restriktion ist die eigentliche Lebenskraft des
Nominalismus auf die Entwicklung der realen Wis
senschaft gerichtet, und wenn deren Erfolge während
des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts nur
sehr beschränkt geblieben sind, so lag das wesentlich
daran, daß die zu voller Ausbildung gelangte schola
stische Methode mit ihrer buchgelehrten Diskussion
der Autoritäten den Betrieb der Wissenschaft nach
wie vor allmächtig beherrschte, und daß die neuen
Ideen, in diese Form gezwängt, sich nicht frei entfalten konnten, -
eine Erscheinung übrigens, wel
che sich noch bis tief in die Philosophie der Renais
sance hineinzieht. Gleichwohl haben Duns Scotus und
Occam den hauptsächlichsten Anstoß dazu gegeben,

daß sich allmählich neben der bisher wesentlich religiös interessierten Metaphysik die Philosophie wieder als eine *weltliche Wissenschaft des Tatsächlich-Wirklichen* konstituierte, und daß diese sich mit immer stärker ausgeprägtem Bewußtsein auf den Boden des *Empirismus* stellte. Wenn Duns Scotus die ursprüngliche Individualform als das Kontingente bezeichnete, so hieß das, sie sei nicht durch logische Deduktion, sondern nur durch tatsächliche Konstatierung zu erkennen, und wenn Occam die Einzelwesen für das allein wahrhaft Reale erklärte, so wies er damit der »realen Wissenschaft« den Weg in die unmittelbare Auffassung des Wirklichen. Beide Franziskaner aber stehen damit unter der Einwirkung *Roger Bacons* , der mit aller Energie die Wissenschaft seiner Zeit von den Autoritäten zu den Sachen, von den Meinungen zu den Quellen, von der Dialektik zur Erfahrung, von den Büchern zur Natur gerufen hatte: er stellte unabhängig von metaphysischen Gesichtspunkten die äußere und die innere Erfahrung als die beiden Quellen des Wissens dar und leistete so auch der Psychologie Vorschub. Ihm war *Albert* an die Seite getreten, der unter den Dominikanern die gleiche Richtung vertrat, den Wert der autoptischen Beobachtung und des Experiments zu würdigen wußte und in seinen botanischen Studien die Selbständigkeit eigener Forschung glänzend betätigte. Aber für die Naturforschung war die Zeit noch nicht reif, so sehr auch *Roger Bacon* nach arabischem Muster auf quantitative Bestimmungen der Beobachtung und auf mathematische Schulung drang. [618]

Fruchtbar entfaltete sich der Empirismus während dieser Zeit nur in der *Psychologie* . Unter dem Einfluß der Araber [619] nahmen die Untersuchungen über das Seelenleben [620] namentlich auch bei Albert eine mehr auf Feststellung und Ordnung des Tatsächlichen gerichtete Tendenz an, und schon bei Alfred dem Engländer [621] finden wir eine rein physiologische Psychologie mit allen radikalen Konsequenzen. Diese Re

gungen eines psychologischen Empirismus wären aber durch die metaphysische Psychologie des Thomismus erstickt worden, wenn sie nicht ihren Halt an der augustinischen Stimmung gefunden hätten, welche die *Selbsterfahrung der Persönlichkeit* als höchstes Prinzip festhielt. In diesem Sinne trat dem Thomismus namentlich Heinrich von Gent gegenüber, der den Standpunkt der inneren Erfahrung scharf formulierte und ihn besonders in der Untersuchung über die Gemütszustände zu entscheidender Geltung brachte.

So kam es zu dem merkwürdigen Erfolge, daß sich die rein theoretische Wissenschaft im Gegensatz gegen den intellektualistischen Thomismus an der Hand der augustinischen Lehre von der Selbstgewißheit der Persönlichkeit entwickelte. Diese Selbsterkenntnis galt [622] als das Gewisseste der »realen Wissenschaft«. Daher hat die letztere im ausgehenden Mittelalter sich mehr dem bewegten Menschenleben als der Natur zugewandt, und die Anfänge einer weltlichen Wissenschaft von den Zusammenbringen der menschlichen Gesellschaft finden sich nicht nur in den Theorien von Occam und Marsilius von Padua (vgl. § 25, 8), nicht nur in dem Anwachsen einer reicheren, lebensvolleren und innerlicheren Geschichtsschreibung, sondern auch in empirischer Betrachtung der sozialen Verhältnisse, wie sie ein *Nicolas d'Oresme* (gest. 1382) anbahnte. [623]

6. Die geteilte Stimmung, in welcher sich das ausgehende Mittelalter zwischen den ursprünglichen Voraussetzungen seines Denkens und diesen Anfängen eines neuen, erfahrungskräftigen Forschens befand, kommt nirgends lebendiger zum Ausdruck, als in der vieldeutigen Philosophie des *Nicolaus Cusanus* , der, von dem frischen Zuge der Zeit in allen Fasern ergriffen, doch nicht darauf verzichten möchte, die neuen Gedanken dem Zusammenhange der alten Weltauffassung einzuordnen.

Dieser Versuch gewinnt erhöhtes Interesse durch die begrifflichen Formen, in denen er unternommen

wurde. Das Leitmotiv ist dabei, zu zeigen, daß das Individuum auch in seiner metaphysischen Besonderung mit dem allgemeinsten, dem göttlichen Wesen, identisch sei. Zu diesem Zwecke verwendet Nicolaus zum erstenmal mit systematischer Durchführung das Begriffspaar des *Unendlichen und des Endlichen* . Dem gesamten Altertum hatte (vgl. Oben § 20, 2) das Vollkommene als das in sich Begrenzte, und als unendlich nur die unbestimmte Möglichkeit gegolten. In der alexandrinischen Philosophie dagegen war das höchste Wesen aller endlichen Bestimmungen entkleidet, und auch im christlichen Denken war die Macht, wie der Wille und das Wissen Gottes mehr und mehr als schrankenlos gedacht worden. Hier kam vor allem das Motiv hinzu, daß der Wille schon im Individuum als ein rastloses, nimmer ruhendes Streben gefühlt und daß diese *Unendlichkeit der inneren Erfahrung* zum metaphysischen Prinzip erhoben wurde. So hat nun auch Nicolaus die Methode der negativen Theologie auf den positiven begrifflichen Ausdruck gebracht, daß er die *Unendlichkeit als das wesentliche Merkmal Gottes* im Gegensatze zur Welt behandelte. Die Identität von Gott und Welt, welche die mystische Weltanschauung ebenso verlangte wie die naturalistische, wurde daher so formuliert, daß in Gott dasselbe absolute Sein unendlich enthalten sei, welches in der Welt sich in endlicher Gestaltung darstellt.

Damit war der weitere *Gegensatz der Einheit und der Vielheit* gegeben. Das Unendliche - so glaubte Nicolaus es schon an mathematischen Beispielen erläutern zu können - ist die lebendige und ewige Einheit dessen, was im Endlichen als ausgebreitete Vielheit erscheint. Aber diese Vielheit ist - und darauf legt der Cusaner besonderes Gewicht - auch diejenige der Gegensätze. Was im Endlichen auf Verschiedenes verteilt und nur dadurch nebeneinander möglich erscheint, das muß in der Unendlichkeit des göttlichen Wesens sich ausgleichen. Gott ist die Einheit aller Gegensätze, die *coincidentia oppositorum* . [624] Er ist

daher die absolute Wirklichkeit, in der alle Möglich keiten *eo ipso* als solche realisiert sind (possest), während jedes der vielen Endlichen an sich nur mög lich und erst durch ihn wirklich ist. 625
Unter den Gegensätzen, die in Gott vereinigt sind, erscheinen eben deshalb die zwischen ihm selbst und der Welt, d.h. diejenigen des Unendlichen und Endli chen und der Einheit und Vielheit, als die wichtigsten. Demzufolge ist der Unendliche zugleich endlich; in jeder seiner Erscheinungen ist der einheitliche *deus implicitus* zugleich der in die Vielheit ergossene *deus explicitus* (vgl. § 23, 1). Gott ist das Größte und dabei auch das Kleinste. Demzufolge ist aber auch anderseits dies Kleinste und Endliche in seiner Weise der Unendlichkeit teilhaftig und stellt in sich selbst, wie das Ganze, eine harmonische Einheit des Vielen dar.
Danach ist zunächst auch das Universum zwar nicht in demselben Sinne wie die Gottheit, aber in sei ner Weise unendlich, d.h. es ist in Raum und Zeit un begrenzt (*intermiuatum* oder privativ unendlich). Ebenso aber kommt auch jedem Einzeldinge eine ge wisse Unendlichkeit in dem Sinne zu, daß es in seinen Wesensbestimmungen auch diejenigen aller andern Individuen in sich trägt. Alles ist in allem: *omnia ubi que* . Auf diese Weise enthält jedes Individuum in sich das Weltall, aber in beschränkter, ihm allein eigener und von allen andern verschiedener Form. In *omnibus partibus relucet totum* . Jedes Einzelding ist - so hatte schon der arabische Philosoph Alkendi gelegent lich gesprochen -, wenn recht und vollständig er kannt, ein *Spiegel des Universums.*
Insbesondere gilt dies natürlich vom Menschen, und in der Auffassung desselben als Mikrokosmos knüpft Nicolaus sinnig an die terministische Lehre an. Die besondere Art, auf welche die übrigen Dinge im Menschen enthalten sind, ist durch die Vorstellungen charakterisiert, die in ihm die Zeichen für die Außen welt bilden. Der Mensch spiegelt das Universum

durch seine »Konjekturen«, durch die ihm eigene Vor
stellungsweise (vgl. oben N. 4). So ist mit und in dem Unendlichen auch das Endli
che, mit und in dem Allgemeinen auch das Individu
um gegeben. Dabei ist das Unendliche in sich not
wendig, das Endliche aber (nach Duns Scotus) abso
lut kontingent, d.h. bloße Tatsache. Es gibt keine Pro
portion zwischen dem Unendlichen und dem Endli
chen; auch die endlose Reihe des Endlichen bleibt mit
dem wahrhaft Unendlichen inkommensurabel. Die
Ableitung der Welt aus Gott ist unbegreiflich, und
aus der Kenntnis des Endlichen führt kein Weg in das
Unendliche. Das Individuell-Wirkliche will empirisch
erkannt, seine Verhältnisse und die darin waltenden
Gegensätze wollen durch den Verstand aufgefaßt und
unterschieden sein; aber die Anschauung der unendli
chen Einheit, die, über alle diese Gegensätze erhaben,
sie alle in sich schließt, ist nur durch die Abstreifung
all solchen endlichen Wissens, durch die mystische
Erhebung der *docta ignorantia* möglich. So fallen die
Elemente, welche der Cusaner vereinigen wollte, in
eben dieser Verknüpfung wieder auseinander. Der
Versuch, die mittelalterliche Philosophie allseitig ab
zuschließen, führt zu ihrer inneren Zersetzung.

IV. Teil.

Die Philosophie der Renaissance.

J. E. ERDMANN, Versuch einer wissen
schaftlichen Darstellung der Geschichte der neue
ren Philosophie, 3 Tle. in 6 Bänden. Riga und
Leipzig 1834-53.
H. ULRICH, Geschichte und Kritik der Prinzipien
der neueren Philosophie, 2 Bde. Leipzig 1845.
KUNO FISCHER, Geschichte der neueren Philo
sophie, vierte (Jubiläums-) Aufl., 10 Bände. Hei
delberg 1897-1904, teilweise seitdem wieder auf

gelegt mit ergänzenden Zusätzen.
ED. ZELLER, Geschichte der deutschen Philoso
phie seit Leibniz, 2. Aufl. Berlin 1875.
W. WINDELBAND, Geschichte der neueren Phi
losophie. 2 Bde. Leipzig. 5. Aufl. 1911.
R. FALCKENBERG, Geschichte der neueren Phi
losophie. G. Aufl. Leipzig 1910.
H. HÖFFLING, Geschichte der neueren Philoso
phie. Deutsch von BENDIXEN. 2 Bde. Leipzig
1895.
W. WINDELBAND, Kultur der Gegenwart I, 5 S.
382-543.
J. SCHALLER, Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon. 2 Bde.
Leipzig 1841-44.
R. RICHTER, Der Skeptizismus in der Philoso
phie, 2. Bd. Leipzig 1908.
J. BAUMANN, Die Lehren von Raum, Zeit und
Mathematik in der neueren Philosophie. 2 Bde.
Berlin 1868 f.
K. LASSWITZ, Geschichte der Atomistik vom
Mittelalter bis Newton. 2 Bde. Hamburg 1889-90.
F. VORLÄNDER, Geschichte der philosophischen
Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und
Franzosen. Marburg 1855.
F. JODL, Geschichte der Ethik in der neueren Phi
losophie. 2 Bde. 2. Aufl. Stuttg. 1906.
B. PÜNJER, Geschichte der christlichen Religions
philosophie seit der Reformation. 2 Bde. Braun
schweig 1880-83.

Die Gegensätze, welche im Ausgang der mittelal
terlichen Philosophie zu Tage treten, haben eine allge
meinere Bedeutung: sie zeigen in der theoretischen
Form das selbstbewußte Erstarken der weltlichen
Kultur neben der geistlichen. Die Unterströmung, die
ein Jahrtausend lang, hie und da zu kräftigerer Gewalt
anschwellend, die religiöse Hauptbewegung des intel
lektuellen Lebens bei den abendländischen Völkern
begleitet hatte, kam nun zu entscheidendem Durch

bruch, und ihr langsam aufringender Sieg macht in den Jahrhunderten des Uebergangs das wesentliche Merkmal für den Beginn der Neuzeit aus.
In allmählicher Entwicklung, in stetigem Fort schritt hat sich so die moderne Wissenschaft aus den mittelalterlichen Anschauungen herausgelöst; und ihr vielverschlungenes Werden geht Hand in Hand mit den viellebendigen Anfängen des gesamten modernen Lebens. Denn dies beginnt überall mit der naturkräfti gen Entfaltung der Besonderheiten: die lapidare Ein heit, zu der das mittelalterliche Leben zusammen drängte, geht mit der Zeit auseinander, und urwüch sige Daseinsfrische sprengt den Ring der gemeinsa men Tradition, den die Geschichte um den Geist der Völker gezogen. So kündet sich die neue Zeit durch das Erwachen nationaler Lebensgestaltung an; die Zeit der Weltreiche ist auch geistig vorüber, und an die Stelle der einheitlichen Konzentration, worin das Mittelalter gearbeitet hatte, tritt die reiche Lebensfülle der Dezentralisation. Rom und Paris hören auf, die beherrschenden Mittelpunkte der abendländischen Kultur, das Lateinische hört auf, die alleinige Sprache der gebildeten Welt zu sein.
Auf dem religiösen Gebiete zunächst zeigte sich dieser Vorgang darin, daß Rom die Alleinherrschaft über das kirchliche Leben des Christentums verlor. Wittenberg, Genf, London u. a. wurden neue Zentren des religiösen Daseins. Die Innerlichkeit des Glaubens, die schon in der Mystik sich gegen die Ver weltlichung des Kirchenlebens empört hatte, erhob sich zu siegreicher Befreiung, um sogleich wieder der unerläßlichen Organisation in der Außenwelt zu ver fallen. Allein die Zersplitterung, die damit herein brach, weckte zwar alle Tiefen des religiösen Gefühls und wühlte für die nächsten Jahrhunderte die Leiden schaft und den Fanatismus konfessioneller Gegen sätze auf; aber eben dadurch wurde die Vorherrschaft einer geschlossenen religiösen Ueberzeugung auf den Höhen des wissenschaftlichen Lebens gebrochen.

Was im Zeitalter der Kreuzzüge durch den Kontakt der Religionen begonnen war, vollendete sich nun durch den Streit der christlichen Konfessionen.
Es ist nicht zufällig, daß in gleichem Maße neben Paris die Zahl der Mittelpunkte des wissenschaftli chen Lebens im schnellen Wachstum begriffen war. Hatte schon vorher Oxford als Herd der Opposition der Franziskaner eigene Bedeutung gewonnen, so ent falteten nun erst Wien, Heidelberg, Prag, dann die zahlreichen Akademien Italiens, endlich die reiche Fülle der neuen Universitäten des protestantischen Deutschlands ihre selbständige Lebenskraft. Zugleich aber gewann durch die Erfindung der Buchdrucker kunst das literarische Leben eine solche Ausdehnung und eine so viel verzweigte Bewegung, daß es sich von dem strengen Schulzusammenhange ablösen, die Fesseln der gelehrten Tradition abstreifen und sich in ungebundener Ausgestaltung der Persönlichkeiten er gehen konnte. So verliert die Philosophie in der Re naissance den zunftmäßigen Charakter, und sie wird in ihren besten Leistungen zur freien Tat der Individu en; sie sucht ihre Quellen in der Breite der zeitgenös sischen Wirklichkeit, und sie stellt sich auch äußer lich mehr und mehr im Gewande der modernen Natio nalsprachen dar.
In dieser Weise wurde die Wissenschaft von einer gewaltigen Gärung ergriffen. Die zwei Jahrtausende alten Formen des geistigen Lebens schienen ausgelebt und unbrauchbar geworden. Eine leidenschaftliche, zunächst noch unklare Neuerungssucht erfüllte die Geister, und die aufgeregte Phantasie bemächtigte sich der Bewegung. An ihrer Hand aber kam die ganze Mannigfaltigkeit der Interessen des weltlichen Lebens in der Philosophie zur Geltung: die kräftige Entfaltung des Staatslebens, die reiche Steigerung der äußeren Kultur, die Ausbreitung der europäischen Zi vilisation über die fremden Weltteile, nicht zum we nigsten die Weltfreude der neu erwachten Kunst. Und diese lebensfrische Fülle neuen Inhalts brachte es mit

sich, daß die Philosophie keinem jener Interessen vor
wiegend untertan wurde, daß sie vielmehr alle in sich
aufnahm und sich mit der Zeit darüber wieder zu frei
er Erkenntnisarbeit, zu dem Ideale des Wissens um seiner selbst
willen erhob. [626]
Die *Wiedergeburt des rein theoretischen Geistes*
ist der wahre Sinn der wissenschaftlichen »Renais
sance«, und darin besteht auch die *Kongenialität mit
dem griechischen Denken* , die für ihre Entwicklung
entscheidend gewesen ist. Die Unterstellung unter
Zwecke des praktischen, ethischen und religiösen Le
bens, welche in der gesamten Philosophie der helleni
stisch-römischen Zeit und des Mittelalters vorgewal
tet hatte, hörte mit dem Beginn der neueren Zeit mehr
und mehr auf, und die Erkenntnis der Wirklichkeit er
schien wieder als der Selbstzweck der wissenschaftli
chen Forschung. Gerade aber wie in den Anfängen
des griechischen Denkens richtete sich dieser theoreti
sche Trieb wesentlich auf die Naturwissenschaft. So
sehr der moderne Geist, welcher die Errungenschaften
des späteren Altertums und des Mittelalters in sich
aufgenommen hat, dem antiken gegenüber von vorn
herein zum Selbstbewußtsein erstarkt, verinnerlicht
und in sich vertieft erscheint, so ist doch seine erste
selbständige intellektuelle Betätigung die Rückkehr
zu einer von keinem andern Interesse beeinflußten
Auffassung der Natur gewesen: dahin drängt die ge
samte Philosophie der Renaissance, und in dieser
Richtung hat sie ihre großen Erfolge errungen.
Im Gefühl solcher Verwandtschaft des Grundtrie
bes ergriff der neuzeitliche Geist bei seinem leidenschaftlichen
Suchen nachdem Neuen zunächst
das Aelteste. Begierig wurde die von der humanisti
schen Bewegung entgegengebrachte Kenntnis der
alten Philosophie aufgenommen, und in heftigem Ge
gensatze gegen die mittelalterliche Tradition wurden
die Systeme der griechischen Philosophie erneuert.
Aber diese Rückkehr zum Altertum stellt sich im Ge
samtverlauf der Geschichte nur als die instinktive

Vorbereitung für die eigene Arbeit des modernen Geistes dar [627], der in diesem kastalischen Bade zu seiner Jugendkraft erstarkte. Indem er sich in die griechische Begriffswelt einlebte, gewann er darin die Fähigkeit, sein eigenes reiches Außenleben im Gedanken zu bemeistern, und so gerüstet kehrte die Wissenschaft aus der Grübelwelt der Innerlichkeit mit gesättigter Kraft zur Erforschung der Natur zurück, um sich darin neue und weitere Bahnen zu öffnen.

Die Geschichte der Philosophie der Renaissance ist also der Hauptsache nach dies allmähliche Herausarbeiten der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung aus der *humanistischen* Erneuerung der griechischen Wissenschaft: sie zerfällt darum sachgemäß in zwei Perioden, eine Humanistische und eine *naturwissenschaftliche* . Als Grenzscheide zwischen beiden darf etwa das Jahr 1000 angesehen werden. Die erste dieser Perioden enthält die Verdrängung der mittelalterlichen Tradition durch diejenige des echten Griechentums; überreich an kulturhistorischem Interesse und an literarischer Bewegtheit, zeigen diese beiden Jahrhunderte in philosophischem Betracht und diejenige Verschiebung früherer Gedanken, durch welche die neuen vorbereitet werden: die zweite Periode umfaßt die zur Selbständigkeit herausgerungenen Anfänge der modernen Naturforschung und in deren Gefolge die großen metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts.

Beide Zeiträume bilden in engster Zusammengehörigkeit ein Ganzes. Denn das innerlich treibende Motiv in der philosophischen Bewegung des Humanismus ist derselbe Drang nach einer von Grund aus neuen Erkenntnis der Welt, welcher schließlich durch die Begründung und die prinzipielle Ausgestaltung der Naturwissenschaft seine Erfüllung fand; aber die Art, wie dies geschah, und die begrifflichen Formen, in denen es sich vollzog, zeigen sich an allen wichtigen Punkten von den Anregungen abhängig, die von der Aufnahme der griechischen Philosophie ausgin

gen. Die moderne Naturwissenschaft ist die Tochter des Humanismus.

1. Kapitel. Die humanistische Periode.

JAC. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien 4. Aufl. Leipzig 1886.
MOR. CARRIÈRE, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 2. Aufl. Leipzig 1887.
A. STÜCKL, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, dritter Band. Mainz 1866.
C. FIORENTINO, Il risorgimento filosofico nel quattrocento. Neapel 1885.
W. DILTHEY, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh. (Arch. Gesch. d. Phil. IV u. V).

Die Kontinuität in der geistigen Entwicklung der europäischen Menschheit tritt an keinem Punkte so merkwürdig zu Tage wie in der Renaissance. Zu keiner Zeit vielleicht ist das Bedürfnis nach etwas völlig Neuem, nach einer totalen und radikalen Umgestaltung nicht nur des Erkenntnislebens, sondern auch des ganzen Zustandes der Gesellschaft so lebhaft gefühlt, so mannigfach und so leidenschaftlich zum Ausdruck gebracht worden wie damals, und keine Zeit hat so viele, so abenteuerliche, so weitfliegende Neuerungsversuche erlebt wie diese: und doch, wenn man genau zusieht und sich weder durch das groteske Selbstbewußtsein noch durch die naive Großsprecherei täuschen läßt, welche in dieser Literatur an der Tagesordnung sind, so zeigt sich, daß das ganze vielgestaltige Treiben sich im Rahmen der antiken und der mittelalterlichen Traditionen abspielt und nur mit dunklem Drange einem mehr geahnten als klar begriffenen Ziele zustrebt. Erst das 17. Jahrhundert hat die Aus gärung und Abklärung der so miteinander ringenden

Gedankenmassen gesehen.
Das wesentliche Ferment aber dieser Bewegung war der Gegensatz zwischen der überkommenen, in sich bereits der Auflösung verfallenden Philosophie des Mittelalters und den mit dem 15. Jahrhundert bekannt werdenden Originalwerken der griechischen Denker. Von Byzanz her brach über Florenz und Rom ein neuer Bildungsstrom herein, der den Lauf des abendländischen Denkens abermals von seiner bisherigen Richtung ablenkte. Insofern erscheint die humanistische Renaissance, die sog. Wiedergeburt des klassischen Altertums, als Fortsetzung und Vollendung jenes gewaltigen Aneignungsprozesses, den das Mittelalter darstellt, und wenn dieser in einem rückläufigen Aufrollen der antiken Gedankenbewegung bestand, so erreicht er nun sein Ende, indem von der originalen altgriechischen Literatur alles dasjenige bekannt wurde, worauf unsere Kenntnis im wesentlichennoch heute beschränkt ist.
Das Bekanntwerden der griechischen Originale und die Ausbreitung der *humanistischen Bildung* rief zunächst in Italien und sodann auch in Deutschland, Frankreich und England eine oppositionelle Bewegung gegen die Scholastik hervor. Sie wendete sich der Sache nach gegen die mittelalterlichen Umdeutungen der griechischen Metaphysik, der Methode nach gegen die autoritative Deduktion aus vorausgesetzten Begriffen, der Form nach gegen die geschmacklose Härte des mönchischen Latein: und mit der bewundrungsvollen Wiedergabe der antiken Gedanken, mit der frischen Anschaulichkeit eines lebenslustigen Geschlechts, mit der Feinheit und dem Witz einer künstlerisch gebildeten Zeit erwarb diese Opposition einen schnellen Sieg.
Aber sie war in sich gespalten. Da waren *Platoniker* , die zum größten Teil besser *Neuplatoniker* genannt würden; da waren Aristoteliker, die wieder je nach dem Anschluß an den einen oder den andern der alten Ausleger in verschiedene, sich lebhaft bekämp

fende Gruppen zerfielen. Da wachten auch die älteren Lehren der griechischen Kosmologie, der Jonier, der *Pythagoreer* wieder auf; da erhob sich die *demokri tisch-epikureische* Naturauffassung zu neuer Kraft. Da wurden der Skeptizismus und der *popularphiloso phische Eklektizismus* wieder lebendig. War diese humanistische Bewegung entweder reli giös indifferent oder gar mit offenem »Heidentum« im Kampf gegen das christliche Dogma begriffen, so spielte sich im kirchlichen Leben ein ebenso heftiger Streit der Ueberlieferungen ab. Die *katholische* Kir che verschanzte sich gegen den Ansturm der Geister unter Führung der *Jesuiten* immer fester hinter dem Bollwerk des Thomismus. Bei den Protestanten war - eine Fortsetzung des Antagonismus, den das Mittelal ter zeigt - *Augustin* der leitende Geist. Aber in der philosophischen Ausgestaltung des Dogmas blieben ihm die Reformierten näher; in der lutherischen Kir che überwog eine Anlehnung an die ursprüngliche Gestalt des *aristotelischen* Systems und der *stoischen Popularphilosophie* . Daneben aber erhielt sich im re ligiösen Bedürfnis des Volks die deutsche Mystik mit all den viel verzweigten Traditionen, die sie in sich vereinigte (vgl. § 26, 5), zu fruchtbarer Wirkung für die Philosophie der Zukunft lebenskräftiger als die kirchliche Gelehrsamkeit, die sie vergeblich zu er sticken suchte.

Das Neue, das sich in diesen vielspältigen Kämp fen vorbereitete, war der Abschluß denjenigen Bewe gung, welche auf dem Höhepunkt der mittelalterlichen Philosophie bei Duns Scotus begonnen hatte: die Ab lösung der Philosophie von der Theologie. Je mehr sich die Philosophie neben der Theologie als selbständige weltliche Wissenschaft konstituierte, um so mehr wurde als ihre eigentliche Aufgabe die *Er kenntnis der Natur* erfaßt. In diesem Ergebnis kom men alle Richtungen der Philosophie der Renaissance zusammen. Philosophie soll Naturwissenschaft sein - das ist die Parole der Zeit.

Die Ausführung dieses Vorhabens jedoch mußte sich zunächst innerhalb der traditionellen Vorstellungsweisen bewegen: diese aber hatten ihre Gemeinsamkeit in dem *anthropozentrischen* Charakter der Weltanschauung, der die Folge der Ausbildung der Philosophie als Lebensansicht und Lebenskunst gewesen war. Deshalb nimmt die Naturphilosophie der Renaissance auf allen Linien *die Stellung des Menschen im Weltzusammenhänge* zum Ausgang ihrer Problembildung, und der Umschwung der Vorstellungen, welcher sich in dieser Hinsicht unter dem Einflusse der Entdeckungen und Erfindungen, sowie der dadurch veränderten Kulturzustände vollzog, wurde für die Neugestaltung der ganzen Weltansicht maßgebend. An diesem Punkte wurde die metaphysische Phantasie am tiefsten aufgeregt, und von hier aus erzeugte sie ihre für die Zukunft vorbildlichen Weltdichtungen in den Lehren von Giordano Bruno und Jacob Boehme.

Ueber die Erneuerung der antiken Philosophie im allgemeinen handeln: L. HEEBEN, Geschichte der Studien der klassischen Literatur, Göttingen 1797 bis 1802. - G. VOGT, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums. 2. Aufl. Berlin 1880 f.

Der Hauptsitz des *Platonismus* war die *Akademie zu Florenz* , die von *Cosmos von Medici* gegründet und von seinen Nachfolgern glänzend erhalten wurde, (Vgl. A. DELLA TORRE, Storia dell' academia platonica di Florenze; Florenz. 1902) Die Anregung dazu hatte Georgios Gemistos *Plethon* (1355-1450) gegeben, der Verfasser zahlreicher Kommentare und Kompendien, sowie einer (griechischen) Schrift über den Unterschied der platonischen und der aristotelischen Doktrin. Vgl. Fr. SCHULTZE, G. G P. Jena 1874. - Sein ein flußreicher Schüler war *Bessarion* (geb. 1403 in Trapezunt, gestorben als Kardinal der römischen Kirche in Ravenna 1472). Die Hauptschrift Adversus calumniatorem Platonis erschien Rom 1469.

Ges. Werke in Mignes Sammlung, Paris 1866. -
Die bedeutendsten Erscheinungen aus dem platoni
schen Kreise waren *Marsilio Ficino* (aus Florenz,
1433-1499), der Uebersetzer der Werke Platons
und Plotins und Verfasser einer Theologia Plato
nica (Florenz 1482), und später *Francesco Patrizzi*
(1519-1587), welcher die Naturphilosophie dieser
Richtung in seiner Nova de universis philosophia
(Ferrara 1591) zur geschlossensten Darstellung brachte.
Aehnlich wie bei dem letzteren zeigt sich der
Neuplatonismus mit neupythagoreischen und zu
gleich mit vielen modernen Denkmotiven versetzt
schon bei *Johannes Pico von Mirandola*
(1463-1494; über ihn A. LEVY, Berlin 1908).

Das quellenmäßige Studium des *Aristoteles*
wurde in Italien durch *Georgios von Trapezunt*
(1396-1484; Comparatio Platonis et Aristotelis,
Venedig 1523) und *Theodoros Gaza* (gest. 1478),
in Holland und Deutschland durch *Rudolf Agricola*
(1442-1485), in Frankreich durch Jacques Lefèvre
(Faber Stapulensis, 1455-1537) befördert.
Die Aristoteliker der Renaissance zerfallen (ab
gesehen von der kirchlich-scholastischen Richtung)
in die beiden Parteien der *Averroisten* und der
Alexandristen . Die Universität Padua war, als der
Hauptsitz des Averroismus, auch der Ort der leb
haftesten Streitigkeiten zwischen beiden.
Als Vertreter des Averroismus sind *Nicoletto*
Vernias (gest. 1499), besonders der Bologneser
Alexander Achillini (gest. 1518; Werke Venedig
1545), ferner *Agostino Nifo* (1473-1546, Haupt
schrift De intellectu et daemonibus; Opuscula Paris
1654) und der Neapolitaner *Zimara* (gest. 1532)
zu erwähnen. Zu den Alexandristen zählen *Ermolao Barbaro*
(Venetianer, 1454-1493; Compendium scientiae
naturalis ex Aristotele, Ven. 1547), ferner der be
deutendste Aristoteliker der Renaissance *Pietro*
Pomponazzi (1462 in Mantua geb., 1524 in Bolo

gna gestorben). Seine wichtigsten Schriften sind: De immortalitate animae mit dem Defensorium gegen Niphus. De fato libero arbitrio praedestina tione providentia dei libri quinque; vgl. L. Ferri, La psicologia di P. P., (Rom 1877) und seine Schüler *Gasparo Contarini* (gest. 1555), *Simon Porta* (gest. 1555) und Julius *Caesar Scaliger* (1484-1558).
Bei den späteren Aristotelikern Jacopo *Zaba rella* (1532-1589), *Andreas Caesalpinus* (1519-1603), *Cesare Cremonini* (1552-1613) u. a. erscheinen jene Gegensätze mehr ausgeglichen.

Von Erneuerungen anderer griechischer Philoso phien sind besonders zu nenen:
Joest Lips (1547-1606), Manuductio ad *Stoicam* philosophiae (Antwerpen 1604) und andere Schrif ten; und *Caspar Schoppe* , Elementa Stoicae philo sophiae moralis (Mainz 1606), ferner
Dan. *Sennert* (1572-1637), Epitome scientiae naturalis (Wittenberg 1618), Sebastian *Basso* , Phi losophia naturalis adversus Aristotelem (Genf 1621) und Johannes *Magnenus* , Democritus revi viscens (Pavia 1646),
Claude de Berigard als Erneuerer der ionischen Naturphilosophie in seinen *Cerculi Pisani* (Udine 1643 ff.)
Pierre Gassend (Gassendi, 1592-1655), De vita moribus et doctrina *Epicuri* (Leyden 1647); Syn tagma philosophiae E. (Lyon 1649); vgl. auch unten S. 318.
Emanuel *Maignanus* (1601-1671), dessen Cur sus philosophieus (Toulouse 1652) *empedoklei sche* Lehren vertritt.
Im Sinne des antiken *Skeptizismus* schrieben: *Michel de Montaigne* (1533 bis 1592, Essais, Bor deaux 1580, neue Ausgaben Paris 1865 und Bor deaux 1870), *François Sanchez* (1562-1632, ein in Toulouse lehrender Portugiese, Verfasser des

Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur Lyon 1581, vgl. L. Ger krath, F. S., Wien 1860), *Pierre Charron* (1541-1608; De la sagesse, Bordeaux 1601); spä ter François de la Motte le Vayer (1586-1672, Cinq dialogues, Mons 1673), Samuel *Sorbière* (1615-1670, Uebersetzer des Sextus Empiricus) und Simon *Foucher* (1644 bis 1696, Verf. einer Geschichte der akademischen Skeptiker, Paris 1690). - Die schärfste Polemik gegen die Scholastik ging von denjenigen Humanisten aus, welche ihr die rö mische *eklektische Popularphilosophie* des gesun den Menschenverstandes in geschmackvoller Form und möglichst im *rhetorischen* Gewande entgegen stellten: sie hielten sich in der Hauptsache formell an Cicero, sachlich außerdem an Seneca und Galen. Auch hier ist *Agricola* mit seiner Schrift De inven tione dialectica (1480) zu nennen, vor ihm *Lauren tius Valla* (1408-1557; Dialecticae disputationes contra Aristoteleos, Ven. 1499), *Ludovico Vives* (geb. zu Valencia 1492, gest. 1546 zu Brügge; De disciplinis, Brügge 1531, ges. Werke, Basel 1555; vgl. A. Lange in Schmidts Encyklopädie der Päd agogik Bd. IX), *Marius Nizolius* (1498-1576; De veris pincipiis et vera ratione philosophandi, Parma 1553). endlich *Pierre de la Ramée* (Petrus Ramus, 1515-1572, Institutiones dialecticae, Paris 1543; vgl. Ch. Waddington, Paris 1849 und 1855).

Die Tradition der *thomistischen Scholastik* hielt sich am kräftigsten an den Universitäten der iberi schen Halbinsel. Unter ihren Vertretern ragt *Franz Suarez* (aus Granada, 1548-1617; Disputationes metaphysicae 1695, ges. Werke, 26 Bde. Paris 1856-1866; vgl. K. WERNER, S. und die Schola stik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861) hervor; daneben ist das Sammelwerk der Jesuiten von Coimbra, das sog. Collegium Conembricense zu erwähnen.

Der *Protestantismus* stand von vornherein der humanistischen Bewegung näher. Besonders in Deutschland gingen beide vielfach Hand in Hand: vgl. K. HAGEN, Deutschlands literarische und re ligiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, 3 Bde., Frankfurt 1868.

An den protestantischen Universitäten wurde der Aristotelismus hauptsächlich durch *Philipp Melan chthon* eingeführt. In der Ausgabe seiner Werke von BRETSCHNEIDER und BINDSEIL bilden die philosophischen Werke den 13. und 16. Bd., darunter hauptsächlich die Lehrbücher der Logik (Dialektik) und Ethik. Vgl. A. RICHTER, M.s Verdienste um den philosophischen Unterricht (Leipzig 1870). K. HARTFELDER, M. als Prae ceptor Germaniae (Berlin 1889). H. MAIER, M. als Philosoph (Arch. f. Gesch. d. Philos. X u. XI, auch in »An der Grenze der Philosophie«, Tübin gen 1909).

Luther selbst stand dem Augustinismus sehr viel näher (vgl. CHR. WEISSE, Die Christologie Lu thers, Leipzig 1852): noch mehr war dies bei *Cal vin* der Fall, während *Zwingli* der zeitgenössischen Philosophie, namentlich dem italienischen Neuplatonismus freundlicher gesinnt war. Doch liegt die wissenschaftliche Bedeutung aller drei großen Reformatoren so ausschließlich auf dem theologischen Gebiet, daß sie hier nur als wesentli che Momente der allgemeinen Geistesbewegung im 16. Jahrhundert zu erwähnen sind.

Der protestantische Aristotelismus fand seine Gegner in *Nicolaus Taurellus* (1547-1606, Profes sor in Basel und Altdorf; Philosophiae triumphus, Basel 1573, Alpes caesae, Frankfurt 1597; vgl. F. X. SCHMIDT-SCHWARZENBERG, N. T., Der erste deutsche Philosoph, Erlangen 1864), ferner in dem *Sozinianimus* welchen *Lelio Sozzini* (1525-1562, aus Siena) und sein Neffe *Fausto* (1539-1604) begründeten (vgl. A. FOCK, Der So

zinianismus. Kiel 1847, und den Artikel S. von HERZOG m dessen theol. Encykl. 2. Aufl. XIV, 377 ff.), besonders aber in der Volksbewegung der *Mystik* . Unter deren Vertretern ragen hervor: *An dreas Osiander* (1498-1552), *Caspar Schwenck feld* (1490-1561), *Sebastian Franck* (1500 - -1545; Paradoxa, hrsg. v. ZIEGLER und LEHMANN, Jena 1909, vgl. K. HAGEN, a. a. O. III cap. 5; A. HEGLER, Geist und Schrift bei S. Fr. 1892) und besonders *Valentin Weigel* (1553-1588, Libellus de vita beata 1606, Der guld ne Griff 1613, Vom Ort der Welt 1613. Dialogus de Christianismo 1614, *Gnôthi sauton* 1615; vgl. J. O. OPEL, V. W. Leipzig 1864).

Die *naturphilosophische* Tendenz tritt im An schluß an Nic. Cusanus stärker hervor bei Charles Bouillé (Bovillus, 1470-1553; De intellectu, De sensibus, De sapientia. Vgl. J. DIPPEL, Versuch einer system. Darstellung der Philos. des C. B., Würzburg 1862) und *Girolamo Cardano* (1501-1576, De vita propria, De varietate rerum, De subtilitate; ges. Werke Lyon 1663). Vgl. hierzu und zum folgenden: RIXNER und SIBER, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrhundert 7 Hefte, Sulzbach 1819 ff.
Die glänzendste Erscheinung unter den italieni schen Naturphilosophen ist *Giordano Bruno* aus Nola in Campanien. 1548 geboren und in Neapel erzogen, fand er bei dem Dominikanerorden, in den er getreten war, solche Beargwöhnung, daß er ent floh und von da an ein unstätes Leben führte. Er ging über Rom und Oberitalien nach Genf, Lyon, Toulouse, hielt Vorlesungen in Paris und Oxford, dann in Marburg, Wittenberg und Helmstädt, be rührte auch Prag, Frankfurt und Zürich und verfiel schließlich in Venedig dem Schicksal, durch Verrat in die Hände der Inquisition zu kommen, nach Rom ausgeliefert und dort nach jahrelanger Haft wegen standhafter

Verweigerung des Widerrufs
1600 verbrannt zu werden. Die Unstetigkeit seines Lebens war zum Teil auch in seinem Charakter begründet, der mit der begeisterten Hingabe an die neue Wahrheit, für die er leiden mußte, insbesondere das kopernikanische System, und mit dem stolzen Fluge phantasievollen Denkens eine ungezügelte Leidenschaftlichkeit, ein ruhmsüchtiges Prahlwesen und eine kecke Agitationslust vereinigte: Seine lateinischen Werke (3 Bde. Neapel 1880-1891) betreffen teils die Lullische Kunst (bes. De imaginum signorum et idearum compositione), teils sind es Lehrgedichte oder metaphysische Schriften (De monade numero et figura; De triplici minimo); die italienischen Schriften (hrsg. von A. WAGNER, Leipzig 1829; neue Ausgabe von P. DE LAGARDE, 2 Bde. Göttingen 1888-90) sind einerseits satirische Dichtungen (Il candelajo, La cena delle cineri Spaccio della bestia trionfante, deutsch von KOHLENBECK, Leipzig 1890, Cabala del cavallo Pegaseo), anderseits die vollkommensten Darstellungen seiner Lehre: Dialoghi della causa principio ed uno, deutsch von LASSON, Berlin 1872; Degli eroici furori; Dell' infinito universo e dei mondi. (Dialoghi metafisici, hrsg. v. GENTILE, Bari 1907, d. morali 1910.) Vgl. BARTHOLMESS, G. B., Paris 1846 f.; DOM. BERTI, G. B., sua vita e sue dottrine (Rom 1889), CHR. SIGWART, in »Kleine Schriften« I, Freiburg 1889; H. BRUNNHOFER, G. B.s Welt anschauung und Verhängnis, Leipzig 1882. Ueber seine italienischen und lateinischen Schriften vgl. FEL. TOCCO (Florenz 1889 u. Neapel 1891).
Eine andere Richtung vertreten *Bernardino Telesio* (1508-1588, De rerum natura iuxta propria principia, Rom 1565 und Neapel 1586; über ihn F. FIORENTINO. Florenz 1872 und 1874; L. FERRI, Turin 1873, G. GENTILE, Bari 1911) und sein bedeutenderer Nachfolger *Tommaso Campa*

nella . 1568 in Stilo (Calabrien) geboren, früh Do
minikaner geworden, nach vielen Verfolgungen und
langjähriger Gefangenschaft nach Frankreich geret
tet, wo er mit dem cartesianischen Freundeskreise
verkehrte, starb er in Paris 1639, ehe die Gesamt
ausgabe seiner Schriften, welche Instauratio scien
tiarium heißen sollte, vollendet war. Auch bei ihm
mischen sich Gedankenkühnheit, Gelehrsamkeit,
Neuerungssucht, Begeisterung mit Pedanterio.
Phantasterei, Aberglauben und Beschränktheit.
Eine neuere Ausgabe mit biographischer Einleitung
von d'ANCONA ist Turin 18; 54 erschienen. Von
den sehr zahlreichen Schriften seien erwähnt: Pro
dromus philosopbiae instaurandae, 1617; Realis
philosophiae partes quatuor (mit dem Anhang Civitas Solis), 1623;
De monarchia hispanica,
1625; Philosophiae rationalis partes quinque,
1638; Universalis philosophiae seu metaphysi
carum rerum iuxta propria principia partes tres,
1638. Vgl. BALDACHINI, Vita e filosofia di T.
C., Neapel 1840 und 1843; DOM. BENTI, Nuovi
documenti di T. C., Rom 1881. CHR. SIGWART,
Kleine Schriften I, Freiburg 1889.

Theosophisch- *magische* Lehren finden sich bei
Johannes Reuchlin (1455 bis 1522; De verbo mi
rifico, De arte cabalistica), *Agrippa von Nettes
heim* (1487 bis 1535, De occulta philosophia, De
incertitudine et vanitate scientiarum) und *Frances
co Zorzi* (1460 1540, De harmonia mundi, Paris
1549).
Bedeutender und selbständiger ist Theophrastus
Bombastus *Paracelsus* von Höhenheim (1493 zu
Einsiedeln geb., abenteuernden Lebens, Professor
der Chemie in Basel, 1541 in Salzburg gestorben).
Unter seinen Werken (Ausgabe von Huser, Straß
burg 1616-1618) sind das Opus puramirum, Die
große Wundarznei und De natura rerum hervorzu
heben. Vgl. R. EUCKEN, Beiträge zur Gesch. der

neueren Philos., Heidelberg 1886, 2. Aufl. 1905. p. 22 ff. - Von seinen zahlreichen Schülern treten *Johann Baptist van Helmont* (1577-1644; Ortus medicinae; deutsche Ausgabe seiner Schriften 1684, vgl. über ihn FR. STRUNZ, 1907) und dessen Sohn Franz Mercurius, ferner *Robert Fludd* (1547-1637, Philosophia Mosaica, Guda 1638) u. a. hervor.

Den merkwürdigsten Niederschlag dieser Bewegungen bildet die Lehre von *Jacob Boehme* . Er war 1575 in der Nähe von Görlitz geboren, sog auf der Wanderschaft allerlei Gedanken ein und verarbeitete sie still in sich. Als Schuhmachermeister in Görlitz niedergelassen, trat er 1610 mit seiner Hauptschrift »Aurora« hervor, auf die später, nachdem er zeitweilig zum Schweigen gezwungen worden war, noch viele andere folgten, darunter besonders »Vierzig Fragen von der Seele« (1620), »Mysterium magnum« (1623), »Von der Gnadenwahl« (1623). Er starb 1624. Ges. Werke, hrsg. von SCHIEBLER, Leipzig 1862. Vgl. H. A. FECHNER, J. B., sein Leben und seine Schriften, Görlitz 1853; A. PEIP, J. B., der deutsche Philosoph, Leipzig 1860. MOR. CARRIÈRE, Die philos. Weltansch. d. Reform. I 310-419. P. DEUSSEN, J. B., Rede (Kiel 1897).

§ 28. Der Kampf der Traditionen.

Die unmittelbare Anlehnung an die griechische Philosophie, welche in der Renaissance herrschend wurde, ist im Mittelalter nicht ganz ohne Vorgang, und wenn mit der humanistischen Bewegung ein steigendes Interesse für die Naturerkenntnis Hand in Hand ging, so sind Männer wie die der Schule von Chartres und ihre Freunde wie Wilhelm von Conches (vgl. § 24) typische Vorbilder dafür. Merkwürdig und für das wechselnde Geschick der Ueberlieferungen

charakteristisch ist es, daß jetzt wie damals die Ver
bindung zwischen Humanismus und Naturphiloso
phie sich an Platon knüpft und im Gegensatz zu Ari
stoteles steht.

1. In der Tat erwies sich die Erneuerung der anti
ken Literatur zunächst als eine Stärkung des *Platonis
mus* . Die humanistische Bewegung war seit den
Tagen von Dante, Petrarea und Boccaccio in Fluß und
stammte aus dem Interesse für die römische Profanli
teratur, das mit dem Erwachen des italienischen Na
tionalbewußtseins eng zusammenhing; aber zum sieg
reichen Anschwellen verhalf dieser Strömung erst der
äußere Anstoß, der von der Uebersiedlung der byzan
tinischen Gelehrten nach Italien ausging. Unter diesen
waren nun Aristoteliker von gleicher Zahl und Bedeutung wie
Platoniker, aber die letzteren brachten
das verhältnismäßig Unbekanntere und deshalb Ein
drucksvollere. Dazu kam, daß Aristoteles im Abend
lande als der mit der Kirchenlehre einstimmige Philo
soph angesehen wurde und daß somit die Opposition,
die nach Neuem verlangte, bei Platon ungleich mehr
ihre Rechnung zu finden hoffte; dazu kam weiter der
ästhetische Zauber, der von den Schriften des großen
Atheners ausgeht und den keine Zeit lebhafter zu
empfinden wußte als diese. So berauschte sich zu
nächst Italien in einer Begeisterung für Platon, die
derjenigen des ausgehenden Altertums gleich kam.
Wie zum direkten Anschluß daran sollte in Florenz
die Akademie wieder aufleben, und unter dem Schutze
der Mediceer entfaltete sich hier wirklich ein reiches
wissenschaftliches Treiben, worin den Führern wie
Gemistos Plethon und Bessarion nicht geringere Ehr
furcht gezollt wurde als einst den Scholarchen des
Neuplatonismus .

Aber die Verwandtschaft mit diesem ging tiefer:
die byzantinische Tradition, in der man die platoni
sche Lehre empfing, war die neuplatonische. Was da
mals in Florenz als Platonismus gelehrt wurde, war in
Wahrheit Neuplatonismus. Marsilo *Ficino* übersetzte

Plotin ebenso wie Platon, und seine »platonische Theologie« unterschied sich nicht viel von derjenigen des Proklos. Ebenso ist die phantastische Naturphilosophie von *Patrizzi* ihren begrifflichen Grundlagen nach nichts anderes als das neuplatonische Emanationssystem; aber bedeutsam ist es, daß dabei die dualistischen Momente des Neuplatonismus ganz abgestreift werden und die monistische Tendenz reiner und voller zum Austrag kommt. Deshalb stellt der Neuplatoniker der Renaissance die *Schönheit des Universums* in den Vordergrund; deshalb ist ihm schon die Gottheit, das *Unomnia* , eine erhabene Welteinheit, welche die Vielheit harmonisch in sich schließt; deshalb vermag er auch die Unendlichkeit des Weltalls in phantasieberückender Weise zu verherrlichen und in der Metaphysik des Lichts, welche die Gottheit als »Omilucientia« feiert, zu schwelgen.

2. Der pantheistische Zug, der darin unverkennbar ist, genügte, um diesen Platonismus kirchlich verdächtig zu machen und damit den peripatetischen Gegnern die willkommene Handhabe zu seiner Bestreitung zu geben, und zwar nutzten das nicht nur scholastische Aristoteliker, sondern auch die übrigen aus. Umgekehrt freilich konnten die Platoniker gerade dem neuen humanistischen Aristotelismus seine naturalistischen Tendenzen vorwerfen und die eigene Richtung auf das Uebersinnliche als dem Christentum verwandt preisen. So bekämpften sich wieder die bei den großen Ueberlieferungen der griechischen Philosophie, indem eine der andern ihre Unchristlichkeit vorhielt. [628] In diesem Sinne hatte Plethon in der *nomôn syngraphê* gegen die Aristoteliker polemisiert und dafür die Verdammung von seiten der Patriarchen Gennadios in Konstantinopel erfahren; in diesem Sinne griff Georg von Trapezunt die Akademie an, und in demselben antwortete ihm, wenn auch milder, Bessarion. So wurde die Animosität zwischen beiden Schulen und der literarische Klatsch, den sie im Alter tum erzeugt, in die Renaissance herübergenommen,

und vergebens mahnten Männer wie Leonicus Tho maeus in Padua (gest. 1533) zum Verständnis der tie feren Einheit, die zwischen den beiden Heroen der Philosophie besteht.

3. Dabei war unter den *Aristotelikern* selbst durch aus keine Einheit. Die griechischen Ausleger des Sta giriten und ihre Anhänger sahen auf die Averroisten ebenso verächtlich herab, wie auf die Thomisten. Beide galten ihnen gleichmäßig als Barbaren; sie selbst aber waren zum größten Teil in der dem Strato nismus nahestehenden Auffassung des Meisters be fangen, welche unter den Kommentatoren am besten durch *Alexander von Aphrodisias* vertreten war. Auch hier stand also eine überlieferte Ansicht gegen die andere. Besonders hart stieß man in Padua aufein ander, wo die *Averroisten* ihre Hochburg durch die erfolgreiche Lehrtätigkeit des *Pomponatius* bedroht sehen. Den Hauptstreitpunkt bildete das Problem der Unsterblichkeit. Eine volle individuelle Unsterblich keit ließen zwar beide Parteien nicht zu. Aber der Averroismus glaubte wenigstens in der Einheit des Intellekts einen Ersatz dafür zu besitzen, während die *Alexandristen* auch den vernünftigen Teil der Seele an die animalischen Bedingungen geknüpft und mit diesen vergänglich erachteten. Im Zusammenhange damit standen die Diskussionen über die Theodicee, über Vorsehung, Schicksal und Willensfreiheit, Wun der und Zeichen, in denen Pomponazzi sich vielfach stark zu der stoischen Lehre neigte.

Im Laufe der Zeit wurde auch diese Abhängigkeit von den Kommentatoren und ihren Gegensätzen abge streift und eine reine, unmittelbare Auffassung des Aristoteles angebahnt. Am besten ist dies bei Jul. Caes. *Scaliger* und bei Caesalpinus gelungen, der sich selbst vollständig zu Aristoteles bekannte. Ein ebenso richtiges Verständnis des peripatetischen Sy stems haben von philologischem Standpunkte her auch die deutschen Humanisten gewonnen, in ihrer eigenen Lehre aber nach dem Vorgange Melanchthons

sich damit nur so weit einverstanden erklärt, als es mit der protestantischen Dogmatik übereinstimmte.
4. In allen diesen Fällen führte die Aufnahme der griechischen Philosophie zu einem sachlichen Gegen satz gegen die Scholastik: eine andere Richtung des Humanismus, die der römischen Literatur näher stand, neigte zu einer vorwiegend *formalen* Oppositi on, für welche als mittelalterlicher Vorläufer Johannes von Salisbury gelten darf Der Geschmack der Huma nisten empörte sich gegen die barbarische Außenseite der mittelalterlichen Literatur: an die glatte Feinheit und durchsichtige Anschaulichkeit der antiken Schriftsteller gewöhnt, vermochten sie den charakter vollen Kern, der hinter der rauhen Schale der schola stischen Terminologie steckt, nicht zu würdigen; die wesentlich ästhetisch gestimmten Geister der Renais sance hatten keinen Sinn mehr für das abstrakte Wesen jener Begriffswissenschaft. So eröffnen sie denn auf allen Linien mit den Waffen des Ernstes und des Spottes den Kampf: *statt der Begriffe verlangen sie die Sachen* , statt der künstlichen Wortbildungen die Sprache der gebildeten Welt, statt der spitzfindi gen Beweise und Distinktionen eine geschmackvolle, zu Phantasie und Gemüt des lebendigen Menschen sprechende Darstellung.
Laurentius Valla war der erste, der diesen Ruf er schallen ließ, *Agricola* nahm ihn in munterem Streite auf, und auch *Erasmus* stimmte ein. Die Vorbilder dieser Männer waren Cicero und Quintilian, weiterhin Seneca und Galen, und wenn nun an deren Hand die Methode der Philosophie geändert werden sollte, so wurde, besonders unter dem Einfluß Ciceros, die scholastische Dialektik verdrängt, und an ihre Stelle schoben sich die Prinzipien der Rhetorik und der Grammatik ein. Die wahre Dialektik ist die Wissen schaft von der Rede. [629] Die »aristotelische« Logik bildet daher den Gegenstand heftigster Polemik; die Syllogistik soll vereinfacht und aus der beherrschen den Stellung vertrieben werden. Der Syllogismus ist

unfähig neues zu ergeben, er ist eine unfruchtbare Denkform: das haben später Bruno, Bacon und Descartes ebenso stark betont wie diese Humanisten. Je enger aber die Herrschaft des Syllogismus mit dem dialektischen »Realismus« zusammenhing, um so mehr verbanden sich mit der humanistischen Opposition nominalistische und terministische Motive. Das zeigt sich bei *Vives* und *Nizolius* . Sie eifern gegen die Herrschaft der allgemeinen Begriffe; in ihr besteht nach Vives der wahre Grund für die mittelalterliche Verderbnis der Wissenschaften. Die Universalien, lehrt Nizolius [630] , sind Kollektivnamen. die durch »Komprehension«, nicht durch Abstraktion entstehen; das Wirkliche sind die Einzeldinge mit ihren Qualitäten. Diese gilt es aufzufassen, und die sekundäre Tätigkeit des vergleichenden Verstandes ist so einfach und ungekünstelt wie möglich auszuführen. Aus der Logik müssen daher alle metaphysischen Voraussetzungen, die in der bisherigen Dialektik eine so große Schwierigkeit bereiten, verbannt werden. Der Empirismus kann nur eine *rein formale Logik* brauchen. Die »natürliche« Dialektik aber suchte man bei der Rhetorik und Grammatik. Denn sie soll, meinte *Ramus* , uns nur lehren bei unserem absichtlichen Denken denselben Gesetzen zu folgen, die nach der Natur der Vernunft auch unser unwillkürliches Denken beherrschen und sich in dessen richtigem Ausdruck von selbst darstellen. Bei allem Nachdenken aber handelt es sich darum, den für die Frage bestimmenden Gesichtspunkt aufzufinden und diesen alsdann richtig auf den Gegenstand anzuwenden. Hiernach teilt Ramus, einer Bemerkung von Vives [631] folgend, seine neue Dialektik in die Lehre von der *Inventio* und vom *Iudicium* ein. Der erste Teil ist eine Art von allgemeiner Logik, welche doch nicht umhin kann, in der Form der » *loci* « wiederum die Kategorien, wie Kausalität, Inhärenz, Gattung etc. einzufahren; mit ihrer systemlosen Aufzählung verfällt diese »neueste Logik« der naiven Metaphysik der gewöhn

lichen Weltvorstellung. Die Lehre von der *Urteilskraft* entwickelt Ramus in drei Stufen: die erste ist die einfache Entscheidung der Frage durch Subsumtion des Gegenstandes unter den gefundenen Gesichtspunkt; hier habe die Syllogistik, die sich danach sehr reduzieren soll, ihre Stelle. In zweiter Linie soll die Urteilskraft zusammengehörige Erkenntnisse durch Definitionen und Divisionen zu einem systematischenGanzen vereinigen: ihre höchste Aufgabe aber erfüllt sie erst damit, daß sie alles Wissen auf Gott bezieht und in ihm begründet findet. So gipfelt die natürliche Dialektik in Theosophie. [632]

So wenig tief und eigentlich originell dieser Rhetorizismus war, so erregte er doch in jener nach Neuem begierigen Zeit großes Aufsehen. Namentlich in Deutschland lagen Ramisten und Antiramisten in heftigem Streit; unter den Freunden der Lehre ist besonders *Johannes Sturm* [633] hervorzuheben, der typische Pädagoge des Humanismus, welcher der Erziehung die Aufgabe stellte, den Schüler dahin zu bringen, daß er die Sachen kenne und darüber nach richtigen Gesichtspunkten zu urteilen und in gebildeter Form zu sprechen wisse.

5. Charakteristisch ist für diese Richtung das kühle Verhältnis zur Metaphysik: sie beweist eben damit ihre Abstammung aus der römischen Popularphilosophie. Cicero, an den sie sich namentlich anschloß, wirkte besonders vermöge seines akademischen Skeptizismus oder Probabilismus. Der Ueberdruß an begrifflichen Erörterungen entfremdete einen beträchtlichen Teil der Humanisten auch den großen Systemen des Altertums; nur dem populären Stoizismus fiel wegen seiner von der positiven Religion unabhängigen moralischen und religiösen Lehren ein großer Teil der Schriftsteller der Renaissance zu. In andern Kreisen kam die Ausbreitung des religiösen Unglaubens oder Indifferentismus hinzu, um den *Skeptizismus* als die rechte Stimmung des gebildeten Mannes erscheinen zu lassen. Der Reiz des äußeren Lebens,

der Glanz verfeinerter Kultur taten das übrige, um Gleichgültigkeit gegen philosophische Grübeleien heranzuziehen.

Diesen weltmännischen Skeptizismus hat *Montaigne* auf den vollendeten Ausdruck gebracht. Mit der spielenden Feinheit eines großen Schriftstellers hat er damit in freier Ueberschau das geistige Gesamtwesen seiner Zeit zu lebendigster Darstellung entfaltet und zugleich der französischen Literatur einen Grundton gegeben, der ihr wesentlich geblieben ist. Aber auch diese Bewegung läuft im antiken Geleise. Was von philosophischen Gedanken in die »Essais« einge sprengt ist, stammt aus dem Pyrrhonismus. Damit wird ein lange fallen gelassener Faden der Tradition wieder aufgenommen. Die Relativität theoretischer Meinungen und sittlicher Ansichten, die Täuschungen der Sinne, die Kluft zwischen Subjekt und Objekt, die stetige Veränderung, worin beide begriffen sind, die Abhängigkeit aller Verstandesarbeit von so zweifel haften Daten, - alle diese Argumente der antiken Skepsis begegnen uns hier; aber nicht in systemati scher Ausbildung, sondern viel eindrucksvoller in Ge stalt gelegentlicher Reflexionen bei der Besprechung einzelner Fragen. Es ist dieselbe Höhe souveräner Geistesfreiheit, mit der während der Reformationszeit sich *Erasmus* über dem leidenschaftlichen Streit der konfessionellen Parteien gehalten hatte. [634]

Schulmäßiger wurde der Pyrrhonismus gleichzeitig von *Sanchez* erneuert, auch von ihm jedoch in lebhaf ter Form und nicht ohne Hoffnung, daß dem Men schen doch einmal eine sichere Einsicht beschieden sein könne. Er beschließt, wie die einzelnen Kapitel, so das Ganze » *Nescis? At ego descio. Quid?* «. Auf dies große » *Quid?* « hat er nun freilich keine Antwort gegeben, und die Anleitung zu einer wahren Erkennt nis ist er schuldig geblieben. Aber in welcher Rich tung er sie suchte, darüber hat er keinen Zweifel ge lassen. Es ist dieselbe, die Montaigne ebenfalls an deutet: von dem Wortkram der Schulweisheit muß die

Wissenschaft sich frei machen und unmittelbar die Sachen selbst befragen. So fordert und ahnt Sanchez ein neues Wissen; aber er ist nicht damit fertig gewor den, wo und wie es zu suchen sei. An manchen Stel len scheint es, als ginge er auf empirische Naturfor schung aus; aber gerade hier vermag er nicht über die skeptische Ansicht von der äußeren Wahrnehmung fortzukommen: und wenn er die größere Sicherheit der inneren Erfahrung anerkennt, so verliert ihm diese wieder durch ihre Unbestimmtheit den Wert.

Fester schon tritt *Charron* auf, indem er den praktischen Zweck der Weisheit ins Auge faßt. An der Möglichkeit sicheren theoretischen Wissens verzwei felt er wie seine beiden Vorgänger; in dieser Hinsicht setzen alle drei die Autorität der Kirche und des Glau bens ein: eine Metaphysik kann nur offenbart sein, die menschliche Erkenntniskraft reicht für sie nicht aus. Um so mehr genügt die letztere, fährt Charron fort, zu derjenigen *Selbsterkenntnis* , welche für das sittliche Leben erforderlich ist. Dazu gehört vor allem die Demut des Skeptikers, der sich selbst keine wahre Er kenntnis zutraut, und in dieser wurzelt die Freiheit des Geistes, womit er sein theoretisches Urteil überall zu rückhält. Zweifellos dagegen wird in dieser Selbster kenntnis das ethische Gebot der Rechtschaffenheit und der Pflichterfüllung erkannt.

Diese Ablenkung auf das praktische Gebiet war, dem allgemeinen Zuge der Zeit entsprechend, nicht von Dauer. Die späteren Skeptiker kehrten wieder die theoretische Seite der pyrrhonischen Ueberlieferung hervor, und die Wirkung, die sich daraus für die all gemeine geistige Stimmung ergab, traf schließlich doch am meisten die Sicherheit der dogmatischen Ueberzeugungen.

6. Der so mächtig hereinbrechenden Gedankenma ssen vermochte die Kirchenlehre nicht mehr in der Weise Herr zu werden, wie es mit der ara bisch-aristotelischen Invasion gelungen war: dazu wareinerseits diese neue Ideenwelt zu mannigfaltig und

zu gegensätzlich in sich selbst gespalten, anderseits aber die eigene Assimilationskraft des Dogmas zu sehr erschöpft. Die *römische* Kirche beschränkte sich deshalb auf die Verteidigung mit allen Mitteln ihrer geistigen und äußeren Macht, und war nur darauf be dacht, ihre eigene Ueberlieferung so sicher wie mög lich in sich zu befestigen. In dieser veränderten Form lösten dieselbe Aufgabe, welche im 13. Jahrhundert den Bettelorden zugefallen war, jetzt die Jesuiten. Mit ihrer Hilfe wurde auf dem Konzil zu Trient (1563) der Abschluß des Kirchendogmas gegen alle Neuerungen festgesetzt, und für die philosophische Lehre im we sentlichen der *Thomismus* als maßgebend erklärt. Es konnte sich also für die Folge nicht mehr um prinzipi elle Aenderungen, sondern nur noch um geschicktere Darstellungen und gelegentliche Einfügungen han deln. Auf diese Weise schloß sich die Kirche von der frischen Bewegung der Zeit aus, und die von ihr ab hängige Philosophie verfiel für die nächsten Jahrhun derte der unvermeidlichen Stagnation. Auch die kurze Nachblüte, welche die Scholastik um 1600 auf den Universitäten der iberischen Halbinsel erlebte, trug keine eigene Frucht. *Suarez* war ein bedeutender Schriftsteller, klar, scharfsinnig, sicher und von gro ßer Fähigkeit einer lichtvollen Disposition der Gedan ken; auch übertrifft er in der sprachlichen Form die meisten älteren Scholastiker beträchtlich; aber in dem Inhalte seiner Lehre ist er ebenso durch die Ueberlie ferung gebunden, wie dies bei dem großen Sammel werk der Jesuiten von Coimbra sich von selbst ver steht.

Dieser Form der religiösen Tradition trat nun in den *protestantischen Kirchen* eine andere gegenüber. Auch hier nahm die Opposition die *ältere* Ueberliefe rung für sich in Anspruch und lehnte deren mittelal terliche Umbildungen ab. Die Reformation wollte dem Katholizismus gegenüber das ursprüngliche Christentum erneuern. Sie zog den Kreis der kanoni schen Bücher wieder enger, sie erkannte mit Ableh

nung der Vulgata nur den griechischen Text als maß
gebend an, sie kehrte zu dem Glaubensbekenntnis von
Nicaea zurück. Der Dogmenstreit des 16. Jahrhun
derts hat - theoretisch betrachtet - zum Angelpunkt
die Frage, welche Tradition des Christentums die bin
dende sein solle.
Der theologische Gegensatz aber zog den philoso
phischen nach sich, und hier wiederholte sich aber
mals ein Verhältnis, das während des Mittelalters an
vielen Punkten zu Tage getreten war. In der Lehre *Au
gustins* fand das religiöse Bedürfnis tiefere, reichere
Befriedigung und unmittelbareren Ausdruck als in der
Begriffsarbeit der Scholastiker. Der Ernst des Sün
denbewußtseins, die leidenschaftliche Sehnsucht nachErlösung, die
ganze Innigkeit und Innerlichkeit des
Glaubens, - alles das waren Züge des augustinischen
Wesens, die sich bei *Luther und Calvin* wiederfan
den. Aber nur des letzteren Lehre zeigt den dauernden
Einfluß des großen Kirchenvaters: gerade dadurch je
doch wurde wiederum ein *Antagonismus von Thomis
mus und Augustinismus* geschaffen, der sich nament
lich in der französischen Literatur des 17. Jahrhun
derts bestimmend erweist (vgl. § 30 f.). Für die Ka
tholiken unter Führung des Jesuitismus war Thomas,
für die Reformierten und die freieren Richtungen im
Katholizismus selbst war Augustin die herrschende
Autorität.
Der *deutsche Protestantismus* ging andere Wege.
In der Ausbildung des lutherischen Dogmas trat der
Eigenart Luthers die Mitwirkung *Melanchthons* und
damit der *Humanismus* an die Seite. So wenig zu der
gewaltigen Urkraft von Luthers glaubenstiefem
Gemüt das theoretisch-ästhetische und religiös indif
ferente Wesen der Humanisten stimmen mochte [635] , -
er mußte sich doch, als er seinem Werk wissenschaft
liche Form geben sollte, dazu bequemen, der Philoso
phie die begrifflichen Grundlagen dafür zu entlehnen.
Hier aber trat Melanchthons ausgleichende Natur ein,
und wenn Luther den scholastischen Aristotelismus

mit Leidenschaft von sich gewiesen hatte, so führte sein gelehrter Genosse den *humanistischen Aristotelismus* als die *Philosophie des Protestantismus* ein, auch hier die ältere Ueberlieferung der umgestalteten entgegensetzend. Freilich mußte dieser originale Aristotelismus nicht nur aus der antiken Popularphilosophie nach Cicero, Seneca und Galen, sondern mehr noch durch die heilige Schrift korrigiert werden, und die Zusammenfügung der Lehren konnte nicht zu einer solchen organischen Verschmelzung gedeihen, wie sie durch das langsame Ausreifen des Thomismus im Mittelalter erreicht worden war; aber das peripatetische System wurde diesmal mehr nur als die profan wissenschaftliche Ergänzung der Theologie behandelt, und für diesen Zweck wußte Melanchthon in seinen Lehrbüchern den Stoff mit so großem Geschick zu sichten, zu ordnen und darzustellen, daß sie die Grundlage für eine in der Hauptsache einheitliche Lehre auf den protestantischen Universitäten für zwei Jahrhunderte wurden.

7. Allein im Protestantismus waren noch andere traditionelle Mächte lebendig. Luthers befreiende Tat verdankte ihren Ursprung und ihren Erfolg nicht zum wenigsten der *Mystik* , - nicht freilich jener sublimen Form vergeistigter Weltanschauung, der Meister Eckhart den genialen Ausdruck gegeben hatte, wohl aber der Bewegung tiefernster Frömmigkeit, welche sich vom Rhein her in dem »Bunde der Gottesfreunde«, in den »Brüdern vom gemeinsamen Leben« als »praktische Mystik« weithin verbreitet hatte. Ihr war die Gesinnung, die Reinheit des Herzens, die »Nachfolge Christi« der einzige Inhalt der Religion; das Fürwahrhalten der Dogmen, die äußere Werkheiligkeit, die ganze weltliche Organisation des Kirchenlebens erschienen als gleichgültig und gar als hinderlich: über all dies Außenwerk hinaus verlangte das gläubige Gemüt nur die Freiheit seines religiösen Eigenlebens. Dies war die innere Quelle der Reformation. Luther selbst hatte nicht nur im Augustin ge

forscht, er hatte auch die »deutsche Theologie« her
ausgegeben: und sein Wort entfesselte den Sturm die
ser religiösen Sehnsucht, der sich im Kampf gegen
Rom ein Drang nationaler Selbständigkeit beimischte.
Als nun aber die protestantische Staatskirche sich
wiederum in den festen Formen einer theoretischen
Dogmenbildung konsolidierte und an diese um so
ängstlicher sich anklammerte, je mehr sie in dem
Streite der Konfessionen um ihre Existenz ringen
mußte, da war der überkonfessionelle Trieb der My
stik ebenso enttäuscht wie das nationale Bewußtsein.
Die theologische Fixierung des Reformationsgedan
kens erschien als dessen Verderb: und wie Luther
einst gegen die »Sophisterei« der Scholastiker gewet
tert hatte, so richtete sich jetzt eine still im Volke wei
ter wühlende Bewegung der Mystik gegen seine eige
ne Schöpfung. In Männern wie *Osiander und Schwenckfeld* hatte er
Teile seines eigenen Wesens
und seiner Entwicklung zu bekämpfen. Dabei aber er
wies sich nun, daß die Lehren der mittelalterlichen
Mystik in der Stille unter allerlei phantastischen An
schauungen und in unklaren Bildern sich erhalte und
sagenhaft fortgesponnen hatten. Was davon bei Män
nern wie *Sebastian Franck* oder in den geheim ver
breiteten Traktätchen von *Valentin Weigel* zu Tage
trat, das war von jenem Idealismus Eckharts getragen,
der alles Aeussere in Inneres, alles Historische in
Ewiges verwandelte, und der in der Erfahrung der
Natur wie der Geschichte nur das Symbol des Geisti
gen und Göttlichen erblickte. Das bildete, wenn auch
oft in wunderlicher Form den Untergrund des Kamp
fes, den die Mystiker des 16. Jahrhunderts in
Deutschland gegen den »Buchstaben« der Theologie
führten.

8. Wohin wir in der intellektuellen Bewegung des
15. und 16. Jahrhunderts blicken, überall steht Tradi
tion gegen Tradition, und jeder Streit ist ein Kampf
der Ueberlieferungen. Der Geist der abendländischen
Völker bat nun den ganzen Bildungsstoff der Vergan

genheit in sich aufgenommen, und in der fieberhaften Erregung, worin ihn zuletzt die direkte Berührung mit den höchsten Leistungen der antiken Wissenschaft versetzt, ringt er zu voller Selbständigkeit auf. Er fühlt sich gestählt genug, eigene Arbeit zu verrichten, und strotzend von Gedankenfülle sucht er sich neue Aufgaben. Den Jugendtrieb fühlt man in dieser Litera tur pulsieren, als müsse etwas Unerhörtes, nie früher Dagewesenes geschehen; nicht weniger verkünden uns die Männer der Renaissance, als daß eine totale Erneuerung der Wissenschaft und des Zustandes der Menschheit bevorstehe. Der Kampf der Ueberliefe rungen führt zum Ueberdruß an der Vergangenheit, die gelehrte Forschung nach der alten Weisheit endet mit dem Abwerfen allen Bücherkrams, und jugendli cher Werdelust voll zieht der Geist aus in das Weltle ben der ewig jungen Natur.

Die klassische Schilderung dieser Stimmung der Renaissance ist der erste Monolog in Goethes Faust.

§ 29. Makrokosmus und Mikrokosmus.

Durch Scotismus und Terminismus war die Glau bensmetaphysik des Mittelalters zersetzt und in der Mitte gespalten worden: alles Uebersinnliche war dem Dogma anheimgegeben, und als Gegenstand der Philosophie blieb die Erfahrungswelt übrig. Ehe aber noch das Denken Zeit gehabt hatte, um sich über die Methode und die besonderen Aufgaben dieser weltli chen Erkenntnis klar zu werden, brach der Humanis mus und mit ihm vor allem die platonische Weltan schauung herein Kein Wunder, daß man bei dieser zu nächst die Lösung der Aufgabe suchte, die man selbst erst im Dämmerschein vor sich sah: und um so will kommener mußte gerade diese Lehre, zumal in ihrer neuplatonischen Ausgestaltung sein, als sie die Welt des Uebersinnlichen ahnungsvoll im Hintergrunde zeigte, daraus aber das sinnlich Besondere in zweck

voll bestimmten Umrissen deutlich hervortreten ließ. Mochte also das Uebersinnliche selbst und alles, was daran mit dem Heilsleben des Menschen zusammen hing, getrost der Theologie anheimgestellt werden: die Philosophie konnte sich der Aufgabe, Naturwissen schaft zu sein, um so ruhigeren Gewissens widmen, je mehr sie nach neuplatonischem Vorgange auch die Natur als ein Produkt des Geistes auffaßte und so im Begriffe der Gottheit einen höchsten Einheitspunkt für die sich scheidenden Zweige der Wissenschaft, den geistlichen und den weltlichen, beizubehalten meinte. Lehrte die Theologie, wie sich Gott in der *Schrift* offenbart, so war es nun Sache der Philoso phie, seine Offenbarung in der *Natur* bewunderungs voll aufzufassen. Deshalb sind die Anfänge der mo dernen Naturwissenschaft *theosophisch* und durch weg *neuplatonisch* gewesen.

1. Dabei aber ist das Charakteristische, daß bei dieser Erneuerung des Neuplatonismus auch die letz ten dualistischen Motive, welche ihm angehaftet hat ten, völlig beiseite gedrängt wurden. Sie wichen zu sammen mit dem spezifisch religiösen Interesse, das sie getragen hatte, und das theoretische Moment, in der Natur die schaffende Gotteskraft zu erkennen, trat rein hervor. [636] Der Grundzug in der Naturphiloso phie der Renaissance war deshalb die phantasievolle Auffassung der *göttlichen Einheit des Allebens* , die Bewunderung des *Makrokosmus* . Plotins Grundge danke von der *Schönheit des Universums* ist von kei ner andern Zeit so sympathisch aufgenommen worden wie von dieser: und diese Schönheit wurde auch jetzt als Erscheinung der göttlichen Idee betrachtet. Eine solche Anschauung spricht sich fast ganz in neuplato nischen Formen bei Patrizzi, in origineller Gestalt und mit starker poetischer Eigenheit bei Giordano *Bruno* und ebenso bei Jacob *Boehme* aus. Bei jenem waltet noch das Bild des allgestaltenden und allbele benden Urlichtes (vgl. § 20, 7) vor, bei diesen dage gen dasjenige des Organismus: die Welt ist ein Baum,

der von der Wurzel bis zur Blüte und Frucht von Einem Lebenssafte durchquollen, durch die eigene Keimtätigkeit von innen heraus gestaltet und geglie dert ist. [637]

Darin liegt der Natur der Sache nach die Neigung zum vollen Monismus und *Pantheismus* . Alles muß seine Ursache haben, und die letzte Ursache kann nur Eine sein - Gott. [638] Er ist nach Bruno zugleich die formale, die wirkende und die Zweckursache, nach Boehme zugleich der »Urgrund« und die »Ursache« (*principium* und *causa* bei Bruno) der Welt. Daher aber ist auch das Weltall nichts als »die kreatürlich gemachte Wesenheit Gottes selbst«. [639] Und doch verbindet sich mit dieser Anschauung wie im Neupla tonismus, so auch hier die Vorstellung von der Tran szendenz Gottes. Boehme hält darauf, daß Gott nicht als vernunft- und »wissenschafts« lose Kraft, sondern als der »allwissende, allsehende, allhörende, allrü chende, allschmeckende« Geist gedacht werde; und Bruno fügt eine andere Analogie hinzu, ihm ist Gott der Künstler, der unaufhörlich wirkt und sein Inneres zu reichem Leben ausgestaltet.

Danach ist denn auch für Bruno Harmonie das innerste Wesen der Welt, und wer sie mit begeister tem Blicke aufzufassen vermag (wie der Philosoph es in den Dialogen und Dichtungen Degli eroici furori tut), für den verschwinden die scheinbaren Mängel und Unvollkommenheiten des Einzelnen in der Schönheit des Ganzen. Es bedarf keiner besonderen Theodicee; die Welt ist vollkommen, weil sie Gottes Leben ist, bis in alles Einzelne hinein, und nur derje nige klagt, welcher sich nicht zur Anschauung des Ganzen erheben kann. Die Weltfreudigkeit der ästhe tischen Renaissance singt in Brunos Schriften philo sophische Dithyramben: ein *universalistischer Opti mismus* von hinreißendem Schwung waltet in seinen Dichtungen.

2. Die Begriffe, welche dieser Entfaltung der meta physischen Phantasie bei Bruno zu Grunde liegen,

weisen der Hauptsache nach auf *Nicolaus Cusanus* zurück, dessen Lehren durch Charles Bouillé aufrecht erhalten worden waren, in dieser Darstellung jedoch ihre belebende Frische einigermaßen eingebüßt hat ten. Gerade diese wußte ihnen der Nolaner wiederzu geben. Er steigerte nicht nur das Prinzip der *coinci dentia oppositorum* zu der künstlerischen Aussöh nung der Gegensätze, zur harmonischen Gesamtwir kung widerstreitender Teilkräfte des göttlichen Urwe sens, sondern er gab vor allem dem Begriffspaar des *Unendlichen und Endlichen* eine sehr viel weiter tragende Bedeutung. Hinsichtlich der Gottheit und ihrer Beziehung zur Welt bleibt es im wesentlichen bei den neuplatonischen Verhältnissen. Gott selbst als die über alle Gegensätze erhabene Einheit ist durch keine endliche Bestimmung erfaßbar und deshalb sei nem eigensten Wesen nach unerkennbar (negative Theologie); dabei aber wird er doch als die uner schöpfbare, *unendliche* Weltkraft, als die *natura na turans* gedacht, die in ewiger Veränderung sich ge setzmäßig und zweckvoll zur *natura naturata* gestal tet und »expliziert«. Diese Gleichsetzung des Wesens von Gott und Welt ist eine allgemeine Lehre der Na turphilosophie der Renaissance; sie findet sich ebenso bei Paracelsus, bei Sebastian Franck, bei Boehme und schließlich auch bei den gesamten »Platonikern«. Daß sie auch sehr extrem naturalistische Gestalt anneh men, zur Leugnung aller Transzendenz führen konnte, bewies die agitatorisch zugespitzte reklamehaft pole mische Lehre von Vanini [640] .

Für die *natura naturata* dagegen, das »Univer sum«, den Inbegriff der Kreaturen, wird nicht das Merkmal der wahren »Unendlichkeit«, wohl aber das jenige der *Unbegrenztheit* in Raum und Zeit in An spruch genommen. Dieser Begriff aber gewann eine unvergleichlich deutlichere Gestalt und festere Bedeu tung durch die *kopernikanische Theorie.* [641] Dem Cusaner war, wie den alten Pythagoreern und wohl durch diese, die Kugelgestalt und die Achsendrehung

der Erde eine bekannte Vorstellung gewesen; aber erst die siegreich bewiesene Hypothese von der Bewegung der Erde um die Sonne war imstande, die völlig neue Ansicht von der Stellung des Menschen im Weltall zu begründen, welche der Wissenschaft der Renaissance eigen ist. Die anthropozentrische Weltvorstellung, die das Mittelalter beherrscht hatte, ging aus den Fugen. Wie die Erde, so mußte erst recht der Mensch aufhö ren, als Mittelpunkt des Weltalls und des Weltgesche hens zu gelten. Ueber solche »Beschränktheit« hoben sich auf Grund der Lehre Köperniks, die deshalb auch von den dogmatischen Mächten aller Konfessionen verdammt wurde, auch solche Männer wie Patrizzi und Boehme hinaus; aber der Ruhm, das kopernikani sche System naturphilosophisch und metaphysisch zu Ende gedacht zu haben, gebührt *Giordano Bruno.* Er entwickelte daraus die Anschauung, daß das Universum ein System zahlloser Welten bilde, von denen jede, um ihren sonnenhaften Mittelpunkt be wegt, ihr Eigenleben führe, aus chaotischen Zustän den zu klarer Ausgestaltung emporblühe und dem Ge schick des Vergehens wieder anheimfalle. Wohl hat bei dieser Konzeption von der Pluralität entstehender und wieder absterbender Welten die demokri tisch-epikureische Tradition mitgewirkt; allein gerade das ist das Eigentümliche der Brunoschen Lehre, daß ihm die Vielheit der Sonnensysteme nicht als ein me chanisches Beieinander, sondern als ein organischer Lebenszusammenhang. daß ihm der Prozeß des Auf blühens und Welkens der Welten als getragen von dem Pulsschlag des Einen göttlichen Allebens galt.

3. Drohte in dieser Weise der Universalismus mit dem kühnen Flug in räumliche und zeitliche Unbe grenztheit die Phantasie ganz für sich in Anspruch zu nehmen, so bestand ein wirksames Gegengewicht in der peripatetisch-stoischen Lehre von der *Analogie zwischen Makrokosmus und Mikrokosmus* , die im Wesen des Menschen den Inbegriff, die »Quintes senz« der kosmischen Gewalten fand. In den verschie

densten Formen sehen wir diese Lehre während der Renaissance wieder aufleben; sie beherrscht durchweg die Erkenntnistheorie dieser Zeit, und zwar ist dabei fast überall die neuplatonische Dreiteilung maßgebend, welche das Schema für eine *metaphysische Anthropologie* abgibt. Man kann nur erkennen, heißt es bei *Valentin Weigel* , was man selbst ist: der Mensch erkennt das All, sofern er es selbst ist. Das war ein durchgreifendes Prinzip der Eckhartschen Mystik. Aber dieser Idealismus nahm nun hier bestimmtere Form an. Als Leib gehört der Mensch der materiellen Welt an; ja er vereinigt in sich, wie *Paracelsus* und nach ihm *Weigel* und *Boehme* lehren, das Wesen aller materiellen Dinge in feinster Verdichtung: eben deshalb ist er befugt, die Körperwelt zu begreifen. Als intellektuelles Wesen aber ist er »siderischen« Ursprungs und vermag deshalb die geistige Welt in allen ihren Ausgestaltungen zu erkennen. Endlich als göttlicher »Funke«, als *spiraculum vitae,* als Teilerscheinung des höchsten Lebensprinzips vermag er auch des göttlichen Wesens bewußt zu werden, dessen Ebenbild er ist.

Eine mehr abstrakte Anwendung desselben Prinzips, wonach alle Welterkenntnis in der *Selbsterkenntnis des Menschen* wurzelt, findet sich bei *Campanella* : sie involviert nicht die neuplatonische Trennung der Weltschichten (obwohl auch diese bei Campanella vorkommt), sondern die Grundkategorien aller Wirklichkeit. Der Mensch, heißt es auch hier, erkennt eigentlich nur sich selbst und das übrige nur von sich aus. Alles Wissen ist Wahrnehmen (*sentire*); aber wir nehmen nicht die Dinge wahr, sondern nur die Zustände, in welche sie uns versetzen. Dabei aber erfahren wir der Hauptsache nach, daß wir, indem wir sind, etwas können, etwas wissen und etwas wollen 642, und daß wir uns durch entsprechende Funktionen anderer Wesen beschränkt finden. Daraus ergibt sich, daß Macht, Wissen und Wollen die »Primalitäten« alles Wirklichen sind und daß, wenn sie Gott unbe

schränkt zukommen, er als allmächtig, allwissend und allgütig erkannt wird. 4. Die Lehre, daß alle Gottes- und Welterkenntnis
schließlich in der Selbsterkenntnis des Menschen be
schlossen sei, ist jedoch nur eine erkennt
nis-theoretische Folgerung aus dem allgemeineren metaphysischen Prinzip, wonach das göttliche Wesen in jeder seiner endlichen Erscheinungen mit seinem ganzen unteilbaren Wesen gegenwärtig und enthalten sein sollte. Auch darin folgt Giordano Bruno dem Cu
saner, daß nach ihm Gott ebenso das Kleinste wie das Größte, ebenso das Lebensprinzip des Einzelwesens wie dasjenige des Universums ist. Und danach wird also jedes Einzelding, nicht bloß der Mensch, zum »Spiegel« der Weltsubstanz. Jedes, ausnahmslos, ist seinem Wesen nach die Gottheit selbst, aber jedes in eigener, von allen andern unterschiedener Weise Die
sen Gedanken legt Bruno in dem Begriff der *Monade* nieder. Er verstand darunter das urlebendige, unver
gängliche Einzelwesen, welches, ebenso körperlicher wie geistiger Natur, als stets geformter Stoff eine der Teilerscheinungen der Weltkraft bildet, in deren Wechselwirkung das Weltleben besteht. Jede Monade ist eine individuelle Daseinsform des göttlichen Seins, eine endliche Existenzform der unendlichen Essenz. Da nun nichts ist als Gott und die Monaden, so ist das Universum bis in den kleinsten Winkel hinein *beseelt* , und das unendliche Alleben individualisiert sich an jedem Punkte zu besonderer Eigenart. Daraus ergibt sich, daß jedes Ding (wie der Weltkörper sich zu
gleich um seine eigene Achse und um seine Sonne be
wegt) in seiner Lebensbewegung teils dem Gesetze seines besonderen Wesens, teils einem allgemeineren Gesetze folgt. Campanella, der mit dem kopernikani
schen System auch diese Lehre aufnahm, bezeichnete dies Streben zum Ganzen, diesen Zug zum Urquell aller Wirklichkeit als Religion und sprach in diesem Sinne von einer »natürlichen« Religion, d.h. von der Religion als »Naturtrieb« (man würde jetzt etwa

sagen Zentripetaltrieb), den er folgerichtig allen Din gen überhaupt zuschrieb und der im Menschen die Sonderform der »rationalen« Religion annehmen soll te, d.h. des Strebens, durch Liebe und Erkenntnis mit Gott Eins zu werden. [643]

Dies Prinzip der unendlichen Variabilität des gött lichen Weltgrundes, der sich in jedem Einzeldinge unter besonderer Form darstelle, findet sich auch ähn lich bei Paracelsus. Hier wird wie bei Nicolaus Cusa nus gelehrt, daß in Jedem Dinge alle Stoffe vorhanden seien, jedes also einen Mikrokosmus bedeute, jedes aber auch wieder noch sein besonderes Lebens- und Wirkungsprinzip habe. Diesen Sondergeist des Indi viduums nennt Paracelsus den Archeus; Jacob Boeh me, auf den auch diese Lehre übergegangen ist, nennt ihn den Primus.

Bei Bruno verknüpft sich der Begriff der Monade in sehr interessanter Weise, wenn auch ohne weitere Wirkung auf seine physikalischen Anschauungen, mit demjenigen des Atoms, der ihm, wie der früheren Zeit, durch die epikureische Tradition (Lucrez) zuge führt wurde. Das »Kleinste «, in der Metaphysik die Monade, in der Mathematik der Punkt, ist in der Phy sik das Atom, das unteilbare, kugelförmige Element der Körperwelt. Erinnerungen der pythagore isch-platonischen Elementenlehre und der verwandten demokratischen Atomtheorie wurden so mitten im Neuplatonismus lebendig; sie fanden aber auch bei Männern wie Basso, Sennert u. a. selbständige Er neuerung und führten so zu der sog. *Korpuskular theorie* , wonach die Körperwelt aus untrennbaren Atomkomplexen, den Korpuskeln, bestehen sollte. Für die Bewegung der Atome selbst wurde im Zusam menhange mit ihrer mathematischen Form eine ur sprüngliche und unveränderliche Gesetzmäßigkeit an genommen, auf welche auch die Wirkungsweise der Korpuskeln zurückzufahren sei. [644]

5. Schon hierbei machen sich in der altpythagorei schen Form, bezw. deren demokritischer und platoni

scher Umbildung die Wirkungen der *Mathematik* gel
tend. Die letzten Bestandteile der physischen Wirk
lichkeit sind durch ihre stereometrische Form be
stimmt, und auf diese müssen die qualitativen Bestim
mungen der Erfahrung zurückgeführt werden. Die Verknüpfung der Elemente aber setzt als Prinzip der
Mannigfaltigkeit die Zahlen und ihre Ordnung voraus.
645 So treten wieder die Raumfomen und Zahlenver
hältnisse als das Wesentliche und Ursprüngliche in
der physischen Welt hervor; und damit wird die ari
stotelisch-stoische Lehre von den qualitativ bestimm
ten Kräften, von den inneren »Formen« der Dinge,
von den *qualitates occultae* verdrängt. Wie sie einst
über das pythagoreisch-demokritisch-platonische
Prinzip gesiegt hatte, so mußte sie diesem wiederum
weichen: und hierin liegt eine der wichtigsten Vorbe
reitungen für den Ursprung der neueren Naturwissen
schaft.
Die Anfänge dazu finden sich auch schon bei Nico
laus Cusanus; aber jetzt erfuhren sie eine wesentliche
Stärkung aus derselben Quelle, woraus sie bei ihm
sich erklären: aus der alten Literatur, insbesondere
aus den neupythagoreischen Schriften. Eben deshalb
aber haben sie auch um diese Zeit noch das phanta
stisch-metaphysische Gewand der *Zahlenmystik* und
Zahlensymbolik . Das Buch der Natur ist in Zahlen
geschrieben, die Harmonie der Dinge ist diejenige des
Zahlensystems. Alles ist von Gott nach Maß und Zahl
geordnet, alles Leben ist eine Entwicklung mathema
tischer Verhältnisse. Allein ebenso wie im späteren
Altertum, so entfaltet sich auch hier dieser Gedanke
zunächst als eine willkürliche Begriffsdeuterei und eine
geheimnisvolle Spekulation. Von der Konstrukti
on der Dreieinigkeit an, wie sie z.B. auch Bouillé ver
suchte, soll das Hervorgehen der Welt aus Gott wie
der als der Prozeß der Verwandlung der Einheit in das
Zahlensystem begriffen werden. Solchen Phantasien
gingen Männer wie Cardanus und Pico nach; Reuch
lin fügte noch die mythologischen Gebilde der jüdi

schen Cabbala hinzu.
6. So trat das zu fruchtbarster Entfaltung bestimm te Prinzip zunächst wieder mit alter metaphysischer Wunderlichkeit umhüllt in die neue Welt, und es be durfte noch frischer Kräfte, um es daraus zu rechter Wirkung herauszuschälen. Inzwischen aber mischte es sich mit ganz andern Bestrebungen, die gleichfalls in der neuplatonischen Tradition ihren Ursprung hat ten. Zu der Idee eines seelischen Universallebens, zu der phantasievollen Vergeistigung der Natur gehörte auch der Trieb, mit geheimnisvollen Mitteln, mit Be schwörungen und Zauberkünsten in den Lauf der Dinge einzugreifen und ihn nach dem Willen des Menschen zu leiten. Auch hier schwebte dem phanta stischen Drange der aufgeregten Zeit ein hoher Ge danke vor: die Beherrschung der Natur durch die Kenntnis der in ihr wirkenden Kräfte. Aber auch die sen übernahm man in der Hülle antiken Aberglau bens. Betrachtete man mit den Neuplatonikern das Leben der Natur als ein Walten von Geistern, als einen geheimnisvollen Zusammenhang innerlicher Kräfte, so galt es sich diese durch Wissen und Willen untertan zu machen. So wurde die *Magie* zu einem Lieblingsgegenstande der Renaissance, und ihre Wis senschaft bemühte sich wieder System in den Aber glauben zu bringen.
Die Astrologie mit ihren Einwirkungen der Gestir ne auf das Menschenleben, die Traum- und Zeichen deutung, die Nekromantik mit ihren Geisterbeschwö rungen, die Wahrsagungen der Ekstatischen - alle diese Elemente der stoisch-neuplatonischen Mantik standen damals in üppigster Blüte. Pico und Reuchlin brachten sie mit der Zahlenmystik in Verbindung, Agrippa von Nettesheim übernahm alle skeptischen Angriffe gegen die Möglichkeit rationaler Wissen schaft, um bei mystischen Erleuchtungen und gehei men Zauberkünsten Hilfe zu suchen. Cardanus ging allen Ernstes daran, die Gesetzmäßigkeit dieser Wir kungen zu bestimmen, und Campanella räumte ihnen

in seiner Weltvorstellung einen ungewöhnlich breiten Raum ein.
Insbesondere zeigten sich diesen magischen Künsten die *Aerzte* geneigt, deren Beruf den Eingriff in den Naturverlauf verlangte und von den geheimen Künsten besondere Förderung erwarten zu dürfen schien. Aus diesem Gesichtspunkt wollte *Paracelsus* die Medizin reformieren. Auch er geht von der Sympathie aller Dinge, von dem geistigen Zusammenhange des Universums aus. Er findet das Wesen der Krankheit in der Beeinträchtigung des individuellen Lebensprinzips, des Archeus, durch fremde Mächte, und er sucht die Mittel, um den Archens zu befreien und zu kräftigen. Da aber dies durch entsprechende Zusammensetzung der Stoffe geschehen sollte, so mußten allerlei Wundertränke, Tinkturen und sonstige Geheimmittel gebraut werden, und so wurden die Künste der *Alchymie* in Bewegung gesetzt, die trotz aller Wunderlichkeiten bei einem unglaublichen Massenbetrieb schließlich doch eine Anzahl brauchbarer Ergebnisse für chemische Einsichten abwarfen.
Dabei führte die metaphysische Grundvoraussetzung von der wesentlichen Einheitlichkeit aller Lebenskraft zu dem Gedanken, daß es auch ein einfaches, kräftigstes Gesamtmittel zur Stärkung jedes beliebigen Archeus, daß es eine Panacee gegen alle Krankheiten und zur Aufrechterhaltung aller Lebenskräfte geben müsse; und der Zusammenhang mit den makrokosmischen Bestrebungen der Magie näherte die Hoffnung, daß der Besitz dieses Geheimnisses die höchste Zaubermacht verleihen und die begehrtesten Schätze gewähren werde. Das alles sollte der »Stein der Weisen« leisten: alle Krankheiten sollte er heilen, alle Stoffe in Gold verwandeln, alle Geister in die Gewalt seines Besitzers bannen. Und so waren es schließlich sehr reale und nüchterne Absichten, die in den Abenteuern der Alchymie sich zu befriedigen dachten.
7. Die Einfügung dieser magischen Naturanschau

ung in das religiöse Grübelsystem der deutschen My
stik macht das Eigentümliche von *Jac. Boehmes* Phi
losophie aus. Auch er ist von dem Gedanken, daß die
Philosophie Naturerkenntnis sein solle, ergriffen; aber
der tiefe Ernst des religiösen Bedürfnisses, welcher
der deutschen Reformation zu Grunde lag, ließ ihn
sich nicht bei der seinerzeit üblichen Scheidung von
religiöser Metaphysik und Naturwissenschaft begnü
gen, und er suchte beide wieder in Eins zu arbeiten.
Derartige Bestrebungen, die über die dogmatische Fi
xierung des Protestantismus hinaustrieben und mit
einer christlichen Metaphysik die Aufgaben der neuen
Wissenschaft zu lösen hofften, wuchsen auch sonst
neben dem offiziellen Peripatetizismus empor. *Tau
rellus* wollte eine solche überkonfessionelle Philoso
phie des Christentums liefern und eignete sich mit
richtigem Instinkt dafür manche Elemente der augu
stinischen Willenslehre an, vermochte aber nicht
genug aus dem realen Inhalt des Zeitinteresses in
diese Gedanken hineinzuarbeiten, gelangte vielmehr
schließlich zu einer völligen Abscheidung der empiri
schen Forschung von aller Metaphysik. Aehnlich er
ging es der mystischen Bewegung, die mit volkstümlichem
Gegensatz gegen die neue Orthodo
xie um so mehr anschwoll, je mehr diese in sich ver
trocknete und verknöcherte: auch die mystischen Leh
ren blieben in vager Allgemeinheit hangen, bis ihnen
zuerst durch Weigel und dann vollständig durch
Boehme der Paracelsismus zugeführt wurde.
In Boehmes Lehre nimmt der Neuplatonismus wie
der völlig religiöse Färbung an. Auch hier gilt der
Mensch als der Mikrokosmus, von dem aus die leibli
che, die »siderische« und die göttliche Welt erkannt
werden können, wenn man, unbeirrt von gelehrten
Theorien, der rechten Erleuchtung folgt. Die Selbster
kenntnis jedoch ist die religiöse, welche den Gegen
satz des Guten und des Bösen als Grundzug des
menschlichen Wesens findet. Derselbe Gegensatz er
füllt die ganze Welt; er herrscht im Himmel wie auf

Erden, und da alles nur in Gott seine Ursache haben kann, so muß er auch in diesem aufgesucht werden. Boehme dehnt die *coincidentia oppositorum* , bis auf die äußerste Grenze aus, und er findet mit wohl kaum bewußtem Anschluß an Meister Eckhart den Grund der Dualität in der Notwendigkeit der Selbstoffenba rung des göttlichen Urgrundes. Wie das Licht nur an der Finsternis, so kann Gottes Güte nur an seinem Zorn offenbar werden. So schildert denn Boehme den Prozeß der *ewigen Selbstgebärung Gottes* , wie aus dem dunklen Seinsgrunde in ihm der »Drang« oder der Wille, welcher nur sich selbst zum Gegenstande hat, zur Selbstoffenbarung in der göttlichen Weisheit gelangt, und wie der so offenbar Gewordene sich in die Welt gestaltet. Geht so unmittelbar die theogoni sche Entwicklung in die kosmogonische über, so zeigt sich in der letzteren überall das Bestreben, den reli giösen Grundgegensatz in den naturphilosophischen Kategorien des paracelsischen Systems durchzufüh ren. So werden drei Reiche der Welt und sieben Ge stalten oder »Qualen« konstruiert, die von den materi ellen Kräften der Anziehung und Abstoßung zu denen des Lichts und der Wärme und von da zu denen der sensiblen und intellektuellen Funktionen aufsteigen. An diese Schilderung des ewigen Wesens der Dinge knüpft sich dann die Geschichte der irdischen Welt, welche mit dem Sündenfall Lucifers und der Versinn lichung jenes geistigen Wesens beginnt und mit der Ueberwindung des hochmütigen »Vergafftseins« in die Kreatur, mit der reinen mystischen Hingabe des Menschen an die Gottheit, schließlich mit der Wieder herstellung der geistigen Natur endet. Das alles wird von Bochme in prophetenhafter Rede, voll tiefer Ueberzeugung, mit einer einzigartigen Mischung von Tiefsinn und Dilettantismus vorgetragen. Es ist der Versuch der Eckhartschen Mystik, der modernen In teressen der Wissenschaft Herr zu werden, und der erste, noch tastend unsichere Schritt dazu, die Naturwissenschaft in eine idealistische Metaphysik

emporzuheben. Aber weil dies aus innerstem religiö
sen Leben her geschieht, so treten bei Boehme die in
tellektualistischen Züge der älteren Mystik mehr zu
rück: wenn der Weltprozeß bei Eckhart im Entstehen
wie im Vergehen eine Erkenntnis sein sollte, so ist er
bei Boehme vielmehr ein Ringen des Willens zwi
schen dem Guten und dem Bösen.

8. Auf allen diesen Wegen war der Erfolg der Ab
lösung der Philosophie von der dogmatischen Theolo
gie doch immer der, daß die gesuchte Naturerkenntnis
die Form der älteren Metaphysik annahm. Dieser Vor
gang war so lange unvermeidlich, wie der Wunsch
nach Naturerkenntnis noch weder über ein selbster
worbenes Tatsachenmaterial noch über neue begriffli
che Formen zu dessen Verarbeitung verfügen konnte.
Als Vorbedingung dazu aber war es erforderlich, daß
man die Unzulänglichkeit der metaphysischen Theori
en einsah und sich von ihnen her dem *Empirismus* zu
wendete. Diesen Dienst haben der Genesis des moder
nen Denkens die Tendenzen des *Nominalismus* und
Terminismus , zum Teil auch die rheto
risch-grammatische Opposition gegen die Schulwis
senschaft, sowie die Erneuerung der antiken Skepsis
geleistet.

Als gemeinsamer Ausgangspunkt dieser Bestrebun
gen müssen die Schriften von Ludovico *Vives* angesehen werden;
aber sie beweisen auch, daß die
Bedeutung aller dieser Anregungen zunächst wesent
lich negativen Charakters bleibt. An Stelle der dunk
len Wörter und der willkürlichen Begriffe der Meta
physik wird in nominalistischer Weise die unmittel
bare, intuitive Auffassung der Sachen selbst durch die
Erfahrung verlangt; aber die Bemerkungen über die
Art, wie diese nun wissenschaftlich angestellt werden
soll, sind dürftig und unsicher; vom Experiment ist
die Rede, aber ohne tiefere Einsicht in sein Wesen.
Ganz ebenso liegt die Sache später bei Sanchez. Und
wenn die Verkünstelungen der syllogistischen Metho
de mit großem Lärm angegriffen wurden, so hatte an

deren Stelle diese Richtung schließlich nur die rami stischen Einfälle der »natürlichen Logik« zu setzen (vgl. § 28, 4).

Es kam hinzu, daß dieser Empirismus gerade ver möge seines Ursprungs aus dem Terminismus sich der äußeren Natur gegenüber nur sehr unsicher bewe gen konnte. Er vermochte den Hintergrund des Oc camschen Dualismus nicht zu verleugnen. Die Sinnes wahrnehmung galt ja nicht als ein Abbild des Dinges, sondern als ein der Gegenwart desselben entsprechen der innerer Zustand des Subjekts. Diese Bedenken konnten durch die Theorien der antiken Skepsis nur verstärkt werden: denn es kam nun die Lehre von den Sinnestäuschungen, die Betrachtung der Relativität und des Wechsels aller Wahrnehmungen hinzu. Daher warf sich auch jetzt dieser Empirismus der Humani sten mehr auf die innere Wahrnehmung, die allgemein für sehr viel sicherer erachtet ward als die äußere. Am glücklichsten ist Vives, wo er der empirischen Psy chologie das Wort redet; Männer wie Nizolius, Mon taiglle, Sanchez teilten diese Ansicht, und Charron gab ihr praktische Bedeutung. Bei allen diesen geht, so sehr sie auf Anschauung der Sachen selbst dringen, doch schließlich die äußere Wahrnehmung verhältnis mäßig leer aus.

Wie wenig selbstgewiß und wie wenig fruchtbar in prinzipieller Hinsicht dieser Empirismus damals war, zeigen gerade am meisten seine beiden Hauptvertreter in Italien: *Telesio* und Campanella. Der erstere, einer der rührigsten und einflußreichsten Gegner des Ari stotelismus, wird schon in seiner Zeit (auch von Bruno und Bacon) überall als derjenige gerühmt, wel cher am schärfsten verlangt habe, daß die Wissen schaft sich nur auf dem Boden sinnlich wahrgenom mener Tatsachen aufbauen solle, und er gründete in Neapel eine Akademie, die sich nach seiner Heimat die *kosentinische* nannte und in der Tat viel zur Pfle ge des empiristisch-naturwissenschaftlichen Sinnes beigetragen hat. Sehen wir aber zu, wie er nun selbst

über die Natur »juxta propria principia« handelt, so begegnen uns echt naturphilosophische Theorien, welche ganz in der Weise der alten Ionier von weni
gen Beobachtungen her schnellfertig zu allgemeinsten metaphysischen Prinzipien überspringen. Da werden das Trocken-Warme und das Feucht-Kalte als die bei den gegensätzlichen Grundmächte dargestellt, aus deren Kampf sich das makrokosmische wie das mi
krokosmische Leben erklären soll. Fast noch mehr tritt derselbe innere Widerspruch bei *Campanella* hervor. Dieser lehrt den ausgesprochensten Sensualis
mus. Alles Wissen ist ihm ein »Fühlen« (*sentire*); selbst Erinnerung, Urteil und Schluß sind ihm nur modifizierte Formen jenes Fühlens. Aber auch bei ihm kippt der Sensualismus in den psychologischen Idealismus um; er ist viel zu sehr Nominalist, um nicht zu wissen, daß alles Wahrnehmen nur das Füh
len der Zustände des Wahrnehmenden selbst ist. So nimmt er denn seinen Ausgang von der inneren Erfah
rung und baut auf ein einfaches Aperçu (vgl. oben Nr. 3) nach dem Prinzip der Analogie von Makrokosmus und Mikrokosmus eine vielgliedrige Ontologie. In diese zieht er dann auch noch den ganz scholastischen Gegensatz des Seins und des Nichtseins (*ens* und *non-ens*) herein, welcher nach neuplatonischem Mu
ster mit demjenigen des Vollkommenen und des Voll
kommenen identifiziert wird, und zwischen beiden spannt er das bunte metaphysische Bild eines schich
ten weis gegliederten Weltsystems aus. So zähe hängen sich überall die lang eingelebten Gewohnheiten des metaphysischen Denkens an die Anfänge der neuen Forschung.

2. Kapitel. Die naturwissenschaftliche Periode.

PH. DAMIRON, Essai sur l'histoire de la philosophie au 17. siècle. Paris 1846.
CH. DE RÉMUSAT, Histoire de la philosophie en

Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, 2. Tom. Paris 1875.
W. DILTHEY, Das natürliche System der Geistes wissenschaften im 17. Jahrh. Arch. f. Gesch. d. Philos. (VI u. VII.)
E. CASSIER, Das Erkenntnisproblem in der Philo sophie und Wissenschaft der neueren Zeit, I (Berlin 2. Aufl. 1911).

Den entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der neueren Philosophie hat die *Naturwissenschaft* erst dadurch gewonnen, daß sie mit bewußt methodi scher Ausgestaltung ihre eigene Selbständigkeit er reichte und von dieser aus die allgemeine Bewegung des Denkens der Form und dem Inhalt nach zu be stimmen vermochte. Insofern ist die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode von Kepler und Ga lilei bis zu Newton zwar nicht selbst der Werdegang der modernen Philosophie, aber doch diejenige Ereig nisreihe, auf welche dieser stetig bezogen erscheint. Ueberhaupt aber sind deshalb die positiven Anfänge der modernen Philosophie nicht so sehr in neuen inhaltlichen Konzeptionen, als vielmehr in der *methodischen Besinnung* zu suchen, aus der dann freilich mit der Zeit auch neue sachliche Gesichts punkte für die Behandlung der theoretischen wie der praktischen Probleme sich ergeben haben. Zunächst aber waren die Springpunkte des modernen Denkens überall diejenigen, an welchen aus der humanistischen Opposition gegen die Scholastik und aus den aufge regten metaphysischen Phantasien der Uebergangszeit sich dauernd fruchtbare Auffassungen von der Aufga be und dem dadurch bedingten Verfahren der neuen Wissenschaft herausgelöst haben.
Hierin besteht von vornherein ein wesentlicher Un terschied der modernen Philosophie von der antiken: jene beginnt ebenso reflektiert wie diese naiv, und das versteht sich von selbst, weil jene sich aus eben den Traditionen heraus entwickeln mußte, welche diese

geschaffen hat. Deshalb aber ist es der überwiegenden Anzahl der Systeme der neueren Philosophie eigen, von methodologischen und erkenntnistheoretischen Ueberlegungen her den Weg zu den sachlichen Pro blemen zu suchen, und im besonderen kann man das 17. *Jahrhundert* in Betreff seiner Philosophie als einen *Kampf der Methoden* charakterisieren.
Während aber die Bewegung der humanistischen Periode der Hauptsache nach in Italien und Deutschland sich abgespielt hatte, trat nunmehr die kühlere Besonnenheit der beiden westlichen Kultur völker hervor. Italien war durch die Gegenreformation stumm gemacht, Deutschland durch den verderblichen Konfessionskrieg lahm gelegt. *England* und *Frank reich* dagegen erlebten im 17. Jahrhundert die Blüte ihrer intellektuellen Kultur, und zwischen ihnen wur den die *Niederlande* eine lebensvolle Heimstätte für Kunst und Wissenschaft.
In der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode konvergierten die Richtungen des *Empiris mus und der mathematischen Theorie* : in der philo sophischen Verallgemeinerung traten beide unabhän giger gegeneinander hervor. Das Programm der *Er fahrungsphilosophie* stellt Bacon auf, ohne dem me thodischen Grundgedanken die fruchtbare Ausführung abzugewinnen, die er in Aussicht stellte. Beträchtlich vielseitiger faßte Descartes die naturwissenschaftliche Bewegung seiner Zeit zu einer Neubegründung des *Rationalismus* zusammen, indem er das scholastische Begriffssystem mit dem reichen Inhalt der Galilei schen Forschung erfüllte. Daraus aber ergaben sich weittragende metaphysische Probleme, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine außerordent lich lebhafte Bewegung des philosophischen Denkens hervorriefen, - eine Bewegung, in welcher die neuen Prinzipien mannigfache gegensätzliche Verbindungenmit solchen der mittelalterlichen Philosophie eingin gen. Aus der *cartesianischen Schule* entsprang der *Occasionalismus* , dessen Hauptvertreter *Geulincx*

und *Malebranche* sind; ihren Austrag aber fand diese Entwicklung in den beiden großen philosophischen Systemen, die *Spinoza* und *Leibniz* aufstellten.
Die Einwirkung, welche die mächtige Entfaltung der theoretischen Philosophie auch auf die Behand lung der *praktischen* Probleme ausübte, zeigt sich hauptsächlich auf dem Gebiete der *Rechtsphiloso phie* . Auf diesem nimmt *Hobbes* , der gleichmäßig ein Schüler Bacons und Descartes' war und als solcher auch in der methodisch-metaphysischen Linie einen wichtigen Punkt bedeutet, die entscheidende Stellung als der Führer eines ethischen Naturalismus ein, der sich in veränderter Form auch bei seinen Gegnern wie *Herbert von Cherbury* und *Cumberland* findet: in diesen Gegensätzen bereiten sich die Probleme der Aufklärungsphilosophie vor.
Die Reihe der großen Naturforscher, die unmit telbar auch in philosophische Fragen eingegriffen haben, eröffnet *Johann Kepler* (1571-1630), aus Weil der Stadt in Württemberg, nach einem mit Not und Sorge ringenden Leben in Regensburg ge storben. Unter seinen Werken (Ausgabe von FRISCH, Frankfurt 1858-71, 8 Bde.) sind Mysteri um cosmographicum, Harmonice mundi, Astronomia nova seu physica coelesis tradita com mentariis de motibus stellae Martis hervorzuheben. Vgl. CHR. SIGWART, Kleine Schriften I, 182 ff. R. EUCKEN, Philos. Monatsh. 1878, S. 30 ff. - Unmittelbar an ihn schließt sich Galileo *Galilei* (1564 zu Pisa geboren, 1642 zu Arcetri gestorben). Seine ruhige, sachlich leidenschaftslose Vertretung der neugewonnenen und durch ihn selbst begrifflich begründeten Naturerkenntnis hat ihn nicht vor den Angriffen der Inquisition zu schützen vermocht; er erkaufte den Frieden und das Recht weiterer For schung, um die es ihm allein zu tun war, durch äu ßere Unterwerfung. Von den Werken (15 Bde. Flo renz 1842-56 mit einem biographischen Supple mentbande von Arago) enthalten Bd. 11-14 die Fi

sicomathematica. darunter Il saggiatore (1623) und den Dialog über das ptolemäische und das koperni kanische System (1632). Vgl. H. MARTIN, G., les droits de la science et la méthode des sciences phy siques (Paris 1868); C. PRANTL, Galilei und Kepler als Logiker (München 1875); P. NATORP, G. als Philosoph (Philos. Monatsh. 1882, S. 193 ff.).
Isaak *Newton* (1642-1727) kommt hauptsäch lich wegen der Philosophiae naturalis principia ma thematica (1687; 2. Aufl. von Cotes 1713; deutsch von WOLFERS 1872) und seiner Optik (1704) in Betracht, vgl. FR. ROSENBERGER, I. N. und seine physikalischen Prinzipien (Leipzig 1895), L. BLOCH, La philos. de N. (Paris 1908). - Von sei nen Zeitgenossen sind der Chemiker Robert *Boyle* (1626-1691; Chemista scepticus; Origo formarum et qualitatum, De ipsa natura) und der Niederländer Christian *Huyghens* (1629-1695; De causa gravi tatis; De lumine) hervorzuheben. - Vgl. W. WHEWELL, History of the inductive sciences (London 1837; deutsch von LITTROW Leipzig 1839 ff.). - E. F, APELT, Die Epochen der Geschichte der Menschheit (Jena 1815). - L. DÜHRING, Kritische Geschichte der Prinzipien der Mechanik (Leipzig 1872). - A. LANGE, Ge schichte des Materialismus, 8. Aufl. (Leipzig 1908). - E. MACH, Die Mechanik in ihrer Ent wicklung (Leipzig 1883). - K. LASSWITZ, Ge schichte der Atomistik, 2 Bde. (Hamburg und Leipzig 1890). - H. HERTZ, Die Prinzipien der Mechanik (Leipzig 1894, 2. Aufl. 1910) Einl. 1 -47.

Francis *Bacon* , Baron von *Verulam* , Visconnt von St. Albans, war 1561 geboren, studierte in Cambridge, machte unter der Regierung der Elisa beth und Jakobs I. eine glänzende Karriere, bis er aus der Stelle des Großkanzlers in einem politischen Tendenzprozeß

durch Ueberführung der
Bestechlichkeit gestürzt wurde. Er starb 1626. Die
Schattenseiten seines persönlichen Charakters. die
im politischen Strebertum ihren Ursprung hatten,
treten hinter der sein Leben erfüllenden Erkenntnis
zurück, daß nur im Wissen des Menschen Macht
und besonders seine Macht über die Natur beruhe:
in einer den Gewohnheiten seiner Zeit gemäß
Großsprecherischen Weise proklamierte er die Auf
gabe seiner Wissenschaft, durch Erkenntnis der
Natur diese mit ihren Kräften in den Dienst des
Menschen und der zweckmäßigen Gestaltung des
gesellschaftlichen Lebens zu stellen. Die letzte
Ausgabe seiner Werke ist die von SPEDDING und
HEATH (London 1857 ff.). Die Hauptschriften
außer den Essays (Sermones fideles) sind De digni
tate et augmentis scientiarum (1623; ursprünglich
On the proficience and advancement of learning di
vine and human, 1605) und Novum organon scien
tiarum (1620, ursprünglich Cogitata et visa 1612
646). Vgl. CH. DE RÉMUSAT, B., sa vie, son
temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos
jours (Paris 1854). H. HEUSSLER, Fr. B. und
seine geschichtliche Stellung (Breslau 1889).
René *Descartes* (Cartesius), 1596 in der Tou
raine geboren, in der Jesuitenschule La Flèche er
zogen, war ursprünglich zum Soldaten bestimmt und machte in
verschiedenen Diensten die Feldzüge
von 1618-1621 mit, zog sich dann aber erst in
Paris und später viele Jahre an verschiedenen Orten
der Niederlande in eine wissenschaftliche Einsam
keit zurück, die er geflissentlich und sorgfältigst
bewahrte. Nach dem ihm diesen Aufenthalt die
Streitigkeiten verleidet hatten, in welche seine
Lehre an den dortigen Universitäten verwickelt
wurde, folgte er 1649 einem Rufe der Königin
Christine von Schweden nach Stockholm, wo er je
doch schon im folgenden Jahre starb. Von der vor
züglichen, im Auftrage der Pariser Akademie her

ausgegebenen Gesamtausgabe liegen 12 Bände, Paris 1897-1911 vor, die z. T. schon viel wertvolle Inedita gebracht haben; der zwölfte enthält die Biographie D.s von CH. ADAM; was noch aussteht, sind Register und Ergänzungen. Früher sind die Werke lateinisch in den Amsterdamer Ausgaben (1650 u. a.), französisch von V. COUSIN (11 Bde., Paris 1824 ff.) gesammelt; die grundlegenden Schriften von KUNO FISCHER (Mannheim 1863) übersetzt. Den Grundzug seines Wesens bilden die von allen äußeren Gütern abgewandte Leidenschaft des Erkennens, das Streben nach Selbstbelehrung, der Kampf gegen die Selbsttäuschung, die Scheu vor allem äußeren Hervortreten und den damit verbundenen Konflikten, die kühle Vornehmheit rein intellektuellen Lebens und der volle Ernst innerer Wahrheit. Die Hauptwerke sind: Le monde ou traite de la lumière (erst posthum 1664 und im Original 1677 gedr.); Essais, 1637, darunter der Discours de la méthode und die Dioptrik; Meditationes de prima philosophia, 1641, vermehrt durch die Einwürfe verschiedener Gelehrten und D.s Antworten; Principia philosophiae 1644, Passions de l'âme, 1650. Vgl. F. BOUILLIER, Histoire de la philosophie cartésienne (Paris 1854). X. SCHMD-SCHWARZENBERG. R. D. und seine Reform der Philosophie (Nördlingen 1851). G. GLOGAU in Zeitschr. f. Philos. 1878, S. 209 ff. K. JUNGMANN, R. D. 1908.

Zwischen diesen beiden Führern der neueren Philosophie steht Thomas *Hobbes* , 1588 geboren, in Oxford gebildet, durch Studien früh nach Frankreich gezogen und häufig wieder dahin zurückgeführt, in persönlicher Bekanntschaft mit Bacon, Gassendi, Campanella und dem cartesianischen Kreise, 1679 gestorben. Die Gesamtausgabe seiner Werke, englisch und lateinisch, hat MOLESWORTH, London 1839 ff. besorgt. Seine erste Schrift Elements of law natural and political

(1639) wurde von seinen Freunden in zwei Teilen Human nature und De corpore politico 1650 her ausgegeben: vorher veröffentlichte er Elementa philosophiae de cive 1642 u. 47, ferner Leviathan or the matter, form and authority of government 1651. Behemoth or the long parliament (herausg. v. TÖNNIES, London 1889). Eine Zusammenfas sung geben die Elementa philosophiae, I De corpo re, II De homine 1668 (beide vorher englisch 1665 u. 1658). Vgl. G. C. ROBERTSON, H. (London 1886), F. TÖNNIES in Vierteljahrschr. f. w. Phi los. 1879 ff. u. H.' Leben und Lehre (Stuttgart 1896).

Aus der *cartesianischen Schule* (wl. BOUIL LIER a. a. O.) sind die *Jansenisten* von Port Royal hervorzuheben, aus deren Kreisen die von Anton *Arnauld* (1612-1694, vgl. K. BOPP in Abh. z. Gesch. d. mathem. Wissensch., Heft 14, 1902) und Pierre Nicole (1625-1695) herausgegebene Logi que ou l'art de penser (1662) stammte; ferner die Mystiker Blaise *Pascal* (1623 -1662; Pensées sur la religion, vgl. die Monographien von J. G. DREYDORFF Leipzig 1870 u. 75, sowie G. DROZ, Paris 1886 und V. GIRAUD, Paris 1900) und Pierre *Poiret* (1646-1719; De eruditione tri plici, solida superficiaria et falsa).
Eine andere eigenartige Kombination des skepti schen, des rationalistischen und des religiösen Mo ments findet sich bei dem geistreichen Weltgeistlichen Pierre *Gassend* (Gassendi, einem Provençalen, 1592-1655, der Kanonicos in Dijon war, aber viel in dem Kreise von Mersenne ver kehrte), dem Erneuerer des Epikureismus (vgl. oben S. 296). Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos I 1624, II posthum 1659- seine Objek tionen gegen Descartes wurden auf dessen Replik zu einer Duplik erweitert, die sein Schüler Samuel Sorbière unter dem Titel Disquisitiones anticarte

sianae 1649 herausgab. Unter seinen ges. Werken ist noch das Syntagma philosophicum hervorzuhe ben. Vgl. seines Schülers Bernier Abrégé de la phi los. de G. 8 Bde. Lyon 1678; neuerdings MARTIN (Paris 1853), HENRI BERR (Paris 1898), P. PENDZIG (Bonn 1908).

Die Entwicklung zum *Occasionalismus* schreitet allmählich in Louis de la Forge (Traité de l'esprit humain 1666), *Clauberg* (1622-1665: De coniune tione corporis et animae in homine), *Cordemoy* (Le discernement du corps et de l'âme, 1666) vor findet aber unabhängig von diesen die abschließen de Ausbildung bei Arnold *Geulincx* (1625-1669; Uni versitätslehrer in Loewen und Leyden). Dessen Hauptwerk ist dir Ethik (1665; 2. Aufl. mit An merk. 1675); Logik 1662, Methodus 1663. Neue Ausgabe der W. von J. P. N. LAND (3 Bde. Haag 1891-93). Vgl. E. PFLEIDERER, A. G. als Hauptvertreter der occ. Metaphysik und Ethik (Tü bingen 1882). V. VAN DER HAEGHEN, G. Etude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages (Lüttich 1886). J. P. N. LAND, Arn. Geulincx und seine Philosophie (Haag 1895).

Aus dem vom Kardinal Berulle, einem Freunde Descartes', gegründeten *Oratorium* , dem auch *Gi bieuf* (De libertate dei et creaturae, Paris 1630) an gehörte, ging Nicole *Malebranche* hervor (1638-1715). Sein Hauptwerk De la recherche de la vérité erschien 1675, die Entretiens sur la méta physique et sur la religion 1686. Die ges. Werke hat J. SIMON (Paris 1871) herausgegeben. Ueber ihn F. PILLON in L'année philosophique III u. IV.

Baruch (Benedict de) *Spinoza* , 1632 zu Amster dam in der portugiesischen Judengemeinde gebo ren, später aus dieser wegen seiner Ansichten aus gestoßen, lebte in großartiger Einfachheit und Ein samkeit all verschiedenen Orten Hollands und starb im Haag 1677. Seine bescheidenen Bedürfnisse be friedigte er in stolzer Selbständigkeit durch den Er

trag des Schleifens optischer Gläser; unbekümmert um den Haß und den Widerspruch der Welt, nicht erbittert durch die Unzuverlässigkeit der wenigen, die sich seine Freunde nannten, hat er ein Leben des Gedankens, der uneigennützigen Geistesarbeit geführt und in der Klarheit der Erkenntnis, in dem überlegenen Verständnis des Menschentreibens, in der weihevollen Betrachtung der Geheimnisse der göttlichen Natur die Entschädigung für die ver gänglichen Freuden der Welt gefunden, die er ver achtete. Während seines Lebens hatte er eine Dar stellung der cartesianischen Philosophie mit einem selbständigen metaphysischen Anhang (1663) und den Tractatus theologico-politicus (anonym 1670) veröffentlicht. Nach seinem Tode erschienen in den Opera posthuma (1677) sein Hauptwerk, Ethica more geometrico demonstrata, der Tractatus politi cus und das Bruchstück De intellectus emenda tione. Außerdem kommt sein Briefwechsel und das erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu Tage ge tretene Jugendwerk Tractatus (brevis) de deo et ho mine eiusque felicitate in Betracht. Ueber das letz tere vergleiche CHR. SIGWART (Tübingen 1870). Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von VAN VLOTEN und LAND (2 Bde. Amsterdam 1882 f., neue Aufl. in drei Bdn. 1895). Vgl. T. CAMERER, Die Lehre Sp.s (Stuttgart 1877). F. CAIRD, Sp. (London 1886). K. O. MEINSMA, SP. en zyn Kring (Haag 1896, deutsch Berlin 1909). J. FREUDENTHAL. Die Lebensgeschichte Sp.s (I Leipzig 1899), Sp.s sein Leben und seine Lehre (I Bd. 1904). P. L. COUCHOD, B. d. Sp. (Paris 1902). Viel Material zusammengetragen bei v. DUNIN-BORKOWSKI, Der junge Despinoza (Münster i. W. 1910).

Von philosophischen Schriftstellern, die sich in Deutschland dem Zuge der Bewegung unter den beiden westlichen Kulturvölkern anschlossen, sind

zu erwähnen: Joachim *Jung* (1587-1657; Logica Hamburgiensis, 1638; vgl. G. E. GUHRAUER, J. J. und sein Zeitalter, Stuttg. u. Tüb. 1859); der Je nenser Mathematiker Erhard *Weigel* , der Lehrer von Leibniz und Pufendorf; Walther von *Tschirn haus* (Tschirnhausen, 1651-1708); Medicina men tis sive artis inveniendi praecepta generalia, Am sterdam 1687; über ihn J. VERWEYEN, (Bonn 1905) und Samuel *Pufendorf* (1632-1694; pseu don. Severinus a Monzambano, de statu rei publi cae germanicae, 1667, deutsch v. H. BRESSLAU, Berlin 1870, De jure naturae et gentium, London 1672).

Leibniz (vgl. unten S. 372) gehört in diese Peri ode nicht nur der Zeit, sondern auch der Entstehung und den Motiven seiner Metaphysik nach, während er mit andern Interessen seiner unglaublichen Viel seitigkeit in das Zeitalter der Aufklärung hinüber ragt: vgl. darüber Teil V. Es kommen deshalb von seinen Schriften hier hauptsächlich die methodolo gischen und metaphysischen in Betracht: De principio individui, 1663; De arte combinatoria, 1666; Nova methodus pro maximis et minimis, 1684; De scientia universali seu calculo philo sophico, 1684 (vgl. A. TRENDELENBURG, Hist. Beiträge zur Philosophie III, 1 ff.); De primae phi losophiae emendatione, 1694; Système nouveau de la nature, 1695, mit den drei dazu gehörigen Eclaircissements 1696; außerdem die Monadolo gie, 1714, die Principes de la nature et de la grace, 1714, und ein großer Teil des ausgebreiteten Brief wechsels. Unter den Ausgaben der philosophischen Schriften ist die vortreffliche von J. E. ERDMANN (Berlin 1840) jetzt durch diejenige von C. J. GER HARDT (7 Bde., Berlin 1875-91) überholt. Eine Gesamtausgabe wird von den vereinigten Akademi en Europas vorbereitet. - Ueber das System als Ganzes vgl. L. FEUERBACH, Darstellung, Ent wicklung und Kritik der L.schen Philosophie (Ans

bach 1837). A. NOURISSON, La philos. de L. (Paris 1860). E. DILLMANN, Eine neue Darstel lung der L.schen Monadenlehre (Leipzig 1891). E. WENDT, Die Entwicklung der L.schen Monaden lehre bis 1695 (Berlin 1886). W. WERCKMEI STER, Der L.sche Substanzbegriff (Halle 1899). L. COUTURAT, La logique de Leibniz (Paris 1901). E. CASSIRER, L.' System in seinen wis senschaftlichen Grundlagen (Marburg 1902). W. KABITZ, Die Philos. des jungen L. (Heidelberg 1909)

Ueber das historische und systematische *Ver hältnis der Systeme* zueinander H. C. W. SIG WART, Ueber den Zusammenhang des Spinozis mus mit der cartes. Philosophie (Tübingen 1816) und Die Leibnizsche Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrem Zusammenhang mit früheren Philosophemen (ibid. 1822). - C. SCHAAR SCHMIDT, Descartes und Spinoza (Bonn 1850). - A. FOUCHER DE CAREIL. Leibniz, Descartes et Spinoza (Paris 1863). - E. PFLEIDERER, L. und Geulincx (Tübingen 1884). - E. ZELLER, Sitz.-Ber. der Berliner Akad. 1884, S. 673 ff. - F. TÖNNIES, Leibniz und Hobbes, in Philos. Mo natsh. 1887, S. 357 ff. - L. STEIN, Leibniz und Spinoza (Berlin 1890).

Zu den Begründern der Rechtsphilosophie (vgl. C. v. KALTENBORN, Die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848; und R. v. MOHL, Ge schichte und Literatur der Staatswissenschaften, Erlangen 1855-58) gehören: Nicolo *Macchiavelli* (1469-1527; Il Principe, Discorsi sulla prima de cade di Tito Livio; vgl. VILLARI, N. M. ei suoi tempi, 3 Bde. 1877; R. FESTER, N. M. Stuttgart 1899); *Thomas Moore* (1480-1535, De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia, 1516); Jean *Bodin* (1530-1597; Six livres de la républi que, 1577; aus dem »Heptaplomeres« hat GUHR AUER, Berlin 1841, einen Auszug gegeben); Al

bericus *Gentilis* (1551 -1611, De jure belli 1588); Johannes *Althus* (1557-1638, Politica, Gröningen 1610, Ygl. O GIERKE:, Unters. z. deutsch. Staatsu. Rechtsgesch., Breslau 1880); *Hugo de Groot* (1583-1645; De jure belli et pacis, 1645; vgl. H. LUDEN, H. G. Berlin 1806).

Von *protestantischen* Rechtsphilosophen kön nen neben Melanchthon J. Oldendorp (Elementaris introductio, 1539), Nic. Hemming (De lege natu rae, 1562), Ben. Winkler (Principia iuris, 1615); von *katholischen* neben Suarez Rob. Bellarmin (1542 bis 1621, De potestate pontificis in tempora libus) und Mariana (1537-1624; De rege ot regis institutione) genannt werden.

Naturreligion und Naturmoral fanden im sieb zehnten Jahrhundert bei den Engländern ihre Hauptvertreter in *Herbert von Cherbury* (1581-1648, Tractatlls de veritate, 1624; De reli gione gentilium errorumque apud eos causis, 1663; über ihm CH. DE RÉMUSAT, Paris 1873, GÜTT LER, Lord H. Ch., München 1897) und Richard *Cumberland* (De legibus naturae disquisitio philo sophica, London 1672). Unter den Platonikern bezw. *Neuplatonikern* Englands in der gleichen Zeit, deren Hauptsitz die Universität Cambridge war, ragen hervor Ralph *Cudworth* (1617-1688; The intellectual system of the universe, London 1678, lateinisch Jena 1733) und Henry *More* (1614 bis 1687, Encheiridion metaphysicum. Seine Korrespondenz mit Descartes ist bei dessen Wer ken - Cousin Bd. X, Ak. Ausg. Bd. V - gedruckt). Ferner sind zu nennen *Theophilus* und sein Sohn Thomas Gale. Vgl. J. TULLOCH, Rational theo logy and christian philosophy in England in the 17. century (London 1872), G. v. HERTLING, Locke und die Schule von Cambridge (Freiburg i. Br. 1892).

§ 30. Das Problem der Methode.

Allen Anfängen der modernen Philosophie ist eine impulsive Opposition gegen die »Scholastik« und dabei eine naive Verständnislosigkeit für die Abhängigkeit gemeinsam, in der sie sich trotzdem von irgend einer der darin waltenden Traditionen befinden. Dieser oppositionelle Grundcharakter aber bringt es mit sich, daß überall da, wo nicht bloß Gemütsbedürfnisse oder phantasievolle Anschauungen gegen die alten Lehren gestellt werden, die Besinnung auf *neue Methoden* der Erkenntnis im Vordergrunde steht. Aus der Einsicht in die Unfruchtbarkeit des »Syllogismus«, der lediglich das schon Gewußte beweisend oder widerlegend herausstellen oder auf Besonderes anwenden könne, ergibt sich das Verlangen nach einer *Ars inveniendi* , einer Methode der Forschung, einem sicheren Weg zur Auffindung des Neuen.

1. Da lag nun, wenn mit der Rhetorik doch nichts zu machen war, am nächsten, die Sache umgekehrt von dem Einzelnen, von den Tatsachen her anzugreifen. Das hatten Vives und Sanchez empfohlen, Telesio und Campanella getan. Aber sie hatten entweder kein volles Zutrauen zu den Erfahrungen gewonnen oder hinterher mit den Tatsachen nichts Rechtes anzufangen gewußt. In beiden Richtungen glaubte *Bacon* der Wissenschaft neue Wege weisen zu können, und in dieser Absicht stellte er sein »neues Organon« dem aristotelischen gegenüber.

Die alltägliche Wahrnehmung, gesteht er mit Aufnahme der bekannten skeptischen Argumente zu, bietet freilich keinen sicheren Boden für rechte Naturerkenntnis: sie muß, um wissenschaftlich brauchbare Erfahrung zu werden, erst von allen den irrtümlichen Zusätzen gereinigt werden, mit denen sie in der unwillkürlichen Auffassung verwachsen ist. Diese Fälschungen der reinen Erfahrung nennt Bacon *Idole* ,

und er stellt die Lehre von den Trugbildern in Analo
gie zu der von den Trugschlüssen in der alten Dialek
tik. [647] Da sind zunächst die »Trugbilder der Gat
tung« (*idola tribus*), die mit dem menschlichen
Wesen im allgemeinen gegebenen Täuschungen, wo
nach wir in den Dingen immer Ordnung und Zweck
vermuten, uns selbst zum Maß der Außenwelt ma
chen, eine durch Eindrücke einmal erregte Vorstel
lungsrichtung blind innehalten und ähnl.; sodann die
»Trugbilder der Höhle« (*idola specus*), vermöge
deren jeder einzelne noch besonders mit seiner Anlage
und seiner Lebensstellung sich in seine Höhle [648] ge
sperrt findet; weiter die »Trugbilder des Markts«
(*idola fori*), die Irrtümer, die durch den Verkehr der
Menschen, insbesondere durch die Sprache, durch dasKleben am
Wort, das wir dem Begriff unterschieben,
überall hervorgerufen werden; endlich die »Trugbilder
der Bühne« (*idola theatri*), die Wahngebilde der An
sichten, welche wir aus der menschlichen Geschichte
gläubig übernehmen und urteilslos nachsprechen.
Hierbei findet Bacon Gelegenheit, so heftig wie nur
irgend ein anderer gegen die Wortweisheit der Schola
stik, gegen die Herrschaft der Autorität, gegen den
Anthropomorphismus der früheren Philosophie zu po
lemisieren und Autopsie der Dinge, unbefangene Auf
nahme der Wirklichkeit zu verlangen. Jedoch kommt
er über dies Verlangen nicht hinaus: denn die Anga
ben über die Art und Weise, wie nun die *mera experi
entia* gewonnen und aus den Umhüllungen der Idole
herausgeschält werden soll, sind äußerst mager, und
wenn Bacon lehrt, man dürfe sich nicht auf die zufäl
ligen Wahrnehmungen beschränken, sondern müsse
die Beobachtung methodisch anstellen und durch das
selbsterdachte und selbstgemachte Experiment ergän
zen [649] , so ist auch dies nur eine allgemeine Bezeich
nung der Aufgabe, wobei es an einer theoretischen
Einsicht in das Wesen des Experiments noch gebricht.
Ganz ähnlich steht es mit der Methode der *Indukti
on* , welche Bacon als die einzig richtige Art der Ver

arbeitung der Tatsachen proklamierte. Mit ihrer Hilfe soll man zu den allgemeinen Einsichten (Axiomen) fortschreiten, um von diesen her schließlich andere Erscheinungen zu erklären. Dabei soll der menschli
che Geist, zu dessen konstitutionellen Fehlern die vor schnelle Verallgemeinerung gehört, in dieser Tätigkeit so sehr wie möglich zurückgehalten werden, er soll ganz allmählich die Stufenleiter des Allgemeineren bis zum Allgemeinsten emporklimmen: nicht Flügel sollen ihm angesetzt, sondern Blei angehängt werden. So gesund und schätzenswert diese Vorschriften sind, so sehr überrascht es, ihre nähere Ausführung bei Bacon in durchaus scholastischen Anschauungen und Begriffen sich vollziehen zu sehen. [650]

Alle Naturerkenntnis hat den Zweck, die Ursachen der Dinge zu verstehen. Die Ursachen aber sind - nach altem aristotelischen Schema - formal, material, wirkend oder final. Von diesen kommen nur die »for malen« Ursachen in Betracht: denn alles Geschehen wurzelt in den » *Formen* «, in den »Naturen« der Dinge. Wenn daher die Induktion Bacons nach der »Form« der Erscheinungen, z.B. nach der Form der Wärme forscht, so wird dabei unter Form ganz im Sinne des Scotismus das bleibende Wesen der Er scheinungen verstanden, und Bacon ist sich durchaus bewußt, daß diese »Formen« nichts anderes sind, als Platons »Ideen«. [651] Die Form des in der Wahrneh mung Gegebenen setzt sich aus einfacheren »Formen« und deren »Differenzen« zusammen, und diese gilt es auszukundschaften. Zu diesem Zwecke werden als positive Instanzen möglichst viele Fälle, bei denen die betreffende Erscheinung vorkommt, zu einer *tabula praesentiae* zusammengestellt, ingleichen zu einer *ta bala absenliae* solche, in denen sie fehlt; dazu kommt drittens eine *tabula graduum* , in der die verschiedene Stärke, womit die Erscheinung auftritt, mit derjenigen ihrer Begleiterscheinungen verglichen wird. Danach soll dann durch schrittweise Ausschließung (*exclusio*) die Aufgabe gelöst werden. Die »Form« der Wärme

z.B. wird also das sein, was überall ist, wo sich Wärme findet, was nirgends ist, wo Wärme fehlt, was stärker vorhanden ist, wo mehr Wärme, schwächer, wo weniger Wärme stattfindet. [652] Was Bacon somit als Induktion präsentiert, ist allerdings keine einfache Enumeration, aber ein verwickeltes Abstraktionsver fahren, das auf den metaphysischen Voraussetzungen des scholastischen Formalisrnus (vgl. § 27, 3) beruht 653: die Ahnung des Neuen ist noch ganz in die alten Denkgewohnheiten eingebettet.

2. Es ist hiernach begreiflich, daß Bacon nicht der Mann war, um der Naturforschung selbst methodische oder sachliche Förderung zu bringen; aber das tut sei ner philosophischen Bedeutung [654] keinen Eintrag, die gerade darin besteht, daß er die allgemeine An wendung eines Prinzips verlangte, dem er für den nächsten Gegenstand, die Erkenntnis der Körperwelt, noch keine brauchbare oder fruchtbare Gestalt zu geben vermochte. Er hatte verstanden, daß die neue Wissenschaft sich von der endlosen Diskussion der Begriffe zu den Sachen selbst wenden müsse, daß sie sich nur auf Anschauung aufbauen könne und daß sie von dieser nur vorsichtig und allmählich zu dem Ab strakteren aufsteigen dürfe [655] : und er hatte nicht we niger verstanden, daß es sich bei dieser Induktion um nichts anderes handeln würde, als um die Aufsuchung der einfachen Elemente des Wirklichen, aus deren »Natur« in ihrer gesetzmäßigen Beziehung und Ver knüpfung der ganze Umfang des Wahrgenommenen erklärt werden sollte. Die Induktion, meinte er, wird die »Formen« finden, durch welche die Natur »inter pretiert« werden muß. Aber während er es in der Kos mologie nicht viel über eine Anlehnung an den tradi tionellen Atomismus hinausbrachte und sich sogar gegen die große Errungenschaft der kopernikanischen Theorie verschloß, so verlangte er die Anwendung jenes *empiristischen Prinzips* auch auf die *Erkenntnis des Menschen.* Nicht nur die leibliche Existenz in ihren normalen wie in ihren abnormen Lebensprozes

sen, sondern auch die Bewegung der Vorstellungen und der Willenstätigkeiten, insbesondere auch der so ziale und politische Zusammenhang - alles dies sollte nach der naturwissenschaftlichen Methode auf seine bewegenden Kräfte (»Formen«) hin untersucht und vorurteilslos erklärt werden. Der *anthropologische und soziale Naturalismus* , den Bacon in den enzyklo pädischen Bemerkungen seines Werks *de augmentis scientiarum* verkündet, enthält für viele Wissens zweige programmatische Aufstellungen [656] und geht überall von der Grundabsicht aus, den Menschen und seine gesamte Lebensbetätigung als ein Produkt derselben einfachen Elemente der Wirklichkeit zu be greifen, die auch der äußeren Natur zu Grunde liegen. In diesem anthropologischen Interesse aber kommt noch ein anderes Moment zu Tage. Auch das Ver ständnis des Menschen ist für Bacon nicht Selbst zweck, ebensowenig wie dasjenige der Natur. Sein ganzes Denken steht vielmehr unter einem prakti schen Zweck, und diesen faßt er im größten Stile auf. Alle menschliche Wissenschaft hat zuletzt nur die Aufgabe, durch die Erkenntnis der Welt dem Men schen die Herrschaft darüber zu verschaffen. *Wissen ist Macht* , und es ist die einzige dauernde Macht. Wenn deshalb die Magie mit phantastischen Künsten sich der wirkenden Kräfte zu bemächtigen suchte, so klärte sich dies dunkle Bestreben bei Bacon zu der Einsicht ab, daß der Mensch die Gewalt über die Dinge nur einer nüchternen Erforschung ihres wahren Wesens werde verdanken können: er kann herrschen nur durch Gehorsam [657] , Deshalb ist ihm die *inter pretatio naturae* nur das Mittel, die *Natur dem menschlichen Geiste zu unterwerfen:* und sein großesWerk der »Erneuerung der Wissenschaften« - *Instau ratio magna* , » *Temporis partus maximus* « - trägt auch den Titel *De regno hominis* .

Bacon sprach damit aus, was Tausenden seiner Zeit unter dem Eindrucke großer Ereignisse das Herz be wegte. Mit jener Reihe der überseeischen Entdeckun

gen, wo durch Irrtümer, Abenteuer und Verbrechen hindurch der Kulturmensch erst vollständig von sei nem Planeten Besitz ergriffen hatte, mit Erfindungen wie denen der Bussole, des Schießpulvers, der Buch druckerkunst [658] war in kurzer Zeit eine mächtige Veränderung im großen wie im kleinen Leben des Menschen eingetreten. Eine neue Epoche der Kultur schien eröffnet, und eine exotische Aufregung ergriff die Phantasie. Unerhörtes sollte gelingen, nichts mehr unmöglich sein. Das Fernrohr erschloß die Geheim nisse des Himmels, und die Mächte der Erde began nen dem Forscher zu gehorchen. Die Wissenschaft wollte die Führerin des Menschengeistes bei seinem Siegeszuge durch die Natur sein. Durch ihre Erfin dungen sollte das menschliche Leben vollkommen umgestaltet werden. Welche Hoffnungen die Phanta sie in dieser Hinsicht entfesselte, sieht man aus Ba cons utopischem Fragment der Nova Atlantis und ebenso aus Campanellas Sonnenstaat (vgl. unten § 32, 3). Der englische Kanzler aber meinte, die Aufga be der Naturerkenntnis sei schließlich die, das Erfinden, welches bisher meist Sache des Zufalls ge wesen sei, zu einer bewußt auszuübenden Kunst zu machen. Freilich hat er nur in dem phantastischen Bilde des »Salomonischen Hauses« in seiner Utopie diesem Gedanken Leben gegeben; ihn ernsthaft aus zuführen hat er sich wohl gehütet; aber dieser Sinn, den er der *ars inveniendi* beilegte, machte ihn zum Gegner des rein theoretischen Wissens und der »kon templativen« Erkenntnis; gerade von diesem Ge sichtspunkte her bekämpfte er den Aristoteles und die Unfruchtbarkeit der klösterlichen Wissenschaft. In seiner Hand war die Philosophie in Gefahr, aus der Herrschaft des religiösen Zwecks unter diejenige der technischen Interessen zu fallen.

Der Erfolg aber bewies wiederum, daß die golde nen Früchte des Wissens nur da reifen, wo sie nicht gesucht werden. In der Hast der Utilität verfehlte Bacon sein Ziel, und die geistigen Schöpfungen, wel

che die Naturforschung befähigt haben, die Grundlage unserer äußeren Kultur zu werden, gingen von den vornehmeren Denkern aus, die reinen Sinnes und ohne Weltverbesserungsgelüste die Ordnung der Natur, welche sie bewunderten, verstehen wollten.

3. Die Richtung auf den praktischen Zweck der Erfindung raubte Bacon den Blick für den theoretischen Wert der *Mathematik*. Auch dieser aber war zunächst (vgl. oben § 29, 5) in den phantastischen Gedanken zum Bewußtsein gekommen, die nach pythagoreischem Vorgang in neuplatonischer Ueberschwänglichkeit die Zahlenharmonie des Universums priesen. Von der gleichen Bewunderung der Schönheit und der Ordnung des Weltalls sind auch die großen Naturforscher ausgegangen; aber das Neue in ihren Lehren besteht eben darin, daß sie diesen mathematischen Sinn der Weltordnung nicht mehr in symbolischen Zahlenspekulationen suchen, sondern daß sie ihn *aus den Tatsachen* verstehen und beweisen wollen. Die moderne Naturforschung ist als empirischer *Pythagoreismus* geboren worden. Diese Aufgabe hatte schon Lionardo da Vinci gesehen [659] - sie zuerst gelöst zu haben, ist der Ruhm *Keplers*. Das psychologische Motiv seines Forschens war die philosophische Ueberzeugung von der mathematischen Ordnung des Weltalls; und er bestätigte diese, indem er durch eine großartige Induktion die Gesetze der Planetenbewegung entdeckte.

Dabei zeigte sich einerseits, daß die wahre Aufgabe der naturwissenschaftlichen Induktion darin besteht, dasjenige *mathematische Verhältnis* aufzufinden, welches in der ganzen Reihe der durch Messung bestimmten Erscheinungen gleich bleibt, anderseits, daß der Gegenstand, an dem die Forschung diese Aufgabe zu leisten vermag, kein anderer ist als die *Bewegung*. Die göttliche Arithmetik und Geometrie, welche Kepler im Universum suchte, fand sich in den *Gesetzen des Geschehens.* Von diesem Prinzip her schuf mit schon deutlicherem methodischen Bewußtsein

Galilei die Mechanik als die mathematische Theorie der Bewegung . Es ist überaus lehrreich, die Gedanken, welche dieser im »Saggiatore« vorträgt, mit Bacons Interpretation der Natur zu vergleichen. Beide gehen darauf aus, die in der Wahrnehmung gegebenen Erscheinungen in ihre Elemente zu zerlegen, um aus deren Verknüpfung die Erscheinungen zu erklären. Aber wo Bacons Induktion die »Formen« sucht, da spürt Galileis *resolutive Methode* den einfachsten mathematisch bestimmbaren Vorgängen der Bewegung nach, und während die Interpretation bei jenem in dem Aufweis des Zusammenwirkens der »Naturen« zu dem empirischen Gebilde besteht, so zeigt dieser in der *kompositiven Methode* , daß die mathematische Theorie unter der Voraussetzung der einfachen Bewegungselemente zu denselben Resultaten fahrt, welche die Erfahrung aufweist. [660] Auf diesem Standpunkt gewinnt auch das Experiment eine ganz andere Bedeutung: es ist nicht bloß eine kluge Frage an die Natur, sondern es ist der zielbewußte Eingriff, durch den einfache Formen des Geschehens isoliert werden, um sie der Messung zu unterwerfen. So erhält alles, was Bacon nur geahnt, bei Galilei durch das mathematische Prinzip und durch die Anwendung auf die Bewegung eine bestimmte, für die Naturforschung brauchbare Bedeutung; und nach diesen Prinzipien der Mechanik vermochte schließlich *Newton* durch die Hypothese der Gravitation die mathematische Theorie für die Erklärung der Keplerschen Gesetze zu geben.

Hiermit war in völlig neuer Form der Sieg des demokritisch-platonischen Prinzips besiegelt, daß der Gegenstand der wahren Naturerkenntnis lediglich das quantitativ Bestimmbare sei: es betraf aber diesmal ausdrücklich nicht das Sein, sondern das Geschehen in der Natur. Die wissenschaftliche Einsicht reicht so weit wie die mathematische Theorie der Bewegung. Genau diesen Standpunkt der Galileischen Physik nimmt in der theoretischen Philosophie *Hobbes* [661]

ein. Die Geometrie ist die einzige sichere Disziplin, alle Naturerkenntnis wurzelt in ihr. Wir vermögen nur solche Gegenstände zu erkennen, die wir konstruieren können, so daß wir aus dieser unserer eigenen Opera tion alle weiteren Folgerungen ableiten. Daher besteht die Erkenntnis aller Dinge, soweit sie uns zugänglich ist, in der Zurückführung des Wahrgenommenen auf Bewegung der Körper im Raum. Die Wissenschaft hat von den Erscheinungen auf die Ursachen und von diesen wiederum auf ihre Wirkungen zu schließen; aber die Erscheinungen sind ihrem Wesen nach Be wegungen, die Ursachen sind die einfachen Bewegungselemente, und die Wirkungen sind wieder
um Bewegungen. So kommt der materialistisch schei nende Satz zu stande: Philosophie ist die Lehre von der Bewegung der Körper! Das ist die äußerste Kon sequenz der mit den englischen Minoriten begonne nen Ablösung der Philosophie von der Theologie.
Das philosophisch Wesentliche in diesen methodi schen Anfängen der Naturforschung ist also zweierlei: der Empirismus wurde durch die Mathematik korri giert, und der gestaltlose Pythagoreismus der humani stischen Tradition wurde durch den Empirismus zur mathematischen Theorie bestimmt. Den Knotenpunkt dieser Verschlingung bildet Galilei.

4. In der mathematischen Theorie war damit jenes *rationale* Moment gefunden worden, welches Gior dano Bruno bei der Behandlung der kopernikanischen Lehre zur kritischen Bearbeitung der Sinneswahrneh mung verlangt hatte. [662] Die rationale Wissenschaft ist die Mathematik. Von dieser Ueberzeugung aus hat *Descartes* seine Reform der Philosophie unternom men. Er hatte, in der jesuitischen Scholastik aufge wachsen, die persönliche Ueberzeugung gewonnen 663, daß für ein ernstes Wahrheitsbedürfnis weder in den metaphysischen Theorien noch in der gelehrten Vielwisserei der empirischen Disziplinen, sondern al lein in der Mathematik Befriedigung zu finden sei, und nach deren Muster meinte er, selbst bekanntlich ein

schöpferischer Mathematiker, das ganze übrige Wissen des Menschen umgestalten zu sollen: seine Philosophie will eine Universalmathematik sein. Bei der damit erforderlichen Verallgemeinerung des Gali leischen Prinzips fielen einige der Momente, die es für die besonderen Aufgaben der Naturforschung fruchtbar machten, hinweg, so daß Descartes' Lehre in der Geschichte der Physik nicht als Fortschritt gezählt zu werden pflegt; um so größer aber war die Macht seiner Einwirkung auf die philosophische Entwick lung, worin er der beherrschende Geist für das 17. Jahrhundert und darüber hinaus gewesen ist.

Denjenigen methodischen Gedanken, welche Bacon und Galilei gemeinsam sind, fügte Descartes ein Po stulat von größter Tragweite hinzu: er verlangte, daß die induktive oder resolutive Methode zu einem einzi gen *Prinzip höchster und absoluter Gewißheit* führen solle, von dem aus alsdann nach kompositiver Metho de der gesamte Umfang der Erfahrung seine Erfah rung finden müsse. Diese Forderung war durchaus originell und wurzelte in dem Bedürfnis nach einem systematischen Zusammenhang aller menschlichen Erkenntnis: sie beruhte zuletzt auf dem Ueberdruß an der traditionellen Aufnahme des historisch zusam mengelesenen Wissens und auf der Sehnsucht nach einer neuen philosophischen Schöpfung aus Einem Guß. So will denn Descartes durch eine induktive Enumeration und eine kritische Sichtung aller Vor stellungen zu dem einzig gewissen Punkte vordringen, um von hier aus die Ableitung aller weiteren Wahr heiten zu gewinnen. Die erste Aufgabe der Philoso phie ist *analytisch* die zweite *synthetisch* .

Die klassische Ausführung dieses Gedankens bie ten die *Meditationen* . In dramatischem Selbstge spräch schildert der Philosoph sein Ringen nach Wahrheit. Von dem Grundsatze aus *de omnibus du bitandum* wird der Umkreis der Vorstellungen allsei tig durchmustert, und dabei begegnet uns der ganze Apparat der skeptischen Argumente. Den Wechsel der

Meinungen und die Täuschungen der Sinne erleben wir zu oft, sagt Descartes, als daß wir ihnen trauen dürften. Bei der Verschiedenheit der Eindrücke, die derselbe Gegenstand unter verschiedenen Umständen macht, ist nicht zu entscheiden, welcher von ihnen und ob überhaupt einer das wahre Wesen des Dinges enthält, und die Lebhaftigkeit und Sicherheit, mit der wir erfahrungsmäßig zu träumen vermögen, muß uns das niemals völlig abzuweisende Bedenken erregen, ob wir nicht vielleicht auch da träumen, wo wir wach zu sein und wahrzunehmen glauben. Indessen liegen doch allen den Kombinationen, welche die Einbildung schaffen kann, die einfachen Vorstellungselemente zu Grunde, und bei ihnen stoßen wir auf Wahrheiten, von denen wir unweigerlich sagen müssen, daß wir nicht anders können als sie anerkennen, wie z.B. die einfachen Sätze der Arithmetik, 2 + 3= 5 u. ähnl. Aber wie, wenn wir nun so eingerichtet wären, daß wir unserer Natur nach notwendig irren müßten? wie, wenn uns irgend ein Dämon geschaffen hätte, dem es gefiel, uns eine Vernunft mitzugeben, die, indem sie Wahrheit zu lehren meint, notwendig täuschte? Gegen ein solches Blendwerk wären wir wehrlos, und dieser Gedanke muß uns mißtrauisch auch gegen die eviden testen Sprüche der Vernunft, auch gegen die »Er kenntnis durch das natürliche Licht« machen. Nachdem so der grundsätzliche Zweifel bis zum äußersten vorgedrungen ist, erweist sich, daß er selbst sich die Spitze abbricht, daß er selbst eine Tatsache von völlig unangreifbarer Gewißheit darstellt: um zu zweifeln, um zu träumen, um getäuscht zu werden, muß ich sein. Der Zweifel selbst beweist, daß ich als ein denkendes, *bewußtes Wesen* (*res cogitans*) exi stiere. Der Satz *cogito sum* ist wahr, so oft ich ihn denke oder ausspreche. Und zwar ist die Gewißheit des Seins in keiner andern meiner Tätigkeiten enthal ten als in der des Bewußtseins. Daß ich spazieren gehe, kann ich im Traume mir einbilden [664] : daß ich bewußt bin, kann ich mir nicht bloß einbilden, denn

die Einbildung ist selbst eine Art des Bewußtseins.
665 Die *Seinsgewißheit* des Bewußtseins ist die ein
heitliche und fundamentale Wahrheit, welche Descartes durch die analytische Methode findet.
Die Rettung aus dem Zweifel also besteht in dem *augustinischen Argument* (vgl. § 22,1) von der *Rea lität des bewußten Wesens* . Aber die Anwendung ist bei Descartes [666] nicht dieselbe wie bei Augustin selbst und der großen Zahl derjenigen, auf welche dessen Lehre gerade in der Uebergangszeit wirkte. Hier galt die Selbstgewißheit der Seele als die sicher ste aller Erfahrungen, als die Grundtatsache der inne ren Wahrnehmung, wodurch die letztere das erkennt nistheoretische Uebergewicht über die äußere Wahr nehmung erhielt. So hatte - um nicht wieder an Char rons moralisierende Deutung zu erinnern - das augu stinische Prinzip namentlich Campanella gewendet, wenn er, dem großen Kirchenvater nicht unähnlich, die Momente dieser Selbsterfahrung in die metaphysi schen Primalitäten aller Dinge umdeutete (vgl. oben § 29, 3). In völlig analoger Weise hat später - von Locke ganz abzuschen [667] - in vermeintlichem An schluß an Descartes auch *Tschirnhaus* die Selbster kenntnis als die *experientia evidentissima* betrachtet 668, die deshalb als der aposteriorische Anfang der Philosophie (vgl. unten Nr. 7) zu gelten habe, sodaß von ihr aus alle weiteren Einsichten *a priori* konstru iert werden können denn in ihr sei die dreifache Wahrheit enthalten, daß wir von einigem wohl, von anderem übel berührt werden, daß wir einiges begreifen, anderes nicht, daß wir uns im Vorstellen der Außenwelt gegenüber leidend verhalten - drei Ansatzpunkte für die drei rationalen Wissenschaften Ethik, Logik und Physik.
6. Bei *Descartes* dagegen hat der Satz *cogito sum* nicht sowohl die Bedeutung einer Erfahrung, als viel mehr diejenige der ersten, grundlegenden rationalen Wahrheit. Seine Evidenz ist auch nicht etwa die eines Schlusses [669] , sondern diejenige unmittelbarer *intuiti*

ver Gewißheit . Die analytische Methode sucht hier wie bei Galilei die *einfachen selbstverständlichen Elemente,* aus denen alles übrige erklärt werden soll:. während aber der Physiker die anschauliche Grund form der Bewegung entdeckt, die alles körperliche Geschehen begreiflich machen soll, fahndet der Meta physiker auf die *elementaren Wahrheiten des Be wußtseins* . Darin besteht der *Rationalismus* Des cartes'.

Er spricht sich darin aus, daß der Vorzug des Selbstbewußtseins in der vollen *Klarheit und Deut lichkeit* gefunden wird und daß Descartes als Prinzip für die synthetische Methode den Grundsatz aufstellt, *alles müsse wahr sein, was ebenso klar und deutlich sei wie das Selbstbewußtsein* , d.h. was ebenso sicher und unableitbar vor dem Blicke des Geistes sich dar stellt wie seine eigene Existenz. Klar definiert Des cartes [670] als das dem Geiste intuitiv Vorschwebende,deutlich als das durchweg in sich Klare und fest Be stimmte. Und diejenigen Vorstellungen - oder, wie er nach Art der späteren Scholastik sagt, Ideen -, welche in diesem Sinne klar und deutlich sind, deren Evidenz von keiner andern ableitbar, sondern lediglich in sich selbst begründet ist, nennt er *eingeborene Ideen* . [671] Mit diesem Ausdruck verbindet er zwar gelegentlich auch die psychogenetische Vorstellung, daß diese Ideen der menschlichen Seele von Gott eingeprägt seien, will er aber meistens nur die erkenntnistheoreti sche Bedeutung der *unmittelbaren rationalen Evi denz* bezeichnen.

Eigentümlich gemischt finden sich beide Bedeutun gen in Descartes' *Beweisen für das Dasein Gottes* , die einen integrierenden Bestandteil seiner Erkennt nislehre bilden, insofern diese »Idee« die erste ist, für welche in dem synthetischen Fortschritt seiner Metho de die gleiche Klarheit und Deutlichkeit oder intuitive Evidenz des »natürlichen Lichtes« in Anspruch ge nommen wird wie für das Selbstbewußtsein. Der neue (sog. cartesianische) Beweis, den er dabei einführt [672]

, hat formell - und das ist eine ungünstige Beigabe - eine Menge scholastischer Voraussetzungen. Sachlich geht er davon aus, daß das individuelle Selbstbewußtsein sich als endlich und deshalb als unvollkommen (nach der alten Identifikation von Wertbestimmungen mit ontologischen Gradationen) wisse, daß aber dies Wissen nur aus dem Begriffe eines absolut vollkommenen Wesens (*ens perfectissimum*) herstammen könne. Dieser Begriff den wir in uns finden, müsse eine Ursache haben, die jedoch weder in uns selbst, noch in irgend welchen andern endlichen Dingen zu finden sei. Denn das Prinzip der Kausalität verlange, daß in der Ursache mindestens ebenso viel Realität enthalten sei wie in der Wirkung. Dieser - im scholastischen Sinn - realistische Grundsatz wird nun nach Analogie Anselms auf das Verhältnis des Vorgestellten (*esse in intellectu* oder *esse objective*) zu dem Realen (*esse in re* oder *esse formaliter*) angewendet, um zu schließen, daß wir die Idee eines vollkommensten Wesens nicht haben könnten, wenn sie nicht von einem solchen Wesen selbst in uns hervorgebracht worden wäre.

Es ist also eine originelle Kombination, womit Descartes seinen anthropologisch-metaphysischen Beweis für das Dasein Gottes zu stande bringt. Dieser aber hat in seiner Erkenntnistheorie zunächst die Bedeutung, daß dadurch jenes skeptisch-bypothetische Wahngebilde eines täuschenden Dämons wieder zerstreut wird, - daß, weil die Vollkommenheit Gottes seine Wahrhaftigkeit involviert und er uns unmöglich so hat schaffen können, daß wir notwendig irren, das *Vertrauen in* das *lumen naturale* , d.h. in die unmittelbare Evidenz der Vernunfterkenntnis wieder hergestellt, und damit definitiv begründet wird. Der Gottesbeweis der dritten Meditation hat aber noch die weitere Bedeutung des Ausdrucks dafür, daß das Selbstbewußtsein *eo ipso* nicht nur seiner selbst, sondern einer übergreifenden geistigen Realität gewiß ist, die in Gott als der einheitliche Urquell aller Vernunft

erkenntnis gedacht wird. So begründet Descartes auf scholastischem Umwege den modernen Rationalismus: denn dieser Gedankengang gibt nun den Freibrief dafür, daß alle der Vernunft klar und deutlich einleuchtenden Sätze mit voller Gewißheit anerkannt werden können. Dazu gehören in erster Linie alle Wahrheiten der Mathematik, dazu gehört aber auch ebenso der *ontologische* Beweis für das Dasein Gottes. Denn mit derselben Denknotwendigkeit - so nimmt Descartes [673] das Anselmsche Argument auf -, mit der aus der Definition des Dreiecks die geometrischen Sätze darüber folgen, ergibt sich auch aus der blossen Definition des allerrealsten Wesens, daß ihm das Merkmal der Existenz zukommt. Die Möglichkeit, Gott zu denken, genügt, um seine Existenz zu beweisen.

In entsprechender Weise folgt aus dem Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit, daß auch von den endlichen Dingen und insbesondere von den Körpern so viel erkannt werden kann, als klar und deutlich darin vorgestellt wird. Dies ist aber auch für Descartes wiederum das *Mathematische* und beschränkt sich auf die *quantitativen Bestimmungen* , während alles sinnlich Qualitative in der Wahrnehmung für den Philosophen als unklar und verworren gilt. Deshalb enden Metaphysik und Erkenntnistheorie auch für ihn in eine *mathematische Physik* . Er bezeichnet [674] die sinnliche Auffassung des Qualitativen als Einbildung (*imaginatio*), diejenige des mathematisch Konstruierbaren dagegen als Verstandeserkenntnis (*intellectio*), und so sehr er die Hilfe zu schätzen weiß, welche die Erfahrung in der ersteren Gestalt gewährt, so beruht ihm doch eine wirklich wissenschaftliche Einsicht nur auf der letztere.

Die (auf Duns Scotus und weiter zurückgreifende) Unterscheidung zu sehen distinkten und konfusen Vorstellungen dient Descartes außerdem um das *Problem des Irrtums* zu lösen, welches sich für ihn aus dem Prinzip der *veracitas dei* deshalb ergibt, weil da

nach nicht abzusehen scheint, wie die vollkommene Gottheit die Menschliche Natur so hat einrichten können, daß sie überhaupt zu irren vermag. Hier hilft sich 675 Descartes mit einer eigentümlich verschränkten *Freiheitslehre* , die dem thomistischen Determinismus und dem scotistischen Indeterminismus gleichmäßig gerecht werden möchte. Es wird nämlich angenommen, daß nur die klaren und deutlichen Vorstellungen eine so zwingende und überwältigende Macht auf den Geist ausüben, daß er sich ihrer Anerkennung nicht entziehen kann, während er unklaren und verworrenen Vorstellungen gegenüber die schrankenlose und grundlose Betätigung des *liberum arbitrium indifferentiae* behält: darin besitze der Mensch seine am weitesten reichende Kraft, in dieser schrankenlosen Willkür ist sein Wesen ein Abbild der absoluten Freiheit Gottes. [676] So entsteht der Irrtum, wenn Bejahung und Verneinung willkürlich (grundlos) bei unklarem und undeutlichem Urteilsmaterial erfolgen. [677] Die daraus sich ergebende Forderung, das Urteil über all zurückzuhalten, wo nicht völlig klare und deutliche Einsicht vorliegt, erinnert zu deutlich an die antike *epochê* , als daß die Verwandtschaft dieser Irrtumstheorie mit den Lehren der Skeptiker und Stoiker von der *synkatathesis* (vgl. oben § 14, 2 und 17, 9) übersehen werden könnte. [678] In der Tat hat Descartes (was ebenfalls mit Augustins und Duns Scotus' Erkenntnislehre übereinstimmt) das Willensmoment im Urteil deutlich erkannt, und Spinoza ist ihm darin so weit gefolgt, daß er sogar Bejahung oder Verneinung als ein notwendiges Merkmal jeder Vorstellung bezeichnete und damit lehrte, der Mensch könne nicht denken, ohne zugleich zu wollen. [679]

6. Descartes' mathematische Reform der Philosophie hatte ein eigenes Schicksal. Ihre metaphysischen Ergebnisse eröffneten eine reiche und fruchtbare Entwicklung: ihre methodische Tendenz aber unterlag sehr bald einem Mißverständnis, das ihre Bedeutung geradezu verkehrte. Der Philosoph selbst wollte auch

bei den einzelnen Problemen die analytische Methode im großen Maßstabe angewendet sehen [680] , und er dachte die synthetische als einen entdeckenden Fort schritt von einer intuitiven Wahrheit zur andern. Die Schüler aber verwechselten die schöpferisch freie Gei stestätigkeit, die Descartes im Auge hatte, mit jenem streng beweisenden System der Darstellung, welches sie in *Euklids Lehrbuch der Geometrie* fanden. Der monistische Zug der cartesianischen Methodologie, ihre Aufstellung eines höchsten Prinzips, aus dem alle andere Gewißheit folgen sollte, begünstigte diese Verwechslung, und aus der neuen Forschungsmethode wurde wieder eine *Ars demonstrandi:* als Ideal der Philosophie erschien die Aufgabe, ihre gesamten Er kenntnisse als ein System von ebenso strenger Folge richtigkeit aus dem Grundprinzip heraus zu ent wickeln, wie Euklids Lehrbuch die Geometrie mit allen ihren Lehrsätzen aus den Axiomen und Defini tionen ableitet.

Auf ein solches Ansinnen hatte Descartes unter ausdrücklichem Hinweis auf die Bedenklichkeiten dieser Uebertragung mit einer probeweisen Skizze ge antwortet [681] ; aber gerade dadurch scheint die Ver lockung, die Bedeutung der *Mathematik* für die Methode der Philosophie darin zu sehen, daß sie als *Ideal der beweisenden Wissenschaft* betrachtet wurde, nur verstärkt worden zu sein. Wenigstens hat sich in dieser Richtung der Einfluß der cartesiani schen Philosophie für die folgende Zeit am stärksten gezeigt. In allem Wechsel der erkenntnistheoretischen Untersuchungen bis weit in das 18. Jahrhundert hin ein, ist diese Auffassung der Mathematik für alle Par teien ein feststehendes Axiom gewesen. Ja, sie ist sogar unter dem direkten Einflusse Descartes' bei Männern wie *Pascal* zum Uebel des Skeptizismus und Mystizismus geworden. Da keine andere mensch liche Wissenschaft, so folgerte Pascal, weder die Me taphysik noch die empirischen Disziplinen, die ma thematische Evidenz zu erreichen vermögen, so muß

der Mensch sich in seinem rationalen Erkenntnisstre
ben bescheiden und um so mehr dem Triebe seines
Herzens zum ahnungsvollen Glauben und dem Takt
gefühl einer edlen Lebensführung folgen. Auch der
(von Boehme beeinflußte) Mystiker *Poiret* und der
orthodoxe Skeptiker *Huet* [682] haben sich von dem
Cartesianismus deshalb abgewandt, weil er das Pro
gramm der Universalmathematik nicht einzuhalten
vermochte.
In noch etwas anderer Verbindung erscheint das
mathematisch-naturwissenschaftliche Denken mit der
in Frankreich seit dem großen Eindrucke Montaigne's herrschenden
skeptischen Grundstimmung bei Pierre
Gassend . Er war mit ausgesprochenem Gegensatz
gegen den Aristotelismus ein entschiedener Anhänger
der modernen Naturforschung, und sein Rückgang auf
Epikur, den er in theoretischer wie in moralischer Be
ziehung mit großem Erfolg »gerettet« hat, bedeutet
eine der wirkungsvollsten Erneuerungen des Atomis
mus. Aber diese Ueberzeugungen waren für ihn mit
seiner religiösen Stellung nur dadurch vereinbar, daß
er in baconischer Weise alles Uebersinnliche aus dem
Erkenntniskreise des »natürlichen Lichtes« ausschloß
und dafür nur Offenbarung und Kirchenlehre gelten
ließ. Darum bekämpfte er die Metaphysik von Des
cartes mit sensualistischen Waffen und erklärte sich
gegen den Versuch, die rationale Methode auf die Er
kenntnis der Gottheit und des Wesens der Seele aus
zudehnen. [683]
Positive Ansätze aber zu einer Umgestaltung der
cartesianischen Methode in den *euklidischen Beweis
gang* finden sich in der Logik von Port-Royal und in
den logischen Schriften von Geulincx; fertig Jedoch
wie aus Einem Gusse steht dieser methodische Sche
matismus bei *Spinoza* vor uns. Er gab zunächst eine
Darstellung der cartesianischen Philosophie » *more
geometrico* «, indem er nach Aufstellung von Defini
tionen und Axiomen den Lehrgehalt des Systems
Schritt für Schritt in Lehrsätzen (Propositionen) entwickelte, von

denen jeder aus den Definitionen,
Axiomen und vorhergehenden Lehrsätzen bewiesen
wurde; an die einzelnen fügten sich Korollarien und
freier erläuternde Scholien. In dieselbe schwerfäl
lig-wuchtige Form preßte aber Spinoza auch seine ei
gene Philosophie in der »Ethik«, und damit glaubte er
diese so sicher bewiesen zu haben, wie das euklidi
sche System der Geometrie. Das setzte nicht nur die
lückenlose Korrektheit des Beweieverfahrens, sondern
auch eine unzweideutige Evidenz und widerspruchs
lose Geltung der Definitionen und Axiome voraus.
Ein Blick auf den Anfang der Ethik (und nicht nur des
ersten, sondern auch der folgenden Bücher) genügt,
um sich von der Naivität zu überzeugen, mit der Spi
noza die verdichteten Gebilde des scholastischen
Denkens als selbstverständliche Begriffe und Prinzi
pien vorträgt und damit allerdings dann schon ein
ganzes metaphysisches System *implicite* vorweg
nimmt.
Diese *geometrische Methode* hat aber - und darin
besteht ihre psychogenetische Rechtfertigung - bei
Spinoza zugleich ihre sachliche Bedeutung. Die reli
giöse Grundüberzeugung, daß aus dem einheitlichen
Wesen Gottes alle Dinge notwendig hervorgehen,
schien ihm eine Methode der philosophischen Er
kenntnis zu verlangen, welche in derselben Weise aus
der Idee Gottes diejenigen aller Dinge ableitete. [684] Inder wahren
Philosophie soll die Ordnung der Ideen
dieselbe sein, wie die reale Ordnung der Dinge. [685]
Daraus aber folgt von selbst, daß der reale Prozeß des
Hervorgehens der Dinge aus Gott nach der Analogie
des logischen Hervorgehens der Folge aus dem Grun
de gedacht werden muß, und so involvierte die metho
dische Bestimmung der Aufgabe der Philosophie bei
Spinoza bereits den metaphysischen Charakter ihrer
Lösung; vgl. 3 31, 5.
7. So wenig man in der nächsten Zeit wagte, sich
den Inhalt der spinozistischen Philosophie zu eigen zu
machen, so imponierend wirkte doch ihre methodische

Form: und je mehr sich die geometrische Methode ge rade in der schulmäßigen Philosophie einbürgerte, um so mehr hielt damit eigentlich wieder das *syllogisti sche Verfahren* seinen Einzug, indem alle Erkennt nisse durch regelrechte Schlußfolgerungen aus den höchsten Wahrheiten abgeleitet werden sollten. Insbe sondere faßten die mathematisch geschulten Cartesia ner in Deutschland die geometrische Methode in die ser Richtung auf: so geschah es von *Jung* und *Weigel* , und der akademische Trieb zur Anfertigung von Lehr büchern fand in dieser Methode eine ihm äußerst sym pathische Form. Im 18. Jahrhundert hat Christian *Wolff* (vgl. unten V. Teil) mit seinen lateinischen Lehrbüchern dieser Neigung in der umfassendsten Weise Folge gegeben, und für die Systematisierung eines feststehenden und in sich klar durchdachten Lehrstoffes konnte es in der Tat keine bessere Form geben. Das zeigte sich schon, als *Pufendorf* es unter nahm, nach geometrischer Methode aus dem einzigen Prinzip des Geselligkeitsbedürfnisses heraus das ganze System des Naturrechts als eine logische Not wendigkeit zu deduzieren.

Als diese Ansicht im Werden war, wuchs Leibniz besonders unter dem Einfluß von Erhard Weigel in dieselbe hinein, und er war anfänglich einer ihrer kon sequentesten Vertreter. Er machte sich nicht nur den Scherz, einer politischen Broschüre dies ungewohnte Gewand zu geben [686] , sondern er meinte ernstlich, daß die philosophischen Streitigkeiten erst dann ihr Ende finden würden, wenn einmal eine Philosophie so klar und sicher auftreten könnte, wie eine mathemati sche Rechnung. [687]

Leibniz ist diesem Gedanken sehr energisch nach gegangen. Die Anregung von Hobbes, der auch - wenn schon in ganz anderer Absicht, vgl. § 31, 2 - das Denken für ein Rechnen mit den begrifflichen Zeichen der Dinge erklärte, mochte hinzukommen; die lullische Kunst und die Mühe, welche sich Giordano Bruno mit ihrer Verbesserung gegeben hatte, waren

ihm wohl bekannt. Auch in den cartesianischen Krei
sen war der Gedanke, die mathematische Methode zu
einer regelrechten Erfindungskunst umzugestalten, viel erörtert
worden: neben Joachim Jung hat in dieser
Hinsicht der Altdorfer Professor *Joh. Christoph
Sturm* auf Leibniz gewirkt. Es kam endlich hinzu, daß
der Gedanke, die metaphysischen Grundbegriffe und
ebenso die logischen Operationen ihrer Verknüpfung
nach Art der mathematischen Zeichensprache durch
bestimmte Charaktere auszudrücken, die Möglichkeit
in Aussicht zu stellen schien, eine philosophische Un
tersuchung (ähnlich wie mathematische) in allgemei
nen Formeln zu schreiben und sie dadurch über den
Ausdruck in einer bestimmten Sprache hinauszuhe
ben; - ein Bemühen um eine wissenschaftliche Uni
versalsprache, eine »Lingua Adamica«, das gleich
falls zu Leibniz' Zeit in zahlreichen Vertretern zu
Tage trat. [688] So hat sich denn auch Leibniz viel mit
dem Gedanken einer *Characteristica universalis* und
einer Methode des philosophischen Kalküls abgege
ben. [689]
Der Ertrag dieser wunderlichen Bemühungen lag
wesentlich darin, daß versucht werden mußte, jene
höchsten Wahrheiten festzustellen, aus deren logi
schen Kombinationen alle Erkenntnisse abgeleitet
werden sollten. So mußte auch Leibniz, wie Galilei
und Descartes, auf die Erforschung desjenigen ausge
hen, was *unmittelbar und intuitiv* gewiß sich dem
Geiste als *selbstverständlich* aufnötigt und durch
seine Verknüpfungen alle abgeleiteten Erkenntnisse begründet. Bei
diesen Ueberlegungen aber stieß Leib
niz [690] auf die Entdeckung (die vor ihm Aristoteles
gemacht hatte), daß es zwei völlig verschiedene Arten
dieser intuitiven Erkenntnisse gibt: die allgemeinen,
der Vernunft von selber einleuchtenden Wahrheiten
und die Tatsachen der Erfahrung. Die einen haben
zeitlose, die andern einmalige Geltung: *vérités éter
nelles* und *vérités de fait.* Beide aber haben das ge
meinsam, daß sie intuitiv, d.h. in sich selbst und nicht

durch Ableitung von irgend etwas anderem gewiß sind; sie heißen deshalb *primae veritates* oder auch *primae possibilitates* , weil in ihnen die Möglichkeit alles Abgeleiteten begründet ist. Denn die »Möglich keit« eines Begriffs erkennt man entweder durch eine »Kausaldefinition«, welche ihn aus den ersten Mög lichkeiten ableitet, d.h. *a priori* , oder durch die unmit telbare Erfahrung seiner Wirklichkeit, d.h. *a posterio ri* .

In sehr interessanter Weise hat nun Leibniz diese beiden Arten der »ersten Wahrheiten« - die rationa len und die empirischen, wie man sieht - an die bei den cartesianischen Merkmale der intuitiven Selbst verständlichkeit, die *Klarheit und Deutlichkeit* , ange knüpft. Er verschiebt dazu um ein Geringes die Be deutung beider Ausdrücke. [691] Klar ist die Vorstel lung, welche, von allen andern sicher unterschieden, zur Rekognition ihres Gegenstandes tauglich ist; deutlich diejenige, welche die in ihre einzelnen Be standteile hinein und bis zur Erkenntnis von deren Verknüpfung klar ist. Hiernach sind die apriorischen, »geometrischen« oder »metaphysischen« ewigen Wahrheiten klar und deutlich, die aposteriorischen da gegen oder die tatsächlichen Wahrheiten zwar klar, aber nicht deutlich. Die ersteren sind daher, vollkom men durchsichtig, mit der Ueberzeugung von der *Un möglichkeit* des *Gegenteils* verbunden, bei den letzte ren bleibt das Gegenteil denkbar. Bei den ersteren be ruht die intuitive Gewißheit auf dem *Satze des Wider spruchs* , bei den letzteren bedarf die durch die tat sächliche Wirklichkeit gewährleistete Möglichkeit noch einer Erklärung nach dem *Satze vom zureichen den Grunde.*

Anfänglich meinte Leibniz diese Unterschiede nur in Bezug auf die Unvollkommenheit des menschli chen Verstandes. Bei den rationalen Wahrheiten sehen wir die Unmöglichkeit des Gegenteils ein, bei den empirischen ist das nicht der Fall, und wir müs sen uns mit der Feststellung der Wirklichkeit begnü

gen [692] ; aber auch die letzteren sind *in natura in rerum* und für den göttlichen Verstand so begründet, daß das Gegenteil unmöglich ist, wenn es auch für uns denkbar bleibt. Wenn Leibniz jenen Unterschied mit demjenigen der kommensurablen und der inkom mensurablen Größen verglich, so meinte er anfänglich, die Inkommensurabilität stecke nur in der begrenzten Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Aber im Laufe seiner Entwicklung wurde ihm dieser Ge gensatz zu einem absoluten [693] : er gewann metaphy sische Bedeutung. Leibniz unterschied nun *realiter* zwischen einer *unbedingten Notwendigkeit* , welche die logische Unmöglichkeit des Gegenteils involviere, und einer *bedingten Notwendigkeit,* die »nur« tat sächlichen Charakters sei. Er teilte die Prinzipien der Dinge in solche, deren Gegenteil undenkbar, und sol che, deren Gegenteil denkbar sei: er unterschied auch metaphysisch zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten. Das aber hing mit metaphysischen Moti ven zusammen, die aus einer Nachwirkung der scoti stischen Theorie von der Kontingenz des Endlichen entsprangen und die Allgemeingültigkeit der geome trischen Methode über den Haufen warfen.

§ 31. Substanz und Kausalität.

EDM. KOENIG, Die Entwicklung des Kau salproblems, 2 Bde. Leipzig 1888-90.

Der sachliche Erfolg der neuen Methoden war in der Metaphysik wie in der Naturwissenschaft eine Umgestaltung der Grundvorstellungen von dem Wesen der Dinge und von der Art ihres Zusammen hanges im Geschehen: die Begriffe der Substanz und der Kausalität gewannen einen neuen Inhalt. Aber diese Veränderung konnte in der Metaphysik nicht so radikal vorgehen, wie in der Naturwissenschaft. Auf diesem begrenzteren Gebiete vermochte man, nach

dem einmal das Galileische Prinzip gefunden war, ge
wissermaßen *ab ovo* zu beginnen und eine in der Tat
vollkommen neue Theorie zu liefern: in den allgemei
neren philosophischen Lehren war die Macht und das
Recht der Tradition viel zu groß, als daß sie hätte völ
lig beiseite geschoben werden können.
Dieser Unterschied machte sich schon bei dem deli
katen *Verhältnis zu den religiösen Begriffen* geltend.
Die Naturforschung konnte sich gegen die Theologie
absolut isolieren und sich dagegen völlig indifferent
verhalten: die Metaphysik wurde durch den Begriff
der Gottheit und durch die Theorie von der geistigen Welt immer
wieder sei es in feindliche, sei es in
freundliche Berührung mit dem religiösen Vorstel
lungskreise gebracht. Ein Galilei erklärte, daß die Un
tersuchungen der Physik, welches auch ihr Resultat
sei, mit der Lehre der Bibel nicht das Geringste zu tun
hätten [694] , und einen Newton hinderte seine mathe
matische Naturphilosophie nicht, sich mit wärmster
Frömmigkeit in die Geheimnisse der Apokalypse zu
vertiefen. Die Metaphysiker aber, mochten sie religiös
noch so indifferent denken und ihre Wissenschaft nur
im rein theoretischen Geiste betreiben, mußten doch
immer darauf Bedacht haben, daß sie von Gegenstän
den zu handeln hatten, welche für die Kirchenlehre
eine wichtige und wesentliche Bedeutung besaßen.
Dies gab der neueren Philosophie eine einigermaßen
heikle Stellung: die mittelalterliche Philosophie hatte
den Gegenständen des Dogmas auch ihrerseits ein we
sentlich religiöses Interesse entgegengebracht; die
neuere betrachtete sie, wenn überhaupt, nur aus dem
theoretischen Standpunkte. Am sichersten fühlten sich
daher diejenigen, welche wie Bacon und Hobbes auch
die Philosophie ganz auf Naturforschung beschränk
ten, eine eigentliche Metaphysik ablehnten und über
Fragen wie die nach der Gottheit und der übersinnli
chen Bestimmung des Menschen nur das Dogma
reden lassen wollten. Bacon tat das mit großen Wor
ten, hinter denen seine wahre Gesinnung schwer zu erkennen ist [695] ;

Hobbes ließ eher durchblicken, daß
seine naturalistische Meinung nach Art der epikure
ischen in den übernatürlichen Vorstellungen einen auf
Mangel an Naturerkenntnis beruhenden Aberglauben
sah, der durch die staatliche Ordnung erst zur binden
den Macht der Religion werde. [696] Sehr viel schwieri
ger aber war die Stellung derjenigen Philosophen,
welche den metaphysischen Begriff der Gottheit in der
Naturerklärung selbst festhielten; Descartes' ganze li
terarische Tätigkeit ist von der ängstlichen Vorsicht
zur Vermeidung jeden religiösen Anstoßes erfüllt,
während Leibniz viel positiver die Konformität seiner
Metaphysik mit der Religion durchzuführen versu
chen konnte; und anderseits zeigte das Schicksal Spi
nozas, wie gefährlich es war, wenn die Philosophie
die Verschiedenheit ihres Gottesbegriffs von dem
dogmatischen offen hervorkehrte.
1. Die Hauptschwierigkeit der Sache aber steckte
in dem Umstande, daß das neue methodische Prinzip
der Mechanik jede Zurückführung der körperlichen
Erscheinungen auf geistige Kräfte ausschloß. Die
Natur wurde entgeistert, die Wissenschaft wollte in
ihr nichts als die Bewegungen kleinster Körper sehen,
von denen eine die Ursache der andern sei. Da blieb
kein Raum für die Einwirkung übernatürlicher Mäch
te. So wurden zunächst mit Einem Schlage Magie,
Astrologie und Alchymie, in denen der neuplatonischeGeisterspuk
gewaltet hatte, zu wissenschaftlich über
wundenen Irrungen. Schon Lionardo hatte verlangt,
daß die Erscheinungen der Außenwelt nur durch *na
türliche Ursachen* erklärt werden sollten: die großen
Systeme des 17. Jahrhunderts erkennen ausnahmslos
nur solche an, und ein Cartesianer, Balthasar Bekker,
schrieb ein eigenes Buch [697] , um zu zeigen, daß nach
den Prinzipien der modernen Wissenschaft alle Gei
stererscheinungen, Beschwörungen, Zaubereien unter
die verderblichen Irrtümer gerechnet werden mußten
- ein Mahnwort, das dem reichlichen Aberglauben der
Renaissance gegenüber sehr am Platze war.

Mit den Geistern mußte aber auch die *Teleologie* weichen. Die Erklärung von Naturerscheinungen durch ihre Zweckmäßigkeit lief zuletzt immer irgend wie auf den Gedanken einer geistigen Erzeugung oder Ordnung der Dinge hinaus: und so widersprach sie dem Prinzip der Mechanik. An diesem Punkte war der Sieg des Demokritismus über die plato nisch-aristotelische Naturphilosophie am fühlbarsten: diesen betonte aber auch die neue Philosophie am kräftigsten. *Bacon* rechnete die teleologische Naturbe trachtung zu den Idolen, und zwar zu den gefährlichen Gattungsidolen, zu den Grundirrtümern, welche dem Menschen durch seine Natur selbst vorgespiegelt wer den: er leugnete zwar nicht, daß die Metaphysik als historisch überlieferte Disziplin sich mit den Endursachen beschäftige, wies aber der Physik als ei gentlicher Wissenschaft die Erkenntnis der lediglich mechanischen Ursachen, der *causae efficientes* zu und betrachtete die Einsicht in die »Naturen« oder »Formen« (vgl. oben § 30, 1) als ein Zwischengebiet, auf dem sich die Metaphysik mit der höheren Physik zusammenfinden sollte [698] , Bei Hobbes, der sein und Galileis Schüler war, ist die Beschränkung der wis senschaftlichen Erklärung auf die rein mechanischen Ursachen selbstverständlich. Aber auch *Descartes* will alle finalen Ursachen von der Erklärung der Natur ferngehalten sehen, - er erklärt es für verwe gen, die Absichten Gottes erkennen zu wollen. [699] Viel offener und bei weitem am schärfsten polemisiert endlich *Spinoza* [700] gegen den Anthropomorphismus der Teleologie. Bei seiner Vorstellung von Gott und dessen Verhältnis zur Welt ist es absurd, von Zwecken der Gottheit und gar von solchen zu reden, die sich auf den Menschen beziehen: wo alles mit ewiger Notwendigkeit aus dem Wesen der Gottheit folgt, ist für ein e Zwecktätigkeit kein Raum. Gegen diesen mechanisch-antiteleologischen Grundzug der neuen Metaphysik haben die englischen Neuplatoni ker, wie Cudworth und Henry More, mit der ganzen

Beredsamkeit der alten Argumente, aber erfolglos gekämpft. Die teleologische Ueberzeugung mußte auf die wissenschaftliche Erklärung der einzelnen Erscheinungen definitiv verzichten, und nur in der metaphysischen Gesamtauffassung fand schließlich Leibniz (vgl. unten Nr. 8) und ähnlich ein Teil der englischen Naturforscher einen befriedigenden Ausgleich zwischen den widerstrebenden Prinzipien. Mit dem Ausschluß des Geistigen aus der Naturerklärung fiel aber noch ein drittes Moment der alten Weltanschauung dahin: die Meinung von der Verschiedenartigkeit und Verschiedenwertigkeit der Sphären der Natur, wie sie nach altpythagoreischen Vorgange in dem neuplatonischen Stufenreich der Dinge am deutlichsten ausgeprägt war. In dieser Hinsicht hatte die phantastische Naturphilosophie der Renaissance schon kräftig vorgearbeitet. Durch Nicolaus Cusanus war die stoische Lehre von der Allgegenwart aller Stoffe an jedem Punkte des Weltalls erneuert worden; aber erst mit dem Siege des kopernikanischen Systems war, wie mau bei Bruno sieht, auch die Vorstellung von der *Gleichartigkeit aller Teile des Universums* völlig durchgedrungen: die sublunarische Welt konnte nicht mehr als das Reich der Unvollkommenheit der geistigen Sphäre des Sternenhimmels gegenübergestellt werden; Stoff und Bewegung sind in beiden gleich. Von diesem Gedanken gingen Kepler und Galilei aus, und er vollendete sich, als Newton die Identität der Kraft im Fall des Apfels und im Umschwung der Gestirne erkannte. Für die moderne Naturwissenschaft besteht der alte Wesens- und Weltunterschied von Himmel und Erde nicht mehr. Das *Universum ist durchweg einheitlich* . Dieselbe Anschauung aber kehrte sich auch gegen das aristotelisch-thomistische Entwicklungssystem von Stoffen und Formen sie räumte mit dem ganzen Heer der niederen und höheren Kräfte - der viel bekämpften *qualitates occaltae* - auf, sie erkannte als Erklärungsgrund aller Erscheinungen nur das mechanische Prin

zip der Bewegung an, und sie hob deshalb auch den *prinzipiellen Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Unbelebten* auf. Wenn hier der Neuplatonismus durch die Anschauung der Allebendigkeit des Universums zur Ueberwindung jenes Gegensatzes von der entgegengesetzten Seite her mitgewirkt hatte, so erwuchs nun der Galileischen Mechanik umgekehrt die Aufgabe, *auch die Erscheinungen des Lebens mechanisch zu erklären* . Die Elltdeckullg des Mechanismus des Blutumlaufs durch Harvey (1606) [701] gab dieser Tendenz einen lebhaften Impuls; Descartes sprach es prinzipiell aus, daß die animalischen Leiber wissenschaftlich als komplizierteste Automaten anzusehen und daß ihre Lebenstätigkeiten als mechanische Prozesse zu betrachten seien. Hobbes und Spinoza führten diesen Gedanken schon genauer durch; in den Aerzteschulen Frankreichs und der Niederlande begann ein eifriges Studium der Reflexbewegungen, undder Begriff der Seele als Lebenskraft ging seiner völligen Zersetzung entgegen. Nur die Platoniker und Anhänger des paracelsisch-boehmeschen Vitalismus, wie van Helmont, hielten in alter Weise daran fest.

2. Diese *mechanistische Entgeistigung der Natur* entsprach nun durchaus jener *dualistischen Weltansicht* , welche aus erkenntnistheoretischen Motiven sich in dem terministischen Nominalismus vorbereitet hatte, der Ansicht von *einer totalen Verschiedenheit der innerlichen und der äußeren Welt.* Zu der Behauptung ihrer qualitativen Differenz trat jetzt diejenige ihrer realen und kausalen Getrenntheit. Die Welt der Körper erschien nicht nur ganz andersartig als diejenige des Geistes, sondern auch in ihrer Existenz und in dem Ablauf ihrer Bewegungen durchaus davon gesondert. Zur Verschärfung jenes Gegensatzes hatte in der Philosophie der Renaissance die humanistisch erneuerte Lehre von der *Intellektualität der Sinnesqualitäten* außerordentlich viel beigetragen. Aus der skeptischen und der epikureischen Literatur war die Lehre, daß Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke,

Druck-, Wärme- und Tastqualitäten nicht wirkliche Eigenschaften der Dinge, sondern nur Zeichen für sol che im Geiste seien, unter Wiederholung der antiken Beispiele in die meisten Lehren der neueren Philoso phie übergegangen. Vives, Montaigne, Sanchez, Campanella waren darin einig; Galilei [702] , Hobbes, Descartes [703] erneuerten die demokritische Lehre,
wonach diesen qualitativen Differenzen der Wahrneh mung *in natura rerum* nur quantitative Unterschiede so entsprächen, daß jene die innere Vorstellungsweise für diese seien. Descartes betrachtete die sinnlichen Qualitäten als dunkle und verworrene Vorstellungen, während ihm die Auffassung der quantitativen Be stimmungen der Außenwelt ihres mathematischen Charakters wegen als die einzig klare und deutliche, d.h. wahre Vorstellung davon galt.
Deshalb gehören nach Descartes nicht nur die sinn lichen Gefühle, sondern auch die Empfindungsinhalte nicht der räumlichen, sondern nur der seelischen Welt an und vertreten in dieser die geometrischen Gebilde, deren Zeichen sie sind. Freilich können wir [704] von diesem wahren mathematischen Wesen der Körper bei der Erforschung des einzelnen eine Kenntnis nur mit Hilfe der Wahrnehmungen gewinnen, in denen es stets mit den qualitativen Elementen der »Imaginati on« versetzt ist. Aber darin eben besteht die Aufgabe der physikalischen Forschung, durch die Reflexion auf die klaren und deutlichen Elemente der Wahrneh mung dies reale Wesen der Körper aus den subjekti ven Vorstellungsweisen herauszulösen. John *Locke* , der sich auch diese Ansicht Descartes' später popula risierend aneignete, bezeichnete [705] , wie es scheint nach dem Vorgange von Rob. Boyle, diejenigen Eigenschaften, welche hiernach dem Körper an sich
zukommen, als *primär* , dagegen als *sekundär* solche, welche ihm nur vermöge seiner Wirkung auf unsere Sinne, bezw. unsere Sinnesempfindung zukommen.
706 Descartes ließ als primäre Eigenschaften nur Ge stalt, Größe, Lage und Bewegung gelten, so daß ihm

der physikalische Körper mit dem mathematischen zusammenfiel (vgl. unten Nr. 4). Um dagegen die Unterscheidung beider aufrecht zu erhalten, verlangte Henry More [707] auch die Undurchdringlichkeit (*tangibilitas sive impenetrabililas*) als Prinzip der Raumerfüllung zum Wesen des Körpers zu rechnen, und danach nahm später auch Locke [708] die *solidity* unter die primären Eigenschaften auf.

Bei *Hobbes* [709] verschieben sich diese Gedanken mehr nach der terministischen Auffassung hin. Ihm gelten der Raum (als *phanasma rei existentis*) und die Zeit (als *phantasma motus*) in ihrer allgemeinen Bedeutung als rein innerliche Vorstellungsprodukte, die sich nach psychologischem Mechanismus aus den Wahrnehmungen einzelner Räume und einzelner Zeiten im Bewußtsein erzeugen, und gerade deshalb, weil wir sie in dieser Weise selbst konstruieren, hat die mathematische Theorie den Vorzug der einzig rationalen Wissenschaft. Statt aber daraus phänomenalistische Konsequenzen zu ziehen, folgert er, die Philosophie könne nur von Körpern handeln und müsse alles Geistige der Offenbarung überlassen. Gleichwohl besteht ihm infolgedessen das wissenschaftliche Denken nur in der immanenten Verknüpfung von *Zeichen* . Diese sind teils unwillkürlich in den Wahrnehmungen, teils willkürlich in den Worten. (Aehnlich Occam, vgl. § 27, 4.) Erst durch die letzteren werden allgemeine Begriffe und Sätze möglich. Unser Denken ist daher ein Rechnen mit Wortzeichen. Es hat seine Wahrheit in sich und steht als etwas völlig Heterogenes neben der Außenwelt, auf die es sich bezieht.

3. Alle diese Anregungen verdichten sich bei *Descartes* zu der Lehre von dem *Dualismus* der *Substanzen* . Die analytische Methode sollte die einfachen, selbstverständlichen, nicht weiter ableitbaren Elemente der Wirklichkeit auffinden. Descartes entdeckte, daß alles Erfahrbare entweder eine Art des räumlichen oder des bewußten Seins ist. *Räumlichkeit und Be*

wußtsein (»Ausdehnung« und »Denken« nach der ge
wöhnlichen Uebersetzung von *extensio* und *cogitatio*)
sind die letzten, einfachen, ursprünglichen Attribute
der Realität. Alles was ist, ist entweder räumlich oder
bewußt. Diese beiden Urprädikate verhalten sich zu
einander disjunktiv: was räumlich ist, ist nicht be
wußt; was bewußt ist, ist nicht räumlich. Die Selbst
gewißheit des Geistes ist nur diejenige der Persönlich
keit als eines bewußten Wesens. Der Körper ist nur so weit real, als
er die quantitativen Bestimmungen
räumlichen Seins und Geschehens, der Ausdehnung
und der Bewegung, an sich hat. Alle Dinge sind ent
weder Körper oder Geister; die Substanzen sind ent
weder räumlich oder bewußt: *res extensae* und *res
cogitantes.*
So zerfällt die Welt in zwei völlig verschiedene
und willig getrennte Reiche: das der Körper und das
der Geister. Aber im Hintergrunde dieses Dualismus
steht bei Descartes der Begriff der *Gottheit* als des
ens perfectissimum oder der *vollkommenen Substanz* .
Körper und Geister sind *endliche Dinge* , Gott ist das
unendliche Sein . [710] Die Meditationen lassen keinen
Zweifel darüber, daß Descartes den Gottesbegriff
ganz nach der Auffassung des *scholastischen Realis
mus* übernahm. Der menschliche Geist soll in seinem
eigenen Sein, das er als ein begrenztes und unvoll
kommenes erkennt, mit derselben intuitiven Gewiß
heit auch die Realität des vollkommenen unendlichen
Seins erfassen (vgl. oben § 30, 5). Zu dem ontologi
schen Argument kommt das Verhältnis von Gott und
Welt in der durch Nicolaus Cusanus zur Geltung ge
brachten Form des Gegensatzes des Unendlichen und
des Endlichen hinzu.. Jene Verwandtschaft aber mit
dem Realismus des Mittelalters tritt gerade am deut
lichsten in der auf Descartes folgenden Entwicklung
der Metaphysik hervor: denn die *pantheistischen Konsequenzen*
dieser Voraussetzung, welche in der
scholastischen Zeit mühsam zurückgehalten worden
waren, wurden jetzt mit voller Klarheit und Sicherheit

ausgesprochen. und wenn in den Lehren von Des cartes' Nachfolgern eine starke Aehnlichkeit mit sol chen zu finden ist, welche im Mittelalter nur eine mehr oder minder unterdrückte Existenz führen konn ten, so begreift sich dies auch ohne die Annahme einer direkten historischen Abhängigkeit bloß durch den pragmatischen Zusammenhang und die sachliche Notwendigkeit der Folgerungen.

4. Der gemeinsame metaphysische Name der »Sub stanz« für Gott im unendlichen, für Geister und Kör per im endlichen Sinne konnte die Probleme, die dar unter verborgen waren, nicht dauernd verdecken. Der Begriff der Substanz war in Fluß geraten und bedurfte weiterer Umgestaltung. Mit der Vorstellung des »Din ges«, der Kategorie der Inhärenz, hatte er fast die Fühlung verloren: denn gerade die dieser Kategorie wesentliche Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen zur Vorstellung eines einheitlich Wirklichen fehlte in Descartes' Begriff der endlichen Substanzen völlig, indem diese durch *eine* Grundei genschaft, der Räumlichkeit oder des Bewußtseins, charakterisiert sein sollten. Alles was sich sonst an den Substanzen fand, mußte also als Modifikation ihrer Grundeigenschaft, ihres *Attributs* betrachtet werden. Alle Eigenschaften und Zustände des Körpers sind Modi seiner Räumlichkeit (Ausdehnung), alle Ei genschaften und Zustände des Geistes sind Modi des Bewußtseins (*modi cogilandi*).

Darin jedoch liegt, daß alle zu einer der beiden Klassen gehörigen Einzelsubstanzen, also einerseits alle Körper, anderseits alle Geister, ihrem Wesen, ihrem konstitutiven Attribut nach gleich sind. Von hier aber ist nur noch *ein* Schritt zu der Vorstellung, daß diese Gleichheit als metaphysische Identität ge dacht wird. Alle Körper sind räumlich, alle Geister sind bewußt: die einzelnen Körper unterscheiden sich voneinander nur durch verschiedene Modi der Räum lichkeit (Gestalt, Größe, Lage, Bewegung), die einzel nen Geister unterscheiden sich voneinander nur durch

verschiedene Modi des Bewußtseins (Ideen, Urteile, Willenstätigkeiten). Die einzelnen Körper sind Modi der Räumlichkeit, die einzelnen Geister sind Modi des Bewußtseins. Auf diese Weise erhält das Attribut das metaphysische Uebergewicht über die einzelnen Sub stanzen, die jetzt als seine Modifikationen erscheinen; aus den *res extensae* werden *modi extensionis* , aus den *res cogitanes modi cogitationis* .

Descartes selbst hat diese Konsequenz nur auf dem naturphilosophischen Gebiete gezogen, worauf er überhaupt die prinzipielle Ausführung seiner meta physischen Lehre beschränkte. Hier aber nahm der allgemeine Begriff der »Modifikation« von selbst eine bestimmte und auschauliche Bedeutung an, diejenige der Begrenzung (*determinatio*). Die Körper sind *Teile des Raumes* , Begrenzungen der allgemeinen Räumlichkeit oder Ausdehnung. [711] Daher fällt für Descartes der Begriff des Körpers mit demjenigen einer begrenzten Raumgröße zusammen. Der Körper ist seinem wahren Wesen nach ein Stück Raum. Die Elemente der Körperwelt sind die » *Korpuskeln* « [712] , d.h. die *realiter* nicht mehr teilbaren, festen Raum stücke: als mathematische Gebilde aber sind auch sie bis ins Unendliche teilbar, d.h. es gibt keine Atome. Ebenso folgt aus diesen Voraussetzungen für Des cartes die Unmöglichkeit des leeren Raumes und die Unendlichkeit der Körperwelt.

Für die Geisterwelt ist die analoge Forderung von *Malebranche* ausgesprochen worden. Im Zusammen hange mit den erkenntnistheoretischen Motiven (vgl. unten Nr. 8), die ihm keine andere Erkenntnis der Dinge als die in Gott möglich erscheinen ließen, kam er [713] auf den Begriff der *Raison universelle* , die, in allen Einzelgeistern gleich, nicht zu den Modi des endlichen Geistes gehören kann, sondern von der viel mehr die endlichen Geister selbst Modifikationen sind, die aber eben deshalb nichts anderes sein kann, als ein Attribut Gottes. Insofern ist Gott der »Ort der Geister«, ebenso wie der Raum der Ort der Körper ist.Auch hier

liegt - und zwar in noch höherem Maße - das begriffliche Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen zugrunde, und anderseits wird doch dies Verhältnis nach Analogie der cartesianischen Auffassung vom Raum und vom Körper anschaulich als *Partizipation* [714] gedacht. Alle menschliche Einsicht ist eine Partiziyation an der unendlichen Vernunft, alle Ideen der endlichen Dinge sind nur Determinationen der Idee Gottes, alle auf das einzelne gerichteten Begierden nur Partizipationen an der dem endlichen Geist notwendig innewohnenden Liebe zu Gott als seinem Wesens- und Lebensgrunde. Freilich kam Malebranche dadurch, daß er so den endlichen Geist völlig in den allgemeinen Gottesgeist als dessen Modifikation aufgehen ließ, in eine sehr bedenkliche Lage. Denn wie sollte er hiernach die Selbständigkeit und Selbsttätigkeit erklären, welche doch in den Gott widerstrebenden Neigungen und Willenstätigkeiten des Menschen ganz offenkundig vorzuliegen schien? Da half nichts als das Wort »Freiheit«, wobei denn freilich Malebranche bekennen mußte, die Freiheit sei ein undurchdringliches Geheimnis. [715]

5. In diesem Gedankengange von Malebranche tritt die unabweisbare Folgerichtigkeit zutage, womit die Attribute, welche bei Descartes als das gemeinsame Wesen je einer der beiden Klassen von endlichen Substanzen galten, schließlich selbst nur als die *Attribute der unendlichen Substanz oder der Gottheit* gedacht werden konnten. Genau darin aber besteht das Grundmotiv des *Spinozismus* , der sich in dieser Richtung direkt und zuerst aus dem Cartesianismus heraus und sogleich bis zur letzten Konsequenz entwickelt hat. Auch er hält ebenso an dem qualitativen wie an dem kausalen Dualismus von Räumlichkeit und Bewußtsein fest. Die räumliche und die geistige Welt sind durchaus heterogen und absolut unabhängig voneinander. Aber die ganze endlose Reihe der Körper mit ihren Teilungen, Gestaltungen und Bewegungen bedeutet ebenso nur die Modi der

Räumlichkeit, wie die endlose Reihe der Geister mit ihren Ideen und Volitionen nur die Modi des Bewußt seins. Diesen endlichen »Dingen« gebührt daher nicht mehr der Name der »Substanz«. Substanz kann nur dasjenige heißen, dessen Attribute die Räumlichkeit und das Bewußtsein selbst sind: das unendliche Sein, die Gottheit. Ihr Wesen aber kann wiederum sich nicht in diesen beiden der menschlichen Erfahrung zu gänglichen Attributen erschöpfen: das *ens realissi mum* involviert in sich die Wirklichkeit durch *unend lichen Anzahl aller möglichen Attribute* .

Auch hierfür liegt der letzte Grund in dem schola stisch-realistischen Begriffe des allerrealsten Wesens. Spinozas Definition der *Substanz oder der Gottheit* als des Wesens (*essentia*), das seine Existenz involviert, ist nur der verdichtete Ausdruck des onto logischen Beweises für das Dasein Gottes: die »Asei tät« ist in dem Terminus » *causa sui* « aufrecht erhal ten, die Substanz als dasjenige » *quod in se est et per se concipitur* « ist wiederum nur eine andere Um schreibung desselben Gedankens. Von diesen Defini tionen aus war der Beweis für die Einzigkeit und Un endlichkeit der Substanz [716] selbstverständlich.

Daß wir es aber hier, metaphysisch betrachtet, mit einem durchweg »realistischen« Gedankengange zu tun haben, ergibt sich deutlich aus Spinozas Lehre von dem Wesen der Substanz selbst und ihrem Ver hältnis zu den Attributen. Denn von der Substanz oder der Gottheit sagt das spinozistische System schlechterdings nichts weiter aus, als was in dem Be griffe des *ens realssimum* , des absoluten Seins, an formalen Bestimmungen enthalten ist. Jedes inhaltli che Prädikat dagegen wird ausdrücklich verneint: ins besondere läßt es Spinoza sich angelegen sein, die Modifikationen des Bewußtseins wie Erkenntnis und Willen dem göttlichen Wesen abzusprechen. [717] Ebensowenig (wie sich von selbst versteht) erkennt er diesem Modifikationen der Räumlichkeit als Prädika te seines Wesens zu, obwohl er dies besonders auszu

sprechen keine polemische Veranlassung hatte. Gott selbst also ist weder Geist noch Körper, von ihm kann nur gesagt werden: er ist. Es ist deutlich, daß hier mit veränderter Ausdrucksweise das alte *Prinzip der negativen Theologie* vorliegt. Die Erkenntnis aller endlichen Dinge und Zustände fahrt auf zwei höchste Allgemeinbegriffe, Räumlichkeit und Be wußtsein: diesen beiden wird eine höhere metaphysi sche Dignität zugeschrieben als den endlichen Din gen; sie sind die Attribute, und die Dinge sind ihre Modi. Steigt nun aber die Abstraktion von diesen bei den letzten inhaltlichen Bestimmungen zu dem Allge meinsten, dem *ens generalissimum* , auf, so fällt aus dessen Begriff aller bestimmte Inhalt fort, und es bleibt nur die leere Form der Substanz übrig. Auch für Spinoza ist die Gottheit alles und damit - nichts. Seine Gotteslehre liegt ganz auf dem Wege der My stik. [718]

Wenn aber Gott so das allgemeine Wesen der end lichen Dinge ist, so existiert er nicht anders als in ihnen und mit ihnen. Das trifft zunächst die Attribute: Gott ist nicht von ihnen und sie sind nicht von ihm verschieden, so wenig wie die Dimensionen des Rau mes von diesem selbst verschieden sind. Daher kann Spinoza auch sagen, Gott *bestehe* aus den unzähligen Attributen, oder *Deus sive omnia eius attributa* . [719]

Und dasselbe Verhältnis wiederholt sich nachher zwi schen den Attributen und den Modi. Jedes Attribut ist, weil es das unendliche Wesen Gottes in bestimm ter Art ausdrückt, wieder in seiner Weise unendlich; aber es existiert nicht anders als mit und in seinen zahllosen Modifikationen. So existiert denn Gott nur in den Dingen als ihr allgemeines Wesen, und sie nur in ihm als die Modi seiner Realität. In diesem Sinne nimmt Spinoza von Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno die Ausdrücke *natura naturans* und *natura naturata* auf. Gott ist die Natur: als das allgemeine Weltwesen ist er die *natura naturans;* als Inbegriff der Einzeldinge, in denen diese Essenz modifiziert

existiert, ist er die *natura naturata* . Wenn dabei die *natura naturans* auch gelegentlich die wirkende Ursache der Dinge genannt wird, so darf diese schaffende Kraft nicht als etwas von ihren Wirkungen Verschiedenes gedacht werden: diese Ursache existiert nirgends als in ihren Wirkungen. Das ist Spinozas voller und rückhaltloser *Pantheismus* .

Es wiederholt sich endlich dies Verhältnis noch einmal in der Unterscheidung, welche Spinoza zwischen den unendlichen und den endlichen Modi aufstellt. [720] Wenn jedes der zahllosen Endlichen ein Modus Gottes ist, so muß auch der unendliche Zusammenhang, der zwischen ihnen besteht und sie alle in ihrer Wesenheit bestimmt [721] , als ein Modus und zwar eben als ein *unendlicher Modus* gelten. Spinoza statuiert deren drei. [722] Die Gottheit als das allgemeine Weltding erscheint in den Einzeldingen als endlichen Modi: ihnen entspricht als unendlicher Modus das Universum. Im Attribut der Räumlichkeit sind die endlichen Modi die einzelner, Raumgestalten, der unendliche Modus ist der unendliche Raum oder die Materie [723] selbst in ihrer Bewegung und Ruhe. Für das Attribut des Bewußtseins steht neben den einzelnen Funktionen des Vorstellens und Wollens der » *intellectus infinitus* «. [724] Hier erinnert Spinoza unmittelbar an den realistischen Pantheismus des David von Dinant und an den häretischen »Pampsychismus« der arabisch-jüdischen Philosophie (vgl. Oben § 27, 1 und 2). Seine Metaphysik ist in dieser Hinsicht das letzte Wort des mittelalterlichen Realismus. [725]

6. Mit diesen auf das Problem der qualitativen Differenz der Substanzen bezüglichen Motiven strebte die neuere Philosophie aus ihren dualistischen Voraussetzungen einem monistischen Ausgleich zu: damit aber verschlangen sich noch kräftigere Motive, die aus der realen und kausalen Trennung der räumlichen und der bewußten Welt erwuchsen. Zunächst freilich beförderten gerade die Prinzipien der Mechanik den Versuch, den Ablauf des Geschehens in jeder

der beiden Sphären der endlichen Substanzen völlig gegen die andere zu isolieren.
Verhältnismäßig einfach gelang dies in der Körperwelt. Auf diesem Gebiete hatte durch Galilei die Kausal*vorstellung eine völlig neue Bedeutung* gewonnen. Nach der scholastischen Auffassung (die mit axiomatischer Geltung auch noch in Descartes' Meditationen an entscheidender Stelle vorgetragen wurde) waren Ursachen *Substanzen* oder Dinge, Wirkungen dagegen entweder deren Tätigkeiten oder andere Substanzen und Dinge, die durch solche Tätigkeiten zu stande kommen sollten: das war der platonisch-aristotelische Begriff der *aitia* . *Galilei* dagegen griff auf die Vorstellung der älteren griechischen Denker (vgl. § 5) zurück, welche das ursächliche Verhältnis nur auf die *Zustände* , das hieß jetzt die *Bewegungen* der Substanzen, nicht auf das Sein der letzteren selbst anwendeten. Ursachen sind Bewegungen und Wirkungen sind Bewegungen. Das Verhältnis von *Stoß und Gegenstoß* , der *Uebergang der Bewegung von einem Korpuskel auf das andere* [726] ist die anschauliche, selbstverständliche, ursprüngliche und alle andern erklärende *Grundform des Kausalverhältnisses.* Und die Frage nach dem Wesen dieses Grundverhältnisses wurde durch das *Prinzip der mathematischen Gleichheit* gelöst, welches dann in das jenige der *metaphysischen Identität* überging. So viel Bewegung wie in der Ursache ist, so viel ist auch in der Wirkung. Descartes formulierte dies als das *Gesetz von der Erhaltung der Bewegung* in der Natur. Die Summe der Bewegung in der Natur bleibt immer dieselbe: was ein Körper an Bewegung verliert, gibt er an einen andern ab. Hinsichtlich der Bewegungsgröße gibt es in der Natur nichts Neues, ins besondere keine Impulse aus der geistigen Welt. [727] Selbst für das Reich der Organismen wurde dies Prinzip wenigstens als ein Postulat, wenn auch noch mit sehr schwachen Sachgründen durchgeführt. Auch die Tiere sind Maschinen, deren Bewegung durch den

Mechanismus des Nervensystems hervorgerufen und bestimmt werden. Des näheren dachte sich Descartes (und mit ihm Hobbes und Spinoza) diesen Mechanismus als eine Bewegung feinster (gasförmiger) Stoffe, der sog. *spiritus animales* [728] , und den Uebergang aus dem sensiblen in das motorische Nervensystem suchte er beim Menschen in einem nicht paarig vertretenen Teile des Gehirns, der Zirbeldrüse (*conarium glans pinealis*).

Sehr viel schwieriger erwies sich der andere Teil der Aufgabe: das Verständnis des geistigen Lebens ohne jede Beziehung auf das körperliche. So leicht und anschaulich die Einwirkung eines Körpers auf andre Körper war, so wenig gab es eine wissenschaftlich brauchbare Vorstellung von einem körperlosen Zusammenhange zwischen verschiedenen Geistern. Das allgemeine metaphysische Postulat prägte z.B. Spinoza sehr energisch aus, wenn er im Eingange des dritten Buchs der Ethik versprach, er wolle die Handlungen und Begierden des Menschen so behandeln, als wenn von Linien, Flächen und Körpern die Rede wäre; denn es komme darauf an, sie weder zu begeifern noch zu verspotten, sondern zu begreifen. Allein die Lösung dieser Aufgabe beschränkte sich von vornherein auf die Untersuchung des Kausalzusammenhanges zwischen den *Bewußtseinstätigkeiten des einzelnen Geistes:* der Dualismus verlangte eine von allen physiologischen Bestandteilen freie Psychologie. Um so charakteristischer ist es für die Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Geistes im 17. Jahrhundert, daß es zu dieser durch die Theorie verlangten Psychologie nur in beschränktestem Maße gekommen ist. Und selbst die Ansätze dazu sind von dem Bestreben beherrscht, das methodische Prinzip der Mechanik, das in der Theorie der äußeren Erfahrung seine Triumphe feierte, auch auf das Verständnis der inneren anzuwenden.

Ebenso nämlich wie die Naturforschung von Galilei bis Newton darauf ausging, die einfache Grund

form der körperlichen Bewegung ausfindig zu ma
chen, auf welche alle komplizierten Gebilde der äuße
ren Erfahrung sich zurückführen ließen, ebenso wollte
auch Descartes die Grundformen der Seelenbewegung
feststellen, aus denen sich die Mannigfaltigkeit der
inneren Erfahrungen erklärte. Auf dem theoretischen
Gebiete schien das durch die Feststellung der unmit
telbar einleuchtenden Wahrheiten (der eingeborenen
Ideen) erreicht, auf dem praktischen Felde erwuchs daraus die neue
Aufgabe einer *Statik und Mechanik*
der Gemütsbewegungen . In diesem Sinne lieferten
Descartes und Spinoza ihre Naturgeschichte der *Af*
fekte und Leidenschaften [729] , letzterer, indem er den
Gedanken des ersteren diejenigen von Hobbes bei
mischte. So leitet Descartes aus den sechs Grundfor
men der Verwunderung (*admiratio*), der Liebe und
des Hasses, des Verlangens (*désir*), der Lust und der
Unlust (*laetitia - tristitia*) das ganze Heer der »parti
kularen« Leidenschaften als Arten und Unterarten ab;
so entwickelt Spinoza aus Begierde, Lust und Unlust
(*appetitus, laetitia, tristitia*) das System der Gemüts
bewegungen durch den Nachweis der Vorstellungs
prozesse, mit denen sie sich von ihrem ursprünglichen
Gegenstande, der Selbsterhaltung des Individuums,
auf andere »Ideen« übertragen.
Eine eigentümliche Nebenstellung nehmen in die
ser Hinsicht die beiden englischen Denker ein. *Bacon*
und *Hobbes* liegt eine mechanistische Auffassung des
Geistigen um so näher, je enger sie es in den Kreis
des Physischen hineinzuziehen bestrebt sind. Beiden
gilt nämlich das empirische Seelenleben, also auch
die Sphäre des Bewußtseins, die bei Descartes gar
nichts mit der Körperwelt zu tun haben sollte, noch
als etwas wesentlich dazu Gehöriges: dagegen wird
der gesamten Wahrnehmungswelt mehr etwas Geistli
ches als etwas Geistiges gegenübergestellt. Vorstellungen und
Willenstätigkeiten, wie sie durch
Erfahrung bekannt sind, sollen im Grunde genommen
auch Tätigkeiten des Leibes sein: und wenn außer die

sen noch von einer unsterblichen Seele (*spiraculum*), Von einer geistigen Welt und von dem göttlichen Gei ste die Rede ist, so soll das der Theologie anheimfal len. Die naturwissenschaftliche Theorie aber ist da nach nicht viel anders denn als *anthropologischer Materialismus* zu bezeichnen; denn sie soll den gan zen Ablauf der empirischen Seelentätigkeiten als einen mechanischen Prozeß im Zusammenhange mit den leiblichen Funktionen begreifen. Diese Aufgabe stellte wiederum Bacon; Hobbes versuchte sie zu lösen und wurde damit zum Vater der sog. *Assoziati onspsychologie* . Mit demselben ausgesprochenen *Sensualismus* wie *Campanella* , an dessen Ausführun gen die seinigen namentlich in Betreff des Vorstel lungsmechanismus vielfach erinnern, sucht er zu zei gen, daß *Sinnesempfindungen* die einzigen Elemente des Bewußtseins abgeben und daß durch ihre Ver knüpfung und Umbildung auch das Gedächtnis und das Denken zustande kommen. Analog werden dann auf dem praktischen Gebiete der Selbsterhaltungstrieb und die bei den Eindrücken entstehenden Gefühle von Lust und Unlust als die Elemente gekennzeichnet, aus denen alle übrigen Gefühle und Willenstätigkeiten entstehen. So entwarf auch Hobbes eine »Naturgeschichte« der Affekte und Leidenschaften,
und diese ist nicht ohne Einfluß auf diejenige Spino zas gewesen, bei dem ebenfalls die Affektentheorie überall nach dem andern Attribut hinschielt.
Mit unerbittlicher Konsequenz aber folgte aus die sen methodischen Voraussetzungen für Hobbes und für *Spinoza* die *Leugnung* der *Willensfreiheit* im Sinne des Indeterminismus. Beide haben - und Spi noza tat es in der denkbar schroffsten Form - die strenge Notwendigkeit aufzuzeigen gesucht, die auch im Ablauf des Motivationsprozesses obwaltet: sie sind Typen des *Determinismus* . Für Spinoza gibt es daher eine Freiheit im *psychologischen* Sinne nicht. Freiheit kann nur einerseits metaphysisch das abso lute durch nichts als durch sich selbst bestimmte Sein

der Gottheit, anderseits ethisch das Ideal der Ueber
windung der Leidenschaften durch die Vernunft be
deuten.
7. Hierin zeigt sich nun schon, daß den Tatsachen
der Psychologie gegenüber jene absolute Trennung
der Körperwelt und der Geisterwelt, welche die Meta
physik verlangte, nicht aufrecht zu erhalten war. Ganz
dasselbe aber erfuhr schon Descartes. Aus dem
Wesen des Geistes selbst ließen sich zwar die klaren
und deutlichen Vorstellungen und die daraus erwach
senden Formen des vernünftigen Willens erklären,
nicht aber die dunkeln und verworrenen Vorstellungen und die
damit zusammenhängenden
Affekte und Leidenschaften. Diese stellen sich viel
mehr als eine *Störung* 730 *des Geistes* (*perturbatio
nes animi*) dar, und da diese Störung, welche den
Anlaß zum Mißbrauch der Freiheit gibt (vgl. oben §
30, 5), nicht von Gott herrühren kann, so muß ihr Ur
sprung schließlich doch in einer *Einwirkung des Kör
pers* gesucht werden. In den Gemütsstörungen liegt
deshalb für Descartes eine unzweifelhafte Tatsache
vor, die sich aus den metaphysischen Grundbestim
mungen des Systems nicht erklären läßt. Hier sieht
sich daher der Philosoph genötigt, ein *exzeptionelles
Verhältnis* anzuerkennen, und er legt sich das so zu
recht, wie es durch die Anthropologie der *Victoriner*
(vgl. § 24, 2) vorgebildet war. Das Wesen (*natura*)
des Menschen, lehrt er, besteht in *der innigen Verei
nigung zweier heterogener Substanzen* , eines Geistes
und eines Körpers, und diese wunderbare (d.h. meta
physisch unbegreifliche) Vereinigung hat Gott so ge
wollt, daß in diesem einzigen Falle die bewußte und
die räumliche Substanz aufeinander einwirken. Die
Tiere bleiben für Descartes Körper: ihre »Empfindun
gen« sind nur Nervenbewegungen, aus denen nach
dem Reflexmechanismus Erregungen des motorischen
Systems entstehen. Im menschlichen Körper aber ist
zugleich die geistige Substanz gegenwärtig, und infol
ge dieses Zusammenseins erregt der Sturm der Lebensgeister (

esprits animaux) in der Zirbeldrüse
auch bei der geistigen Substanz eine Störung, welche
sich in dieser als unklare und undeutliche Vorstel
lung, d.h. als sinnliche Wahrnehmung, als Affekt oder
als Leidenschaft darstellt. [731]
Bei den Schülern war der Systemtrieb größer als
bei dem Meister. Sie fanden in diesem *influxus physi
cus* zwischen Geist und Leib den wunden Punkt der
cartesianischen Philosophie, und sie bemühten sich,
die Ausnahmen zu beseitigen, welche der Philosoph
in den anthropologischen Tatsachen hatte statuieren
müssen. Das aber ging nicht an, ohne daß die Auffas
sung der Kausalität eine neue und in gewissem Sinne
rückläufige Veränderung erfuhr, indem das metaphy
sische Moment über das mechanische wiederum das
Uebergewicht gewann. Die immanenten Kausalpro
zesse der räumlichen und der bewußten Welt galten
als selbstverständlich: aber der transgrediente Kausal
prozeß aus einer dieser Welten in die andere bildete
ein Problem. Man fand keine Schwierigkeit sich vor
zustellen, daß eine Bewegung sich in die andere Ver
wandle oder daß eine Funktion des Bewußtseins, z.B.
ein Gedanke, in eine andere übergehe; aber es schien
unbegreiflich, wie aus Bewegung Empfindung oder
aus Wille Bewegung werden soll. Physische und logi
sche Kausalität schienen keine Schwierigkeit zu bie
ten, desto größer die *psychophysische Kausalität* . Bei der letzteren
wurde man sich bewußt, daß zwi
schen Ursache und Wirkung nicht das Verhältnis der
Gleichheit oder Identität besteht, um dessen willen
die mechanische und die logische Abhängigkeit ver
ständlich erschien. Daher mußte hier nach dem Prin
zip gefragt werden, durch welches die beiden nicht an
sich zusammengehörenden Momente des Kausalver
hältnisses, Ursache und Wirkung, mit einander ver
knüpft sind. [732] Wo dies Prinzip zu suchen sei, konn
te für die Schüler Descartes' nicht zweifelhaft sein.
Gott, der die Vereinigung der beiden Substanzen in
der Natur des Menschen geschaffen, hat sie auch so

eingerichtet, daß auf die Funktionen der einen Sub
stanz die entsprechenden der andern folgen. Deshalb
aber sind diese Funktionell in ihren kausalen Verhält
nisse zueinander nicht eigentlich und ihrer eigenen
Natur nach wirkende Ursachen, sondern nur die *Gele
genheiten* , bei welchen die *durch göttliche Veran
staltung* bestimmten Folgen in der andern Substanz
eintreten, - nicht *causae efficientes* , sondern *causae
occa-* sionales. Die wahre »Ursache« für den kausalen
Zusammenhang von Reizen und Empfindungen und
anderseits von Absichten und Gliederbewegungen ist
Gott.
Solche Ueberlegungen breiten sich in der ganzen
Entwicklung der cartesianischen Schule aus: Clauberg
macht sie für die Theorie der Wahrnehmung, Cordemoy für
diejenige der zweckmäßigen Bewegung
geltend; zu voller Ausführung gelangen sie in *Geu
lincx'* Ethik. Doch ist in dieser nicht jeder Zweifel
darüber ausgeschlossen, ob dabei die Ursächlichkeit
Gottes als eine jeweilige einzelne Intervention oder ob
sie als allgemeine und dauernde Einrichtung betrach
tet wird. An einigen Stellen ist freilich das erstere der
Fall [733] , aber der Gesamtgeist der Lehre geht zweifel
los auf das letztere. Am klarsten spricht es Geulincx
in dem Uhrengleichnis [734] aus: wie zwei Uhren, die
von demselben Künstler gleich gearbeitet sind, in ste
tig korrespondierendem Gang bleiben » *absque ulla
causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed
propter meram dependentiam, qua utrumque ab
eadem arte et simili industria constitum est* «, so fol
gen nach der einmal von Gott bestimmten Weltord
nung die korrespondierenden Funktionen des Geistes
und des Körpers aufeinander. [735]
8. Diese *anthropologische* Begründung des *Occa
sionalismus* fügt sich aber von Anfang an einem all
gemeineren metaphysischen Gedankengange ein.
Schon in dem cartesianischen System lagen die Prä
missen für die Folgerung, daß bei allem Geschehen in
den endlichen, Substanzen das wirkende Prinzip nicht

von diesen selbst, sondern von der Gottheit stamme. Das Denken und Erkennen der Geister beruht auf den eingeborenen Ideen, die er ihnen gegeben hat; der Körperwelt hat er ein Quantum von Bewegung mitgeteilt, welches nur in seiner Verteilung auf die einzelnen Korpuskeln wechselt, bei dem einzelnen Körper aber sozusagen nur zeitweilig geborgt ist: so wenig wie die Körper neue Bewegung, so wenig können die Geister neue Ideen erzeugen: die einzige Ursache ist Gott.

Die *alleinige Kausalität Gottes* hervorzuheben, hatten jedoch die Cartesianer um so mehr Anlaß, als ihre Lehre auf heftigen Widerspruch bei der Orthodoxie beider Konfessionen stieß und in die theologischen Streitigkeiten der Zeit hineingezogen wurde. Dabei hatten Freund und Feind die Verwandtschaft des Cartesianismus mit der Lehre Augustins [736] schnell erkannt, und während deshalb die Jansenisten und die Väter des Oratoriums, die in dem augustinisch-scotistischen Gedankenkreise lebten, der neuen Philosophie freundlich waren, so befehdeten sie die orthodoxen Peripatetiker und hauptsächlich die Jesuiten desto heftiger. So wurde in dem Streit um den Cartesianismus der *alte Gegensatz von Augustinismus und Thomismus* ausgetragen. Die Folge war die, daß die Cartesianer diejenigen Momente, worin ihre Lehre der augustinischen verwandt war, möglichst in den Vordergrund schoben. So versuchte *Louis de la Forge* [737] die volle Identität des Cartesianismus mit der Lehre des Kirchenvaters zu beweisen, und hob dabei ganz besonders hervor, daß nach beiden Denkern der alleinige Grund alles Geschehens in den Körpern wie in den Geistern Gott sei. Gerade dies bezeichnete dann später *Malebranche* [738] als das sichere Merkmal einer christlichen Philosophie, während der gefährlichste Irrtum der heidnischen Philosophie in der Annahme der metaphysischen Selbständigkeit und eigenen Wirkungsfähigkeit endlicher Dinge bestehe.

Ebenso büßen auch bei *Geulincx* : alle endlichen Dinge das kausale Moment der Substantialität ein. Er geht dabei von dem Prinzip aus [739] , daß man nur das selbst tun kann, wovon man weiß, wie es gemacht wird. Daraus folgt antltropologisch, daß der Geist nicht die Ursache der leiblichen Bewegungen sein kann - niemand weiß, wie er es anfängt, auch nur den Arm zu heben -, weiter aber kosmologisch, daß die Körper, die überhaupt keine Ideen haben, auch über haupt nicht wirken können, endlich erkenntnistheore tisch, daß die Ursache der Wahrnehmungen nicht im endlichen Geiste - denn er weiß nicht, wie er dazu kommt - noch in den Körpern, also allein in Gott zu suchen ist. Dieser erzeugt damit in uns eine Vorstel lungswelt, die in ihrer Qualitätenfülle viel reicher und schöner ist als die wirkliche Körperwelt selbst. [740]
Das erkenntnistheoretische Motiv findet endlich bei *Malebranche* [741] eine noch tiefere Fassung. Der cartesianische Dualismus macht eine direkte Erkennt nis des Körpers durch den Geist überhaupt unmög lich; sie verbietet sich nicht nur, weil zwischen beiden kein *influxus physicus* möglich ist, sondern auch weil bei der totalen Heterogeneität beider Substanzen nicht abzusehen ist, wie in der einen auch nur eine Idee der andern denkbar sei Auch in dieser Hinsicht ist die Vermittlung nur durch die Gottheit möglich, und Ma lebranche nimmt seine Zuflucht zu der neuplatoni schen Ideenwelt in Gott. Der Mensch erkennt nicht die Körper, sondern ihre Ideen in Gott. Diese *intelli gible Körperwelt in Gott* ist einerseits das Urbild der von Gott geschaffenen wirklichen Körperwelt, ander seits dasjenige der voll Gott uns mitgeteilten Ideen von ihr. Unsere Erkenntnis gleicht den wirklichen Körpern so, wie zwei Größen, die einer dritten gleich sind, auch unter einander gleich sind. So verstand es Malebranche, daß die Philosophie lehre, *alle Dinge in Gott zu schauen.*

9. In ganz anderer Weise hat *Spinoza* die occasio nalistischen Probleme gelöst. Die Erklärung irgend

eines Modus des einen Attributs durch einen Modus des andern war durch seine Begriffsbestimmung des Attributs (s. oben Nr. 5) ausgeschlossen: von ihr galt es [742] wie von der Substanz: *in se est et per se conci pitur* . Von einer Abhängigkeit des Räumlichen vom Bewußtsein oder umgekehrt konnte hiernach nicht dieRede sein; ihr Schein, der in den anthropologischen Tatsachen vorlag, bedurfte also einer andern Erklä rung, und daß diese mit Hilfe des Gottesbegriffs zu suchen war, verstand sich von selbst. Wenn aber des halb die Lehre, daß Gott die alleinige Ursache alles Geschehens sei. sich auch bei Spinoza findet, so ist doch seine Uebereinstimmung mit den Occasionali sten nur im Motiv und im Worte, aber nicht im Sinne der Lehre zu finden Denn nach Geulincx und Male branche ist Gott der Schöpfer, nach Spinoza ist er das allgemeine Wesen der Dinge: nach jenen erzeugt Gott die Welt durch seinen Willen, nach diesem *folgt not wendig* aus dem Wesen Gottes die Welt. Das ursäch liche Verhältnis also wird trotz der Gleichheit des Wortes *causa* sachlich hier ganz anders gedacht als dort. Bei Spinoza heißt es nicht: Gott erzeugt die Welt, sondern: er ist die Welt.

Seine Auffassung auch von der realen Dependenz, der Kausalität, drückt Spinoza stets durch das Wort »folgen« (*sequi, consequi*) und durch den Zusatz aus »wie aus der Definition des Dreiecks die Gleichheit seiner Winkel mit zwei Rechten folgt«. Deshalb wird die Abhängigkeit der Welt von Gott als *mathemati sche Folge* gedacht. Diese Auffassung des Kausali tätsverhältnisses [743] hat somit das empirische Merk mal des »Erzeugens«, das gerade bei den Occasionali sten eine so wichtige Rolle spielte, total abgestreift und setzt an die Stelle der anschaulichen Vorstellung vom lebendigen Wirken die *logisch-mathematische* Beziehung von Grund und Folge. Der Spinozismus ist eine konsequente Gleichsetzung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung mit demjenigen von Grund und Folge. Deshalb ist die Kausalität der Gottheit

nicht zeitlich, sondern *ewig* , d.h. zeitlos, und die wahre Erkenntnis eine Betrachtung der Dinge *sub quadam aeternitatis specie* . Diese Auffassung des Dependenzverhältnisses ergab sich von selbst aus dem Begriffe der Gottheit als des allgemeinen We sens: aus diesem folgen *zeitlos* alle seine Modifikatio nen, wie aus dem Wesen des Raumes alle Lehrsätze der Geometrie. Die geometrische Methode kennt keine andere Kausalität als die des »ewigen Folgens«: dem Rationalismus gilt nur die dem Denken selbst ei gene Form der Dependenz, das logische Hervorgehen der Folge aus dem Grunde, als selbstverständlich und deshalb auch als das Schema des Geschehens [744] : auch die reale Dependenz soll weder mechanisch noch teleologisch, sondern nur logisch-mathematisch be griffen werden.

Wie nun aber in der Geometrie zwar alles aus dem Wesen des Raumes folgt, aber jedes besondere Ver hältnis durch andere besondere Bestimmungen deter miniert ist, so besteht auch in der spinozistischen Me taphysik das notwendige Hervorgehen der Dinge aus Gott darin, daß jedes einzelne Endliche durch anderes Endliches determiniert ist. Die Summe der endlichen Dinge und die Modi jedes Attributs bilden eine an fangs- und endlose Kette strenger Determination. In allen waltet die Notwendigkeit des göttlichen We sens; aber kein Modus steht der Gottheit näher oder ferner als der andere. Hierin macht sich der Gedanke des Nicolaus Cusanus von der Inkommensurabilität des Endlichen mit dem Unendlichen (vgl. § 27, 6) geltend. Keine emanatistische Stufenfolge führt von Gott zu der Welt herab: alles Endliche ist wieder durch Endliches bestimmt, aber in allen ist Gott der alleinige Grund ihres Wesens.

Ist dies der Fall, so muß die Einheit des Wesens auch in dem Verhältnis der Attribute zutage treten, mögen diese qualitativ und kausal noch so getrennt gehalten werden. Es ist doch dasselbe göttliche Wesen, das hier in der Form der Räumlichkeit und

dort in der Form des Bewußtseins existiert. So sind denn notwendig beide Attribute derart aufeinander bezogen, daß jedem Modus des einen ein bestimmter Modus des andern entspricht. Diese *Korrespondenz* oder dieser *Parallelismus* der Attribute löst das Rätsel des Zusammenhangs der beiden Welten: Ideen sind nur durch Ideen und Bewegungen sind nur durch Bewegungen bestimmt; aber es ist der gleiche Weltinhalt des göttlichen Wesens, welcher den Zusammenhang der einen ebenso wie denjenigen der andern ausmacht; im Attribut des Bewußtseins ist dasselbe enthalten wie im Attribut der Räumlichkeit. Dies Verhältnis wird von Spinoza nach den auch von Descartes gebrauchten scholastischen Begriffen des *esse in intellectu* und des *esse in re* dargestellt. Was im Attribut des Bewußtseins als Gegenstand (*objective*), als Vorstellungsinhalt existiert, dasselbe existiert im Attribut der Räumlichkeit als etwas unabhängig vorn Vorstellen Wirkliches (formaliter). [745] Spinozas Auffassung ist also diese: jedes endliche Ding als ein Modus des göttlichen Wesens, z.B. der Mensch, existiert gleichmäßig in beiden Attributen, als Geist und als Körper: und jede seiner einzelnen Funktionen ist ebenso gleichmäßig beiden Attributen angehörig, als Idee und als Bewegung. Als Idee ist sie durch den Zusammenhang der Ideen, als Bewegung durch denjenigen der Bewegungen bestimmt; aber in beiden enthält sie vermöge der Korrespondenz der Attribute dasselbe. *Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers* , im ganzen wie im einzelnen. [746] Die menschliche Seele (mens) *ist* die Idee des menschlichen Körpers als ein Modus oder ein Komplex von Modi im göttlichen Attribut des Bewußtseins, und man darf bei Spinoza, genau gesprochen, nicht sagen, sie *habe* diese Idee; denn deren substantieller Träger ist nur Gott. [747] 10. Ihren Abschluß fand diese vielspätige Gedankenbewegung in dem metaphysischen System von *Leibniz* , demjenigen, welches in der ganzen Geschich

te der Philosophie von keinem an Allseitigkeit der *Motive* und an ausgleichender Kombinationskraft er reicht wird. Es verdankt diese Bedeutung nicht nur der ausgebreiteten Gelehrsamkeit und dem harmoni sierend abwägenden Geiste seines Urhebers, sondern hauptsächlich dem Umstande, daß dieser mit ebenso tiefem und feinem Verständnis in den Ideengängen der antiken und der mittelalterlichen Philosophie wie in den Begriffsbildungen der modernen Naturfor schung heimisch war. [748] Nur der Erfinder der Diffe rentialrechnung, der für Platon und Aristoteles eben soviel Verständnis hatte wie für Descartes und Spino za, der Thomas und Duns Scotus ebenso kannte und würdigte wie Bacon und Hobbes, - nur er konnte der Schöpfer der »prästabilierten Harmonie« werden. *Die Versöhnung der mechanischen und der teleo logischen Weltanschauung und damit die Vereinba rung des wissenschaftlichen und des religiösen In teresses* seiner Zeit ist das Leitmotiv des Leibniz schen Denkens. Er wünschte die mechanische Natur erklärung, deren begriffliche Ausgestaltung er selbst wesentlich förderte, in ganzer Ausdehnung durchge führt zu sehen, und er sann dabei auf solche gedankli che Mittel, durch deren Hilfe trotzdem der zweckvoll lebendige Charakter des Weltalls begreiflich bliebe.

Es mußte deshalb, wozu sich Andeutungen scholl bei Descartes fanden, der Versuch gemacht werden, ob nicht der ganze mechanische Ablauf der Weltbege benheiten doch zuletzt auf wirkende Ursachen zurück zuführen sei, deren zweckvolles Wesen auch der Ge samtheit ihrer Wirkung eine inhaltvolle Bedeutung gewähre. Auch die großen englischen Naturforscher, wie Boyle und Newton, meinten das Universum nach Analogie der von menschlichen Techniker gebauten Maschinen, Uhren usw. als einen großen Mechanis mus ansehen zu dürfen, der gerade durch seine zweck mäßigen Wirkungen seinen Hervorgang aus einer höchsten Intelligenz beweise. So wurde das sog. phy sikotheologische Argument für die Folgezeit der be

liebteste Beweisgang für das Dasein Gottes.
Leibniz' ganze philosophische Entwicklung läuft darauf hinaus, diese Frage au einer tieferen Wurzel zu fassen, den Korpuskeln »Entelechien« unterzuschie ben und dem indifferenten Gott der geometlischen Methode die Rechte der platonischen *aitia* wiederzu gewinnen. Das letzte Ziel seiner Philosophie ist, den Mechanismus des Geschehens als das *Mittel* und die *Erscheinungsform* zu verstehen, wodurch der leben dige Inhalt der Welt sich verwirklicht. Deshalb konn te er die »Ursache« nicht mehr nur als »Sein«, konnte er Gott nicht mehr bloß als *ens perfectissimum* , konnte er die »Substanz« nicht mehr nur durch ein un veränderliches Seinsattribut charakterisiert, konnte er ihre Zustände nicht mehr bloß als Modifikationen, Determinationen oder Spezifikationen solcher Grund eigenschaft bestimmt denken: sondern das Geschehen wurde ihm wieder zum *Wirken* , die Substanzen nah men die Bedeutung der *Kräfte* [749] an, und auch der philosophische Gottesbegriff bekam zum wesentli chen Merkmal wieder die schöpferische Kraft. Das aber war Leibniz' Grundgedanke, daß sich diese schöpferische Kraft in der mechanischen Ordnung der Bewegungen betätige.
Diesen *dynamischen* Standpunkt gewann Leibniz zunächst in der Theorie der Bewegung und zwar in einer Weise, die von selbst zur Uebertragung auf die Metaphysik nötigte. [750] Das mechanische Problem der Stetigkeit und die von Galilei begonnene Auflö sung der Bewegung in die unendlich kleinen Impulse, welche für die in der Naturforschung maßgebenden Untersuchungen von Huyghens und Newton den Aus gangspunkt bildeten, führten Leibniz auf das Prinzip des Infinitesimalkalküls, auf seinen Begriff der »le bendigen Kraft«, insbesondere aber auf die Einsicht, daß das Wesen des Körpers, worin der Grund der Be wegung zu suchen sei, nicht in der Ausdehnung und auch nicht in der Masse (Undurchdringlichkeit), son dern in der Fähigkeit zu wirken, in der Kraft bestehe. Ist aber die

Substanz Kraft , so ist sie *überräumlich* und *immateriell* . Deshalb sieht sich Leibniz genötigt, auch die körperliche Substanz als immaterielle Kraft zu denken. Der Körper ist seinem Wesen nach Kraft; seine Raumgestalt, seine Raumerfüllung und seine Bewegung sind erst Wirkungen dieser Kraft. Die Sub stanz des Körpers ist *meta* physisch. [751] Im Zusam menhange mit Leibniz' Erkenntnislehre lautet dies so, daß die rationale, klare und deutliche Erkenntnis der Körper als Kraft, die sinnliche, dunkle und verwor rene dagegen ihn als räumliches Gebilde auffaßt. Daher ist der Raum für Leibniz weder mit dem Kör per identisch (wie bei Descartes), noch dessen Vor aussetzung (wie bei Newton), sondern ein Kraftpro dukt der Substanzen, ein *phaenomenon bene funda tum* , eine Ordnung ihrer Koexistenz, - keine absolute Wirklichkeit, sondern ein *ens mentale* . [752] Und das selbe gilt *mutatis mutandis* von der Zeit. Daraus folgt dann aber weiter, daß die auf diese räumliche Erschei nungsweise der Körper bezüglichen Gesetze der Me chanik nicht rational, keine »geometrischen«, sondern tatsächliche und zufällige Wahrheiten sind. Sie könn ten anders gedacht werden. Ihr Grund ist nicht logi sche Notwendigkeit, sondern - Zweckmäßigkeit. Sie sind *lois de conrenance* : und sie wurzeln in dem choix de la sagesse. [753] Gott hat sie gewählt, weil in der durch sie bestimmten Form der Weltzweck am besten erfüllt wurde. Sind die Körper Maschinen, so sind sie es in dem Sinne, daß dies zwechmäßig kon struierte Gebilde sind. [754]

11. So wird bei Leibniz wieder, aber in reiferer Form als beim Neuplatollismus, das *Leben* zum Er klärungsprinzip für die Natur; seine Lehre ist *Vitalis mus* . Aber Leben ist Mannigfaltigkeit und dabei doch wieder Einheit. Die mechanische Theorie führte Leib niz ebenso auf den Begriff unendlich vieler Einzel kräfte, metaphysischer Punkte [755] , wie auf die Idee ihres kontinuierlichen Zusammenhanges. Der demo kritischen Atomtheorie, der nominalistischen Meta

physik hatte er ursprünglich nahe gestanden; die occa sionalistische Bewegung und vor allem das System Spinozas machten ihm den Gedanken der All-Einheit vertraut: und die Lösung fand er wie Nicolaus Cusa nus und Giordano Bruno in dem Prinzip der *Identität des Teils mit dem Ganzen* . Jede Kraft ist die Welt kraft, aber in eigener Weise; jede Substanz ist die Weltsubstanz, aber in besonderer Form. Darum be stimmt Leibniz den Begriff der Substanz auch gerade dahin, sie sei *Einheit in der Vielheit* . [756] Das bedeu tet, daß jede Substanz in jedem Zustande die Fülle der übrigen »vorstellt«, und zum Wesen der »Vorstel lung« gehört immer die Vereinheitlichung einer Man nigfaltigkeit. [757]

Mit diesen Gedanken verbinden sich nun bei Leibniz die der metaphysischen Bewegung seit Des cartes geläufigen Postulate: die Isolierung der Sub stanzen gegeneinander und die in dem gemeinsamen Weltgrunde entspringende Korrespondenz ihrer Funk tionen. Beide Denkmotive sind in der *Monadologie* am vollkommensten zum Austrag gekommen. Leibniz nennt die Kraftsubstanz *Monade* , - ein Ausdruck, der ihm auf verschiedenen Wegen der Tradition in der Renaissance zufließen mochte. Jede Monade ist den andern gegenüber ein vollkommen selbständiges Wesen, welches Einflüsse weder erfahren noch aus üben kann. Die Monaden »haben keine Fenster«, und diese Fensterlosigkeit ist gewissermaßen der Aus druck ihrer »metaphysischen Undurchdringlichkeit« 758. Dieser Abgeschlossenheit nach außen gibt aber Leibniz zuerst den positiven Ausdruck, daß er die Monade für ein *rein inneres Prinzip* erklärt. [759] Die Substanz ist daher eine Kraft von *immanenter Wirk samkeit* : die Monade ist *nicht physischer, sondern seelischer Natur* . Ihre Zustände sind Vorstellungen, und das Prinzip ihrer Tätigkeit ist das Begehren (*appétition*), die »Tendenz«, von einer Vorstellung in die andere überzugehen. [760]

Jede Monade ist jedoch anderseits ein »Spiegel der

Welt«, sie enthält das ganze Universum als Vorstel
lung in sich; darin besteht die Lebenseinheit aller
Dinge. Jede aber ist auch ein *Individuum* , von allen andern
unterschieden. Denn es gibt nicht zwei gleiche
Substanzen in der Welt. [761] Wenn sich nun die Mo
naden nicht durch den Vorstellungsinhalt unterschei
den, der vielmehr bei allen derselbe ist, so kann ihre
Verschiedenheit nur in der Vorstellungsart zu suchen
sein, und Leibniz erklärt: der Unterschied der Mona
den besteht nur in dem *verschiedenen Grade von
Klarheit und Deutlichkeit* , mit der sie das Universum
»repräsentieren«. So wird Descartes' erkenntnistheo
retisches Kriterium zum metaphysischen Prädikat,
und zwar dadurch, daß Leibniz, ähnlich wie Duns
Scotus (vgl. § 26, 1), den Gegensatz des Distinkten
und des Konfusen als einen solchen der Vorstellungs
kraft oder der *Intensität* auffaßt. Daher gilt die Mona
de als aktiv, sofern sie klar und deutlich, als passiv,
sofern sie dunkel und verworren vorstellt [762] : daher
ist auch ihr Trieb auf den Uebergang von den dunklen
zu den klaren Vorstellungen gerichtet und die »Auf
klärung« ihres eigenen Inhalts ihr Lebensziel. Auf
jene Intensität der Vorstellungen aber wendet Leibniz
das mechanische Prinzip der unendlich kleinen Impul
se an: er nennt diese unendlich kleinen Bestandteile
des Vorstellungslebens der Monaden *petites percepti
ons* [763] und bedarf dieser Hypothese zur Erklärung
dafür, daß nach seiner Lehre die Monade offenbar
sehr viel mehr Vorstellungen hat, als sie sich deren
bewußt ist (vgl. unten 3 33, 10). Nach heutigem Ausdruck würden
die *petites perceptions unbewußte
Vorstellungen* sein.
Solcher Verschiedenheiten gibt es aber unendlich
viele, und die Monaden bilden nach dem Gesetz der
Kontinnität - *natura non facit saltum* - eine ununter
brochene Stufenreihe, ein *großes Entwicklungssy
stem* , das von den »einfachen« Monaden zu den See
len und den Geistern aufsteigt. [764] Die niedersten
Monaden, welche nur dunkel und verworren, d.h. un

bewußt vorstellen, sich also nur leidend verhalten, bilden die *Materie* : die höchste Monade, welche das Universum mit vollkommener Klarheit und Deutlich keit vorstellt - eben deshalb nur Eine - und somit reine Aktivität ist, heißt die *Zentralmonade* - Gott. Indem aber jede dieser Monaden sich selbst auslebt, stimmen sie vermöge der Gleichheit ihres Inhalts in jedem Momente alle völlig mit einander überein [765] , und dadurch entsteht der Schein der Wirkung einer Substanz auf die andere. Dies Verhältnis ist die *har monie préétablie des substances* - eine Lehre, worin das von Geulincx und Spinoza für die Beziehung der beiden Attribute eingeführte Prinzip der *Korrespon denz* auf das Verhältnis aller Substanzen untereinan der ausgedehnt erscheint. Hier wie dort aber bedingt dies Prinzip in seiner Ausführung die lückenlose De termination in der Tätigkeit aller Substanzen, die strenge Notwendigkeit alles Geschehens und den Ausschluß allen Zufalls und aller Freiheit im Sinne der Ursachlosigkeit. Auch Leibniz rettete den Begriff der Freiheit für die endlichen Substanzen nur in der sittlichen Bedeutung einer Herrschaft der Vernunft über die Sinne und die Leidenschaften. [766]

Die prästabilierte Harmonie, diese Seins- und Le bensverwandtschaft der Substanzen [767] , bedarf aber eines *einheitlichen* Erklärungsgrundes, und dieser kann nur in der Zentralmonade gesucht werden. Gott, der die endlichen Substanzen schuf, hat einer jeden seinen eigenen Inhalt in besonderer Abstufung der In tensität des Vorstellens mitgegeben und damit sämtli che Monaden so eingerichtet, daß sie durchweg mit einander übereinstimmen. Und in dieser ihrer notwen digen Lebensentfaltung, mit der ganzen mechanischen Determination ihrer Vorstellungsabfolge verwirkli chen sie den Zweck des schöpferischen Allgeistes. Dies Verhältnis des Mechanismus zur Teleologie fügt sich endlich auch den erkenntnistheoretischen Prinzi pien von Leibniz ein. Die Gottheit und die andern Monaden verhalten sich, wie bei Descartes die unend

liche und die endlichen Substanzen. Für die rationalistische Auffassung aber ist nur das Unendliche ein Denknotwendiges, das Endliche dagegen etwas »Zufälliges« in dem Sinne, daß es auch anders gedacht werden könnte, daß das Gegenteil keinen Widerspruch enthielte (vgl. oben § 30, 7). So nimmt der Gegensatz der ewigen und der tatsächlichen Wahrheiten metaphysische Bedeutung an: nur *Gottes Sein* ist eine *ewige Wahrheit* ; er existiert nach dem Satz vom Widerspruch mit logischer oder *absoluter Notwendigkeit* . Die endlichen Dinge aber sind *zufällig* , sie existieren nur nach dem Prinzip des zureichenden Grundes vermöge ihrer Determination durch anderes; die Welt und alles, was zu ihr gehört, hat nur bedingte, *hypothetische Notwendigkeit* . Diese *Kontingenz* der Welt führt Leibniz mit Duns Scotus [768] auf den *Willen Gottes* zurück. Die Welt könnte anders sein; daß sie so ist, wie sie ist, verdankt sie der *Auswahl* , die Gott zwischen den vielen *Möglichkeiten* getroffen hat. [769]

So laufen in Leibniz alle Fäden der alten und der neuen Metaphysik zusammen. Mit den in der Schule der Mechanik gebildeten Begriffen gestaltete er die Ahnungen der Philosophie der Renaissance zu einem systematischen Gedankenbau um, in welchem die Ideen des Griechentums ihre Heimstätte mitten zwischen den Erkenntnissen der modernen Forschung fanden.

§ 32. Das Naturrecht.

Auch die Rechtsphilosophie der Renaissance ist einerseits von den Anregungen des Humanismus und anderseits von den Bedürfnissen des modernen Lebens abhängig. Die ersteren zeigen sich nicht nur in den Anlehnungen an die antike Literatur, sondern auch in der Wiedergeburt der antiken Staatsauffassung und in der Anknüpfung an deren Tradition: die

letzteren treten als theoretische Verallgemeinerung derjenigen Interessen auf, mit welchen sich während dieser Zeit die weltlichen Staaten zu selbstherrlichen Lebensformen gestalteten.

1. Alle diese Motive zeigen sich zuerst bei *Machiavelli* . In seiner Bewunderung des Römertums spricht unmittelbar das italienische *Nationalgefühl* , und aus dem Studium der alten Geschichte gewann er die Theorie des *modernen Staates* wenigstens nach ihrer negativen Seite hin. Er forderte die völlige Unabhängigkeit des Staates von der Kirche und führte Dantes ghibellinische Staatslehre bis an die letzte Konsequenz. Als das dauernde Hindernis eines italienischen Nationalstaates bekämpfte er die weltliche Herrschaft des Papsttums, und so vollzieht sich bei ihm wie einst bei Occam und Marsilius von Padua (vgl. § 25, 8) für das praktische Gebiet die allen Anfängen des modernen Denkens gemeinsame Trennung des Geistlichen und des Weltlichen Die Folge davon aber war, wie bei jenen Nominalisten, daß der Staat nicht teleologisch, sondern rein *naturalistisch* als ein Produkt der Bedürfnisse und der Interessen aufgefaßt wurde. Daraus erklärt sich die Rücksichtslosigkeit mit der Machiavelli die Theorie von der Erwerbung und Erhaltung der fürstlichen Macht ausführte und die Politik lediglich unter dem Gesichtspunkte des Interessenkampfes behandelte.

Das Verhältnis von Staat und Kirche erregte aber im 16. und 17. Jahrhundert gerade dadurch besonderes Interesse, daß es in den Kämpfen und Verschiebungen der konfessionellen Gegensätze eine immer wichtige, oft die entscheidende Rolle spielte. Dabei kam es zu einer interessanten Vertauschung der Auffassungen. Die protestantische Weltansicht, welche dem ersten Prinzip nach die mittelalterliche Wertscheidung des Geistlichen und des Weltlichen aufhob und die weltlichen Lebenssphären »entprofanisierte«, sah auch im Staat, wie es dereinst Thomas getan hatte (vgl. oben § 20, 7), eine göttliche Ordnung, und die

reformatorische Rechtsphilosophie unter Führung *Melanchthons* beschränkte das Recht des Staates mehr durch dasjenige der unsichtbaren Kirche als durch die Ansprüche der sichtbaren: ja, der protestantischen Staatskirche bot jene göttliche Mission der Obrigkeit einen wertvollen Rückhalt. Viel weniger konnte sich dem modernen Staate die *katholische Kirche* verpflichtet fühlen, und obwohl sie damit vom Thomismus abging, so ließ sie sich doch solche Theorien wie die von Bellarmin und Mariana gefallen, in denen der Staat als menschliches Machwerk oder als ein Vertrag aufgefaßt wurde. Denn damit verlor er die höhere Autorität und gewissermaßen seine metaphysische Wurzel; er erschien aufhebbar: der menschliche Wille, der ihn geschaffen, konnte ihn auch wieder lösen, und selbst sein Oberhaupt büßte die absolute Unverletzlichkeit ein. Galt den Protestanten der Staat als unmittelbare göttliche Ordnung, so bedurfte er für die Katholiken als menschliche Einrichtung der Sanktion der Kirche und sollte nicht mehr gelten, wo diese fehlte, sollte sie aber nur dann erhalten, wenn er sich in den Dienst der Kirche stellte. So lehrte *Campanella* , die spanische Weltherrschaft (*monarchia*) habe die Aufgabe, die Schätze der fremden Weltteile der Kirche für die Bekämpfung der Ketzer zur Verfügung zu stellen.

2. Auf die Dauer aber wichen diese Gegensätze der Rechtsphilosophie dem *konfessionellen Indifferentismus* , der auch in der theoretischen Wissenschaft zur Herrschaft gelangt war, und indem der Staat wesentlich als eine Ordnung der irdischen Dinge betrachtet wurde, fiel das Verhältnis des Menschen zu Gott aus seinem Wirkungskreise heraus. Die Philosophie verlangte für den Staatsbürger überhaupt das Recht, welches sie für sich selber in Anspruch nahm, das Recht individuell freier Stellungnahme zu den religiösen Mächten der Zeit, und sie wurde damit zur Verfechterin der *Toleranz* . Der Staat habe sich um die religiöse Meinung der einzelnen nicht zu kümmern, das Recht

des Bürgers sei von seiner Zugehörigkeit zu der einen oder der andern Konfession unabhängig, - diese Forderung war das notwendige Ergebnis der leidenschaftlich hin- und herwogenden Konfessionsstreitigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts. Darin kamen ungläubige Gleichgültigkeit und positive Ueberzeugung, die sich gegen andersgläubige Staatsmacht zu wehren hatte, überein.

In diesem Sinne schrieb schon Macchiavelli gegen die Alleinherrschaft der römischen Kirche: vollständig ist das Prinzip der Toleranz zuerst von Thomas *Morus* proklamiert worden. Die Bewohner der glückseligen Insel Utopia gehören den verschiedensten Konfessionen an, die alle friedlich nebeneinander leben, ohne daß der Verschiedenheit der religiösen Ansichten irgend eine politische Bedeutung beigemessen würde. Sie haben sich sogar über einen gemeinsamen Kultus geeinigt, den jede Partei in ihrem Sinne deutet und durch besondere Kultusformen ergänzt. Ebenso hat Jean *Bodin* in seinem »Heptaplomeres« hochgebildete, typisch charakterisierte Vertreter nicht nur der christlichen Konfessionen, sondern auch des Judentums, des Mohammedanismus und des Heidentums eine allen gleich genügende Form der Verehrung Gottes finden lassen. Auf mehr abstrakte Weise endlich hat *Hugo Grotius* in den scharfen Unterscheidungen, mit denen er die Prinzipien der philosophischen Rechtswissenschaft vortrug, göttliches und menschliches Recht vollkommen gesondert, Jenes auf die Offenbarung und dieses auf die Vernunft gegründet, dabei aber auch eine ebenso scharfe und durchgängige Trennung der Lebenssphären ihrer Anwendung verlangt.

Das klassische Grundbuch aber für die Toleranzbewegung ist *Spinozas theologisch - politischer Traktat* geworden, welcher den so siel behandelten Gegenstand an der Wurzel faßte. Unter Benutzung mancher Gedanken und Beispiele aus der älteren, vom Averroismus beeinflußten jüdischen Literatur führte dies

Werk den Nachweis, daß die Religion und insbeson
dere die religiösen Urkunden weder die Aufgabe noch
die Absicht haben, theoretische Wahrheiten zu lehren,
und daß das Wesen der Religion nicht in der Aner
kennung einzelner Dogmen, sondern in der Gesinnung
und in dem dadurch bestimmten Wollen und Handeln
bestehe. Daraus aber folge unweigerlich, daß der
Staat noch weniger Grund oder Recht habe, sich um die
Zustimmung seiner Bürger zu besonderen dogma
tischen Lehren zu kümmern, daß er vielmehr kraft sei
ner realen Macht jeden Versuch zum Gewissens
zwange, der von irgend einer der kirchlich organisier
ten Formen des religiösen Lebens ausgehe, in seine
Schranken zurückzuweisen habe. [770] Den autoritati
ven Ansprüchen der Konfessionen gegenüber macht
Spinoza das Prinzip geltend, daß die religiösen Bü
cher ihrem theoretischen Inhalt nach ebenso wie alle
andern Erscheinungen der Literatur historisch erklärt,
d.h. aus dem intellektuellen Zustande ihrer Verfasser
begriffen werden müssen, und daß diese *historische
Kritik* jenen theoretischen Vorstellungsweisen die
bindende und normative Bedeutung für eine spätere
Zeit nimmt.

3. Zu den politischen und kirchenpolitischen Inter
essen gesellten sich die *sozialen* . Keiner hat ihnen be
redteren Ausdruck gegeben als Thomas *Morus* . Das
erste Buch der Utopia kommt mit einer ergreifenden
Schilderung des Elendes der Massen zu dem Schluß,
daß die Gesellschaft besser täte, statt der drakoni
schen Gerechtigkeit, mit der sie die Verletzung ihrer
Gesetze straft, die Quellen des Verbrechens zu ver
stopfen; der Verfasser führt aus, daß an den, Unrecht
des Einzelnen der größere Teil der Schuld den ver
kehrten Einrichtungen des Ganzen zufalle. Diese aber
bestehen in der durch den Gebrauch des Geldes herbeigeführten
Ungleichheit des Besitzes , welche
den Anlaß zu allen Verirrungen der Leidenschaften,
des Neides und des Hasses gibt. Das Idealbild, das
Moore im Gegensatz dazu von dem vollkommenen

Zustande der Gesellschaft auf der Insel Utopia ent
wirft, ist in seinen Grundzügen dem platonischen Ide
alstaate nachgebildet. Aber diese humanistische Er
neuerung läßt in einer für den modernen Sozialismus
charakteristischen Weise aus ihrem Urbilde die Fixie
rung der Standesunterschiede fort; sie folgt mehr Pla
tons »Gesetzen« als seiner Politeia. In einer für die
folgende Entwicklung vorbildlichen Abstraktion geht
Morus von dem Gedanken der *rechtlichen* Geichheit
aller Staatsbürger aus, und die Formen der Lebensge
meinschaft, die Platons Politeia von den herrschenden
Klassen als *Verzicht* auf den natürlichen Trieb nach
individueller Interessensphäre verlangt hatte, verwan
delte Morus in eine Gleichheit des *Anspruchs* aller
Bürger. Bei Platon sollten die Bevorzugten, um sich
ganz dem allgemeinen Wohl zu widmen, auf allen Ei
genbesitz verzichten: bei Morus wird die Aufhebung
des Eigentums als sicherstes Mittel zur Abschaffung
der Verbrechen verlangt und durch die Gleichheit des
Anspruchs aller an den Gesamtbesitz begründet.
Dabei aber hält der moderne Utopist doch immer
noch so weit an den idealen Zweckbestimmungen des
antiken Philosophen fest, daß er diese ganze Gleichteilung der
materiellen Interessen als die uner
läßliche Grundlage dafür behandelt, wenn allen
Staatsbürgern gleichmäßig der Genuß der geistigen
Güter der Gesellschaft, der Wissenschaft und der
Kunst, ermöglicht werden soll. Ja, der englische
Kanzler denkt in dieser Hinsicht viel demokratischer
und will dem Individuum eine viel größere Freiheit
des Eigenlebens gewähren als der attische Reforma
tor: Morus ist weit entfernt die Gesamtheit der Bürger
an eine gemeinsame Lehre und Ueberzeugung zu bin
den; seine Staatseinrichtung bezieht sich in ihrer posi
tiven Ordnung wesentlich auf den äußeren Lebenszu
sammenhang. Ein sechsstündiger Normalarbeitstag
aller Mitglieder der Gesellschaft, meinte Morus,
werde genügen, um alle äußeren Bedürfnisse der Ge
samtheit zu befriedigen: die übrige Zeit solle jedem

frei zu edlerer Beschäftigung bleiben. Mit diesen Be
stimmungen erwächst bei Morus über den platoni
schen Entwurf hinaus das Programm für alle höheren
Formen des modernen Sozialismus.
Aber der Geist der Renaissance war von noch viel
weltlicheren Interessen beseelt. Durch den Zauber der
Entdeckungen gereizt, vom Glanz der Erfindungen
geblendet, stellte er sich die Aufgabe, den gesamten
äußeren, auf die natürlichen Lebensbedingungen ge
richteten Zustand der menschlichen Gemeinschaft
durch seine neuen Einsichten umzugestalten, und er sah vor sich ein *Ideal der Behaglichkeit* des Men
schenlebens, welches sich aus einer vollkommenen
und systematischen Ausnutzung der durch die Wis
senschaft ermöglichten Kenntnis und Beherrschung
der Natur entwickeln werde. Alle sozialen Schäden
werden dadurch geheilt werden, daß die menschliche
Gesellschaft durch die wissenschaftliche Steigerung
der äußeren Kultur über alle Sorgen und alle Not, die
sie jetzt bedrängen, hinausgehoben wird. Einige Er
findungen wie Kompaß, Buchdruckerkunst und
Schießpulver, sagt Bacon, haben genügt, um dem
Menschenleben neue Bewegung, größere Dimensio
nen, mächtigere Entfaltung zu geben: welche Umge
staltungen stehen uns bevor, wenn das Erfinden erst
eine zweckvoll geübte Kunst sein wird! So wird das
soziale Problem auf eine *Verbesserung des materiel
len Zustandes der Gesellschaft* hinübergeleitet.
In *Bacons Nova Atlantis* [771] wird ein glückliches
Inselvölkchen vorgeführt, das in sorgfältig bewahrter
Verborgenheit durch geschickte Maßregeln von den
Kulturfortschritten aller andern Völker Kenntnis er
hält und dabei selbst durch systematischen Betrieb
des Forschens, Entdeckens und Erfindens die Beherr
schung der Natur für die praktischen Interessen des
Menschenlebens aufs höchste steigert. Da werden in
phantastischer Ahnung allerlei mögliche und unmög
liche Erfindungen erzählt [772] , und die ganze Schilderung des
»salomonischen Hauses« ist auf die

Verbesserung des materiellen Wohlbefinders der Ge
sellschaft gerichtet, während die Behandlung der
staatlichen Verhältnisse nur oberflächlich und unbe
deutend ist.
Dagegen kommt es in *Campanellas Sonnenstaat* ,
in welchem die Nachwirkungen der »Utopia« von
Morus sehr stark bemerkbar sind, zu einem vollstän
digen, sogar pedantisch bis in alle kleinen Verhältnis
se geordneten Entwurf des *sozialistischen Zukunfts
staates* , der nach keiner Richtung vor der äußersten
Vergewaltigung der Freiheit individueller Lebensbe
wegung zurückschreckt. Von dem mathematisch ab
gezirkelten Plan der Reichsstadt [773] bis zur Stunden
einteilung des täglichen Arbeitens und Genießen [774] ,
bis zur Bestimmung des Berufs, bis zur Paarung, bis
zur astrologisch vorbestimmten Stunde der Begattung
geschieht hier alles aus staatlicher Anordnung zum
Wohle des Ganzen, und ein vielgegliedertes, sorgfäl
tig (unter Beimischung metaphysischer Motive) [775]
ausgeklügeltes System der Bureaukratie baut sich auf
der Abstufung des Wissens auf. Je mehr einer weiß,
um so mehr Macht soll er im Staate haben, um durch
seine Kenntnis den Naturverlauf zu regeln und zu ver
bessern. Die Gesichtspunkte dieser Verbesserung aber
richten sich auch bei Campanella wesentlich auf die
äußere Kultur. Bei ihm sollen sogar vier Stunden Tagesarbeit im
Durchschnitt genügen, um das Wohl
leben der Gesellschaft zu sichern, und daran auch
wieder alle gleichen Anspruch haben.
4. Bei aller Abenteuerlichkeit und Wunderlichkeit
776 kommt aber doch in Campanellas Sonnenstaat
mehr noch als in Morus' Utopie der Gedanke zur Gel
tung, daß der Staat ein Kunstwerk der menschlichen
Einsicht zur Hebung der sozialen Schäden sein solle.
Beide Männer wollen so wenig wie Platon ein bloßes
Phantasiegebilde aufstellen, sie glauben an die Mög
lichkeit, »die beste Staatsverfassung« durch vernünf
tige Reflexion auf eine naturgemäße Ordnung der so
zialen Verhältnisse zu verwirklichen. Sie stießen

damit freilich auf manchen Widerstand. Schon Carda
nus bekämpfte die Utopien im Prinzip und empfahl
statt ihrer der Wissenschaft die Aufgabe, die Notwen
digkeit zu begreifen, mit welcher die wirklichen Hi
storischen Staaten in ihrer besonderen Bestimmtheit
sich aus dem Charakter, den Lebensverhältnissen und
den Erlebnissen der Völker entwickeln; er will sie als
Naturprodukte wie Organismen betrachtet und auf
ihre Zustände die medizinische Kategorien von Ge
sundheit und Krankheit angewendet wisse. In größe
rem Stile und frei von der pythagoreischen Astrologie,
in der sich der Mathematiker Cardanus erging, dafür
aber mit stark konstruktiver Phantasie hat der prakti
sche Staatsmann *Bodin* die Mannigfaltigkeit der historischen
Wirklichkeit im Staatsleben zu begreifen
gesucht.
Allein der Zug der Zeit ging mehr darauf, ein für
alle Zeiten und Verhältnisse gleichmäßig in der Natur
begründetes und durch Vernunft allein zu erkennen
des Recht zu suchen: wollte doch ein Mann wie *Albe
ricus Gentilis d* urch kindlich-plumpe Analogien pri
vatrechtliche Prinzipien auf physikalische Gesetze zu
rückfahren. Festeren und fruchtbareren Boden gewann
man, wenn statt der allgemeinen »Natur« die *mensch
liche Natur* genommen wurde. Das geschah von
Hugo *Grotius* . Wie Thomas von Aquino fand er im
Geselligkeitsbedürfnis das Grundprinzip des natürli
chen Rechts und in der logischen Deduktion die Me
thode seiner Entwicklung. Was die Vernunft als mit
der geselligen Natur des Menschen übereinstimnnend
und daraus folgend erkennt, darin besteht das durch
keine geschichtliche Wandlung abzuändernde *ius na
turale* . [777] Der Gedanke eines solchen absoluten
Rechts, welches nur durch seine Begründung in der
Vernunft unabhängig von staatlicher Macht und viel
mehr als deren letzter Grund bestehe, war Grotius
durch die Analogie des Völkerrechts nahe gelegt, dem
seine Untersuchung zunächst galt. Anderseits aber
wurde vermöge dieses sachlichen Prinzips das Privat

recht maßgebende Voraussetzung auch für das Staatsrecht. Befriedigung individueller Interessen, Schutz des Lebens und Eigentums erschien als wesentlicher Zweckinhalt der Rechtsordnung. In formeller und methodischer Hinsicht dagegen war dies philosophische Rechtssystem durchaus konstruktiv; es sollte nur die logischen Konsequenzen des Prinzips der Geselligkeit ziehen. In gleicher Weise galt auch für *Hobbes* das *corpus politicum* als eine aus dem Begriffe ihres Zwecks durch reine Verstandestätigkeit abzuleitende Maschine und die philosophische Rechtslehre als eine vollkommen demonstrierbare Wissenschaft. Damit aber erschien dies Feld in hervorragendem Maße zur Anwendung der geometrischen Methode geeignet, und *Pufendorf* führte ihren ganzen Apparat ein, indem er, Grotius und Hobbes kombinierend, das gesamte System synthetisch aus dem Gedanken entwickelte, daß der Selbsterhaltungstrieb des Individuums sich vernünftiger- und erfolgreicherweise nur in der Befriedigung des Geselligkeitsbedürfnisses erfüllen könne. In dieser Form hat das Naturrecht als Ideal einer »geometrischen« Wissenschaft bis weit in das 18. Jahrhundert hinein (Thomasius, Wolff, ja bis Fichte und Schelling) bestanden und den allgemeinen Niedergang des cartesianischen Prinzips überdauert.

5. Sachlich aber war damit der letzte Grund des öffentlichen Lebens und des gesellschaftlichen Zusammenhanges in die *Interessen der Individuen* verlegt: die Mechanik des Staates fand in der Triebbestimmtheit des Einzelmenschen jenes selbst verständliche und einfache Moment [778], woraus nach Galileischem Prinzip die zusammengesetzten Gebilde des Rechtslebens erklärt werden konnten. Damit ging auch die Staatslehre auf die epikureische [779] Theorie des gesellschaftlichen Atomismus (Vgl. § 14, 6) zurück, und das synthetische Prinzip, wodurch das Zustandekommen des Staates begriffen werden sollte, war der *Vertrag* . Von Occam und Marsilius bis zu Rousseau, Kant und Fichte hat diese Vertragstheorie

das philosophische Staatsrecht beherrscht. Die entscheidende Ausführung hat ihr Hobbes gegeben. [780] An den Gesellschaftsvertrag, durch den die Individuen aus Furcht und Friedensbedürfnis sich zu einer Interessengemeinschaft vereinigen, schließt sich der Herrschafts- oder Unterwerfungsvertrag, vermöge dessen die einzelnen ihr Recht und ihre Macht auf die Obrigkeit übertragen. Das erwies sich als ein allgemeiner Rahmen, in den die verschiedensten politischen Ansichten paßten. Während Grotius und ebenso Spinoza die Interessen der Bürger am besten durch eine aristokratisch-republikanische Verfassung gewährleistet fanden, konnte *Hobbes* von derselben Voraussetzung her seine Theorie des *rein weltlichen Absolutismus* deduzieren, wonach die Staatsgewalt in Einer Persönlichkeit, der allgemeine Wille in dem Einzelwillen des Herrschers unverbrüchlich vereinigt sein sollten. Auf das engste verbunden erscheint mit der Vertragstheorie die Ausbildung des Begriffs der *Souveränetät* . Die Quelle aller Herrschergewalt ist danach der Volkswille, aus dem der Staats- und Unterwerfungsvertrag hervorgegangen ist: der eigentliche Träger der Souveränetät ist das Volk. Indessen wird nun jener Vertrag und die damit vollzogene Macht- und Rechtübertragung von den einen als unwiderruflich, von den andern als widerruflich angesehen. So behauptet Bodin trotz der Lehre von der Volkssouveränetät die Unbeschränktheit und bedingungslose Geltung der königlichen Gewalt, die Unverletzlichkeit des Herrschers und die Unberechtigtheit jeden Widerstandes gegen ihn: noch vollständiger aber erscheint bei *Hobbes* die Souveränetät des Volkes in derjenigen des Monarchen aufgesogen, dessen Wille hier ganz im Sinne des L' État c'est moi als alleinige Rechtsquelle im positiven Staatsleben gilt. Im Gegensatz dazu, und der Voraussetzung nach entschieden konsequenter, behaupteten die » *monarchomachischen* Theorien«, deren Hauptvertreter neben Buchanan (1506-1582) und Languet (1518-1581) der Niedersachse *Althus*

ist, daß der Herrschaftsvertrag hinfällig werde, sobald die Obrigkeit nicht mehr recht, d.h. nicht mehr im In teresse und nach dem Willen des Volkes regiert. Wird der Vertrag von der einen Seite gebrochen, so ist er auch für die andere nicht mehr verbindlich; in dieser Lage fällt die Souveränetät wieder an ihren ursprüng lichen Träger zurück. Hat der Mensch mit Absicht und Ueberlegung den Staat gemacht, so hebt er ihn wieder auf, wenn sich zeigt, daß die Absicht verfehlt wird. So bereitet schon die Renaissance die *Theorie der Revolution* vor. [781]

Ihre besondere Färbung aber erhalten alle diese Theorien durch die *kirchenpolitischen Rücksichten* , wonach die unumschränkte Gewalt des Herrschers je nach seinem Verhältnis zu den Konfessionen entwe der als gefährlich oder als förderlich empfunden wurde. Den radikalsten Standpunkt der Realpolitik nahm vermöge seines religiösen Indifferentismus Hobbes ein: Religion ist Privatmeinung, und staatli che Geltung hat nur diejenige, zu welcher sich der Souverän bekennt. Keine andere Religion oder Kon fession kann im öffentlichen Leben geduldet werden. Hobbes gab die philosophische Theorie für das histo rische *Cujus regio illius religio* . Und *Spinoza* schloß sich ihm an. Er trat für Gedankenfreiheit und gegen allen Gewissenszwang auf, aber ihm war die Religion nur Erkenntnis und Gesinnung; für das öffentliche Er scheinen der Religiosität in Kirche und Gottesdienst sollte im Interesse der Ordnung und des Friedens nur die Bestimmung der Obrigkeit gelten: er kämpfte, wie Hobbes, gegen politische Uebergriffe konfessioneller Herrschsucht. In positiverem Sinne erklärte sich die *protestantische Rechtsphilosophie* für die kirchenpo litische Souveränetät des Königtums von Gottes Gna den, während auch in ihr, z.B. bei Althus, einer an dersgläubigen Obrigkeit gegenüber die Souveränetät des Volkes verteidigt wurde. Dasselbe Motiv ent schied da, wo die *Jesuiten* die Absetzbarkeit der Ob rigkeit und die Entschuldbarkeit des Fürstenmordes

behaupteten (vgl. oben No. 1).
6. Die Begründung der Vertragstheorie beruhte bei *Hobbes* auf allgemeineren Motiven. Wenn das gesell schaftliche und staatliche Leben aus der »menschli chen Natur« begriffen werden sollte, so fand der eng lische Philosoph deren alles bestimmenden Grundzug in dem *Selbsterhaltungstriebe* oder dem *Egoismus* , dem einfachen, selbstverständlichen Erklärungsprin zip für das ganze Willensleben. Dabei ließen die ma terialistische Metaphysik und die sensualistische Psy chologie (vgl. § 31, 6) diesen Selbsterhaltungstrieb seinem ursprünglichen Wesen nach nur auf die Erhal tung und Förderung der sinnlichen Existenz des Indi viduums gerichtet erscheinen. Alle andern Gegenstän de des Willens konnten nur als Mittel zur Herbeifüh rung jenes obersten Gesamtzwecks gelten. Diesem Prinzip gemäß gab es auch für den Menschen als Na turwesen keine andere Norm der Beurteilung als die jenige der Förderung oder Hemmung, des Nutzens oder Schadens: die Unterscheidung des Guten und desBösen, des Gerechten und des Ungerechten ist nicht auf dem individuellen, sondern nur auf dem *sozialen* Standpunkte möglich, wo statt des einzelnen das ge meinsame Interesse den Maßstab bildet. So wurde der *Egoismus zum Prinzip der gesamten praktischen Philosophie* ; denn wenn der Selbsterhaltungstrieb des Individuums durch das Gebot des Staates beschränkt und korrigiert werden sollte, so galt dieser Staat selbst als die künstlichste und vollkommenste aller der Vorrichtungen, welche der Egoismus getroffen hat, um seine Befriedigung zu erreichen und zu si chern. Der *Naturzustand* , worin ursprünglich der Egoismus eines jeden gegen den jedes andern steht, ist der *Kampf aller gegen alle* : ihm zu entrinnen, ist aus dem Friedensbedürfnis der Staat als ein Vertrag zu gegenseitiger Gewährleistung der Selbsterhaltung gegründet worden. Das Geselligkeitsbedürfnis ist nicht ursprünglich: es ergibt sich nur mit Notwendig keit als das leistungsfähigste und sicherste Mittel zur

Befriedigung des Egoismus.
Diese Lehre nahm *Spinoza* an, gab ihr aber durch Einfügung in seine Metaphysik eine idealere Bedeutung. » *Suum esse conservare* « ist auch für ihn Quintessenz und Grundmotiv alles Wollens. Da aber jeder endliche Modus gleichmäßig beiden Attributen angehört, so richtet sich sein Selbsterhaltungstrieb ebenso auf seine bewußte Tätigkeit, d.h. sein Wissen, wie aufseine Behauptung in der körperlichen Welt, d.h. seine Macht. So wird der Grundtrieb alles individuellen Willenslebens auf die baconische Identität von Wissen und Macht gedeutet, und damit verbindet sich für Spinoza das Prinzip, daß das Recht eines jeden so weit reiche wie seine Macht. In diesen begrifflichen Zusammenhängen findet der Philosoph den Erklärungsgrund für das empirische Staatsleben, wobei er sich der Hauptsache nach in den Bahnen von Hobbes bewegt und nur in Betreff der Ansicht über die zweckentsprechendste Verfassungsform, wie oben bemerkt, von ihm abweicht. Dieselbe Begriffsverschlingung aber bietet sich Spinoza auch als Ausgangspunkt für seine mystisch-religiöse Tugendlehre dar. Denn da das wahre » *esse* « jedes endlichen Dinges die Gottheit ist, so muß die einzig vollkommene Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes in der »Liebe zu Gott« bestehen. Daß Malebranche, der über den »atheistischen Juden« so heftig sprach, »mit ein bischen andern Worten« dasselbe lehrte, ist schon oben (§ 31, 4) erwähnt worden.
7. Lebhaften Widerspruch fand Hobbes' Theorie des Egoismus - das *selfish system* , wie man später meist sagte - bei seinen Landsleuten. Die Zurückführung ausnahmslos aller Willenstätigkeiten auf den Selbsterhaltungstrieb erregte zugleich sittliche Empörung und den theoretischen Widerspruch psychologischer Erfahrung. Den Kampf gegen Hobbes nahm zunächst die *neuplatonische Schule von Cambridge* auf, deren literarische Hauptvertreter Ralph *Cudworth* und Henry More sind. In diesem

Kampfe aber entwickelte sich nach antikem Vorbilde der Gegensatz von *physis* und *thesis* . Für Hobbes ent sprangen Recht und Sittlichkeit gesellschaftlicher Sat zung; für seine Gegner waren sie ursprünglich und unmittelbar gewisse Forderungen der Natur. Beide Teile hielten der theologisch-dogmatischen Begrün dung der praktischen Philosophie die *lex naturalis* entgegen; aber für Hobbes war das Naturgesetz die demonstrierbare Konsequenz des wohlverstandenen Egoismus; für die »Platoniker« war es nach sto isch-ciceronianischem Prinzip eine unmittelbare, dem menschlichen Geiste eingeborene Gewißheit.

In demselben Sinne ging *Cumberland* gegen Hob bes vor. Er wollte die Sozialität des Menschen für ebenso ursprünglich angesehen haben wie seinen Egoismus: die »wohlwollenden«, *altruistischen* Nei gungen, deren Tatsächlichkeit nicht zu bezweifeln ist, sind unmittelbar gegebene und ursprüngliche Gegen stände der Selbstwahrnehmung; das »Geselligkeitsbe dürfnis« ist nicht erst das raffinierte Produkt kluger Selbstsucht, sondern - wie es Hugo Grotius aufgefaßt hatte - ein primäres, konstitutives Merkmal der menschlichen Natur. Wenn der Egoismus auf das Eigenwohl abzielt, so sind die altruistischen Motive auf das Gesamtwohl gerichtet, ohne welches das Ei genwohl nicht möglich ist. Diese Verknüpfung, die bei Hobbes an die kluge Einsicht des Menschen ge bunden erschien, gilt für Cumberland als eine Bestim mung Gottes dessen Befehl daher als das autoritative Prinzip für die Befolgung der in den wohlwollenden Neigungen sich aussprechenden Anforderungen be trachtet wird.

Der *natürlichen Vernunftmoral* , die so einerseits gegen die Orthodoxie, anderseits gegen den Sensua lismus verfochten wurde, tritt die *natürliche Ver nunftreligion* an die Seite, welche von *Herbert von Cherbury* gegen dieselben beiden Fronten aufgestellt worden war. Auch die Religion soll weder auf histori sche Offenbarung noch auf menschliche Satzung be

gründet werden; sie gehört zum eingeborenen Besitz des menschlichen Geistes. Der *consensus gentium* beweist - so argumentiert Herbert in altstoischer Weise -, daß der Glaube an die Gottheit ein notwendiger Bestandteil der menschlichen Vorstellungswelt, eine *Forderung der Vernunft* ist; aber als wahrer Inhalt der Religion, den Dogmen der Religionen gegenüber, kann deshalb auch nur das Bestand haben, was jenen Forderungen der Vernunft entspricht.

So spielen sich in der durch die metaphysischen Prinzipien ebenso wie durch die Bedürfnisse des Lebens angeregten Diskussion der englischen Literatur die Fragen der praktischen Philosophie allmählich auf das *psychologische* Gebiet hinüber. Was ist im menschlichen Geiste - so lautet das Problem - der Ursprung von Recht, Moral und Religion? Damit aber leiten sich die Bewegungen der Aufklärungsphilosophie ein.

V. Teil.

Die Philosophie der Aufklärung.

Außer der Literatur auf S. 291 sind zu vergleichen:

LECKY, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe. 2 Bde. (6. Aufl. London 1873).

LESLIE STEPHEN, History of English thought in the 18 th century. London 1876.

J. MACKINTOSH, On the progress of ethical philosophy during the 17 th and 18 th centuries; Edinburgh 1872.

PH. DAMIRON, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au 18 iéme siècle. 2 Bde. Paris 1858-64.

E. ZELLER, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873.

Dazu H. HETTNER, Literaturgeschichte des 18. Jahrh. 3 Tle.

Der natürliche Rhythmus des intellektuellen Ge schehens brachte es mit sich, daß in der modernen wie in der griechischen Philosophie auf eine erste kosmo logisch-metaphysische Periode ein Zeitraum wesentlich anthropologischen Charakters folgte, und daß damit das neu erwachte rein theoretische Streben wiederum einer praktischen Auffassung der Philoso phie als *Weltweisheit* weichen mußte. In der Tat fin den sich alle Züge der *griechischen Sophistik* mit ge reifter Gedankenfülle, mit ausgebreiteter Mannigfal tigkeit, mit vertieftem Inhalt, aber deshalb auch mit verschärfter Energie der Gegensätze in der *Philoso phie der Aufklärung* wieder, deren zeitliche Ausdeh nung ungefähr mit dem 18. *Jahrhundert* zusammen fällt. An die Stelle Athens tritt die ganze Breite der geistigen Bewegung in den europäischen Kulturvöl kern, und die wissenschaftliche Tradition zählt nun ebensoviel Jahrtausende, wie damals Jahrhunderte; aber die gesamte Richtung und die Gegenstände, die Gesichtspunkte und die Ergebnisse des Philosophie rens zeigen in diesen beiden zeitlich so weit geschie denen und ihrem Kulturhintergrunde nach so sehr ver schiedenen Perioden eine lehrreiche Aehnlichkeit und Verwandtschaft. Es waltet in beiden dieselbe Einkehr in das Subjekt, dieselbe zweifelvoll überdrüssige Ab wendung von metaphysischer Grübelei, dieselbe Vor liebe für eine empirisch-genetische Betrachtung des menschlichen Seelenlebens, dieselbe Forschung nach der Möglichkeit und den Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis und dieselbe Leidenschaftlichkeit in der Diskussion der Probleme des gesellschaftlichen Lebens: nicht minder charakteristisch endlich ist für beide Zeitalter das Eindringen der Philosophie in die breiten Kreise der allgemeinen Bildung und die Ver schmelzung der wissenschaftlichen mit der literari schen Bewegung.

Für die Aufklärung des 18. Jahrhunderts aber war die Grundlage in den allgemeinen Zügen einer *weltli chen Lebensansicht* gegeben, wie sie während der Renaissance durch die frischen Bewegungen in Kunst, Religion, Staat und Naturforschung herausgearbeitet worden waren. Hatten diese im 17. Jahrhundert zu nächst ihre metaphysische Formulierung gefunden, so kam nun wieder die Frage in den Vordergrund, wie in dem Rahmen der neuen Weltanschauung der Mensch sein eigenes Wesen und seine eigene Stellung aufzu fassen habe: und vor dem Werte, den man auf diese Frage legte, trat das Interesse an der Verschiedenheit der metaphysischen Begriffe, worin jene Weltan schauung niedergelegt worden war, immer entschiede ner zurück. Man begnügt sich mit den allgemeinen Umrissen der gewonnenen Weltansicht, um desto ein gehender sich mit den Fragen des Menschenlebens zu beschäftigen, und alle die Lehren der Aufklärung, welche so heftig gegen die Spekulation polemisieren, arbeiten im Grunde genommen von Anfang an mit einer Metaphysik des » *gesunden Menschenverstan des«* , der zuletzt seine Stimme so laut erhob, und der doch schließlich nur dasjenige als selbstverständliche Wahrheit voraussetzte, was ihm aus dem Ertrag der Arbeit der vorhergehend en Jahrhunderte zugefallen war.

Die Anfange der Aufklärungsphilosophie sind in *England* zu suchen. wo bei den geordneten Zustän den, die auf den Abschluß der Revolutionsperiode folgten, ein mächtiger Aufschwung des literarischen Lebens auch die Philosophie für die Interessen der allgemeinen Bildung in Anspruch nahm. Von Eng land verpflanzte sich diese Literatur nach *Frankreich* : hier aber wirkte der Gegensatz der Ideale, welche sie mit sich brachte, zu der sozialen und politischen Wirklichkeit derartig, daß nicht nur der Vortrag der Gedanken von vornherein erregter, heftiger war, son dern auch die Gedanken selbst sich schärfer zuspitz ten und ihre negative Energie gegen das in Staat und

Kirche Bestehende kräftiger hervorkehrten. Von hier aus zunächst dann aber auch von direkter Einwirkung aus England [782] übernahm *Deutschland* die aufkläre rischen Ideen, für die es in mehr theoretischer Weise schon vorbereitet war: und hier fanden diese ihre letz te Vertiefung und eine Reinigung und Veredlung durch ihr Aufgehen in die deutsche Dichtung, mit welcher sich die *Renaissance des klassischen Huma nismus* vollendete.

Der Führer der *englischen* Aufklärung ist John *Locke* dadurch geworden, daß er eine populäre Form empirisch-psychologischer Darstellung für die allge meinen Umrisse der cartesianischen Weltauffassung fand. Während dann deren metaphysische Tendenz in *Berkeley* noch einen idealistischen Nachspröß ling hervorbrachte, breitete sich die anthropolo gisch-genetische Betrachtungsweise schnell und sieg reich über alle Probleme der Philosophie aus. Dabei blieb der Gegensatz zwischen der *sensualistischen Assoziationspsychologie* und den *nativistischen Theorien* verschiedenen Ursprungs für die Entwick lung maßgebend Er beherrschte die lebhafte Bewe gung der *Moralphilosophie* , in der *Shaftesbury* als die eindrucksvollste Persönlichkeit hervortritt, und die damit zusammenhängende Ausbildung des *Deismus* und der *Naturreligion* : und er fand seine schärfste Ausprägung auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete, wo der konsequenteste und tiefste der englischen Den ker, David *Hume* , den Empirismus zum *Positivismus* entwickelte und dadurch den Widerspruch der *schotti schen* Schule hervorrief.

Als der Pionier der französischen Aufkärung er scheint Pierre Bayle, dessen »Dictionnaire« die An schauungen der gebildeten Welt völlig in die Rich tung der religiösen Skepsis lenkte; und nach dieser Seite hauptsächlich wurde dann auch die englische Li teratur in Paris aufgenommen. *Voltaire* ist der große Schriftsteller, welcher nicht nur dieser Wendung den beredtesten Ausdruck gegeben, sondern auch die posi

tiven Momente der Aufklärung in der nachdrücklich sten Weise vertreten hat. Aber die Entwicklung drängte mit viel größerer Wucht auf die negative Seite. In dem gemeinsamen Denken der *Enzyklopädi sten* vollzog sich Schritt für Schritt der Umschwung vom Empirismus zum Sensualismus, von Naturalis mus zum Materialismus, von Deismus zum Atheis mus, von der enthusiastischen Zur egoistischen Moral. Solcher *Aufklärung des Verstandes* , deren ge samte Linien in dem *Positvimismus Condillacs* zu sammenliefen, trat in *Rousseau* eine *Gefühlsphiloso phie* von elementarer Gewalt gegenüber, um zur intel lektuellen Gestaltung der *Revolution* zu führen. *Deutschland* war für die aufklärerische Bewegung schon durch die *Leibnizsche* Philosophie und den gro ßen Kathedererfolg, den Wolff mit ihrer Umbildung erzielte, gewonnen; aber hier überwog bei dem Man gel eines einheitlichen öffentlichen Interesses die Ten denz der *individuellen Bildung* . Für deren Zwecke wurden die Ideen des »philosophischen Jahrhunderts« auf psychologischem und erkenntnistheoretischem, wie auf moralischem, politischem und religiösem Ge biete mit großer Mannigfaltigkeit, aber ohne prinzipi elle Neuschöpfung verarbeitet, bis der trockenen Ver ständigkeit, womit sich eine überhebungsvolle *Popularphilosophie* besonders an der Berliner Aka demie [783] breit machte, frisches Leben und höhere Gesichtspunkte durch die *poetische Bewegung* und die großen Persönlichkeiten ihrer Träger, Lessing und Herder, zugeführt wurden. Dieser Umstand bewahrte die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts davor, sich in theoretisch-skeptische Selbstzersetzung wie die englische, oder in praktisch-politische Zersplitte rung wie die französische zu verlieren durch die Be rührung mit einer großen, von Ideengehalt strotzenden Literatur bereitete sich hier eine neue bedeutungsvolle Epoche der Philosophie vor.

John *Locke* , 1632 zu Wrington bei Bristol gebo ren, in Oxford gebildet, durch seinen Lebenslauf in

das wechselvolle Geschick des Staatsmannes Lord Shaftesbury verflochten, kam mit Wilhelm von Oranien aus hollandischem Exil 1688 in seine Hei mat zurück, bekleidete unter der neuen Regierang. die er auch publizistisch mehrfach vertrat, mehrere höhere Staatsämter und starb in ländlicher Muße 1704. Einfache Verständigkeit und nüchterne Klar heit sind die Vorzüge seiner intellektuellen Persön lichkeit; aber ihnen entspricht auch eine gewisse Dürftigkeit der Gedanken und ein Versagen des ei gentlich philosophischen Triebes. Trotzdem hat ihn sein Mut der Trivialität populär und damit zum Führer der Aufklärungsphilosophie gemacht. Sein philosophisches Werk führt den Titel Essay concer ning human understanding (1690) daneben sind Some thoughts on education (1693), The reaso nableness of Christianity (1695) und unter den posthumen Abhandlungen The conduct of under standing zu nennen. Vgl. FOX BOURNE, The life of J. L. (London 1876). T. FOWLER, J. L. (Lon don 1880). G. V. HERTLING, J. L. und die Schu le von Cambridge (Freiburg i. B. 1892). E. FECH TER, J. L., ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrh. (Stuttgart 1898).

George *Berkeley* war in Killerin (Irland) 1685 geboren, beteiligte sich als Geistlicher eine Zeit lang an Missions- und Kolonisationsversuchen in Amerika, wurde 1734 Bischof von Cloyne und starb 1753. Vorbereitet durch die Theory of vision (1709), erschien 1710 sein Treatise on the prin ciples of human knowledge, welchem Hauptwerke später die Three dialogues between Hylas and Phi lonous und Alciphron or the minute philosopher folgten. Ausgabe der Werke von FRASER 4 Bde., London 1871; derselbe hat auch eine gute Gesamt darstellung (Edinbuegh und London 1881) gege ben. Vgl. COLLYNS SIMON, Universal immate rialism (London 1862); FR: CLAUSSEN (Halle 1889); TH. STIER (Leipzig 1893).

Die *Assoziationspsychologie* fand ihre Hauptvertreter in Peter *Brown* (als Bischof von
Cork 1735 gestorben The procedure, extent and li
mits of human understanding 1719), David Hartley
(1704-1757; De motus sensus et idearum genera
tione, 1746; Observations on man, his duty and his
expectations, 1749), Edward *Search,* pseudon für
Abraham Tucker 1705-1774; Light of nature (7
Bde., London 1768-1777); Joseph *Priestley*
(1733-1804; Hartleys Theory of human mind on
the principles of association of ideals, 1775 Dis
quisitions relating to matter and spirit. 1777), John
Horne *Tooke* (1736 bis 1812; *'Epea pteroenta* or
the diversions of parley. 1798, vgl. STEPHEN,
Memoirs of J. H. T., London 1813), Erasmus *Dar
win* (1731-1802; Zoonomia or the laws of organic
life, 1794 ff.); schließlich Thomas *Brown*
(1778-1820: Inquiry into the relation of cause and
effect, 1804, posthum die in Edinburgh gehaltenen
Lectures on the philosophy of human mind). - L.
FERRI, Sulla dottrina psichologica dell' associa
zione, saggio storico e critico (Rom 1878); Vgl.
BR. SCHOENLANK, Hartley und Priestley als
Begründer des Assoziationismus (Halle 1882).
Von den in der älteren Weise platonisierenden
Gegnern dieser Richtung ist namentlich Richard
Price (1723-1791) durch seinen Streit mit Priestley
bekannt geworden: Priestley, The doctrine of philosophical
necessity, 1777; Price, Letters on
materialism and philosophical necessity, 1778;
Priestley, Free discussions of the doctrines of mate
rialism, 1778.
Als eine ästhetische Auszweigung der Assoziati
onspsychologie darf man die einflußreichen Unter
suchungen von *Edmund Burke* (1729-1797) be
zeichnen: »Philosophical inquiry into the origin of
our ideas of sublime and beautiful« (1756).
Unter den *englischen Moralphilosophen* nimmt
die bedeutendste Stellung *Shaftesbury* (Anthony

Ashley Cooper, 1671-1713) ein, dessen Abhand
lungen unter dem Titel Characteristics of men,
manners, opinions and times (1711, daraus »Ueber
die Tugend« deutsch von P. ZIERTMANN, Leip
zig 1905, »Die Moralisten« deutsch mit Einleitung
von FRISCHEISEN-KÖHLER, Leipzig 1909, und
von K. WOLLF, Jena 1910) gesammelt sind. Er ist
einer der vornehmsten und feinsten Repräsentanten
der Aufklärung, die humanistische Bildung ist die
Grundlage seines geistigen Wesens, in ihr beruht
die Freiheit des Denkens und Urteilens ebenso wie
der Geschmack der Auffassung und der Darstellung
in seinen Schriften: er selbst ist ein hervorragendes
Beispiel für seine ethische Lehre vom Werte der
Persönlichkeit. Vgl. G. v. GIZYCKI, Die Philoso
phie Sh.s (Leipzig und Heidelberg 1876). - Nach ihm scheiden sich
verschiedene Gruppen: die intel
lektualistische repräsentieren Samuel *Clarke*
(1675-1729; A demonstration of the being and at
tributes of God, 1705; Philosophical inquiry con
cerning Human liberty, 1715; vgl. seine Korre
spondenz mit Leibniz) und William *Wollaston*
(1659-1724, The religion of nature delineated,
1722); die Gefühlsmoral dagegen Francis *Hutche
son* (1694-1747; Inquiry into the original of our
ideas of beauty and virtue. 1725, A system of
moral philosophy, 1755, vgl. TH. FOWLER, Shaf
tesbury and Hutcheson London 1882), Henry
Home , pseud. für Lord Kaimes (1696-1782; Es
says on the principles of morality and natural reli
gion 1751, Elements of criticism, 1762; vgl. den
Artikel in Ersch und Grubers Encyklopädie von W.
WINDELBAND); Adam *Ferguson* (1724-1816,
Institutions of moral philosophy, 1769); und in ge
wissem Sinne auch Adam *Smith* (1723-1790.
Theory of moral sentiment, 1759) - das Autoritäts
prinzip vertreten Jos. *Butler* (1692-1752; Sermons
upon human nature. 1726) und William *Paley*
(1743-1805; Principles of moral and political phi

losophy, 1785); - die Ethik der Assoziationspsy
chologie hauptsächlich durch Jeremy *Bentham* aus
gebildet (1748-1832: Introdoction to the principles
of morals and legislation, 1789, Traité de législation civile et pénale,
zusammengestellt von
E. DUMONT, 1801, Deontology, hrsg. von J.
BOWRING 1834, Werke in 11 Bänden, Edin
burgh 1843, vgl. LESLIE STEPHEN, The English
Utilitarians Bd. I, London 1900). - In eigentümli
cher Sonderstellung erscheint Bernh. de *Mande
ville* (1670-1733; The fable of the bees or private
vices made public benefits, 1706, später mit erläu
ternden Dialogen, 1728, Inquiry into the origin of
moral virtue, 1732, Free thoughts on religion,
chorch, government, 1720, über ihn P. SAK
MANN, Freiburg i. Br. 1898). - Vgl. E.
TRÖLTSCH, Herzogs Encyclop. 3. Aufl. 436 ff.
Mit dieser moralphilosophischen Literatur fällt
zum großen Teil diejenige des *Deismus* zusammen;
in letzterer Richtung aber treten außerdem hervor:
John *Toland* (1670-1722; Christianity not myste
rious, 1696, Letters to Serena, 1704, Adeisidae
mon 1709, Pantheisticon, 1710, deutsch von
FENSCH, Leipzig 1897); Anthony *Collins* (1676
bis 1729; A discourse of freethinking, 1713); Mat
thews *Tindal* (1656-1733; Christianity as old as
the creation, 1730); Thomas *Chubb* (1679-1747; A
discourse concerning reason with regard to religi
on, 1730); Thomas *Morgan* (1743 gestorben; The
moral philosopher, 3 Tle., London 1737 ff.); end
lich Lord *Bolingbroke* (1672-1751: Werke von Mollet in 5 Bdn.
1753 f. herausgegeben; vgl. FR.
v. RAUMER, Abhandl. der Berl. Akad. 1840). -
Vgl. V. LECHLER, Geschichte der englischen De
ismus (Stuttgart und Tübingen 1841).
Englands größter Philosoph ist David *Hume* ,
1711 in Edinburgh geboren und dort gebildet.
Nachdem er sich eine Zeitlang als Kaufmann ver
sucht hatte, lebte er mehrere Jahre in Frankreich

seinen Studien und verfaßte den genialen Treatise on human nature (gedr. 1739 f., deutsch von KÖTTGEN und LIPPS, Hamb. u. Leipz. 1895). Der Mißerfolg dieses Buches veranlaßte ihn, das selbe als zweiten Band seiner erfolgreicheren Es says moral political and literary in einer Umarbei tung unter dem Titel Inquiry concerning human un derstanding, (1748) herauszugeben und einen In quiry concerning principles of moral (1751), sowie The natural history of religion (1755) anzuschlie ßen. Als Bibliothekar der Juristenfakultat in Edin burgh fand er Anlaß, seine »Geschichte Englands« zu schreiben. Kühl und besonnen, klar und schart; ein Analytiker ersten Ranges, drang er mit vorur teilsfreiem und rücksichtslosem Denken bis zu den letzten Voraussetzungen vor, auf denen die engli sche Philosophie der neueren Zeit beruhte, und das war der Grund, weshalb er trotz der Vorsicht seiner Aeußerungen bei seinen Landsleuten zunächst nicht die verdiente Anerkennung fand. Nach einem ruhmreichen Aufenthalt in Paris, wo er u. a. mit Rousseau in Verbindung kam, war er eine Zeitlang Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amt, zog sich aber dann nach Edinburgh zurück, wo er 1776 starb. Posthum erschienen die Dialogues concer ning natural religion und kleinere Abhandlungen. Ausgabe der Werke von GREEN und GROSE in 4 Bdn. (London 1875). Seine Autobiographie gab sein Freund Adam SMITH (1777) heraus. Vgl. J. H. BURTON, Life and correspondence of D.H. (Edinburgh 1846 bis 1850); E. FEUERLEIN in der Zeitschr. »Der Gedanke« (Berlin 1863 f:); E. PFLEIDERER, Empirismus und Skepsis in D.H.s Philosophie (Berlin 1874); TH. HUXLEY, D. H (London 1879), FR. JODL, Leben und Philosophie D.H.s (Halle 1872); A. MEINONG, Hume-Studien (Wien 1877 und 1882), G. v. GIZYCKI, Die Ethik D.H.s (Breslau 1878): W. KNIGTH, D.H. (Lon don 1886); P. RICHTER (Halle 1893); W.

BREDE: (Halle 1896).
Die *schottische* Schule wurde begründet von Thomas *Reid* (1710-1796, Professor in Glasgow; Inquiry into the human mind on the principles of common sense, 1764, Essays on the powers of the human mind, 1785 u. 1878; Gesamtausgabe von W. HAMILTON, Edinburgh 1827) und hatte neben James *Oswald* (gest. 1793; Appeal to com
mon Hense in behalf of religion, 1766) und James *Beattie* (gest. 1805; Essay on the nature and im
mutability of truth, 1770) ihren akademischen und literarischen Hauptvertreter in Dugald *Stewart* (1753-1828, Professor in Edinburgh, Elements of the philosophy of human mind, 3 Tle., 1792-1827 u. a., Ausgabe der Werke von W. HAMILTON, 10 Bde., Edinburgh 1854 ff.). Vgl. M.' COSH. The scottish philosophy (London 1875).
Vgl. auch E. GRIMM, Zur Geschichte des Er
kenntnisproblems von Bacon zu Hume (Leipzig 1890). - E. CASSIRER, Das Erkenntnisproblem in der neueren Philosophie und Wissenschaft, II. (1908, 2. Aufl 1911).

Pierre *Bayle* , der Typus skeptischer Polyhistorie, 1647 zu Carlat geboren, führte ein durch zweimali
gen Konfessionswechsel beunruhigtes Dasein, war schließlich in Sedan und Rotterdam Professor und starb 1706. Seine einflußreiche Lebensarbeit ist in dem Dictionnaire historique et critique (1695 u. 1697) niedergelegt. Vgl. L. FEUERBACH, P. P. nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, Ansbach 1833. E. PILLON, Abhandlungen in L'année phi
los. 1895-99. R. EUCKEN (Bayle und Kant, Beiträge zur Einführung in die Gesch. d. Philoso
phie 1906, p. 82-111).
Von *Voltaire* (François Arouet le jeune, 1694-1778; die Hauptetappen des Schriftstellerle
bens sind die Flucht nach London der Aufenthalt

bei der Marquise du Châtelet in Cirey, der Besuch bei Friedrich dem Großen in Potsdam, die Alters ruhe auf dem Landsitz. Ferney bei Genf) kommen hier hauptsächlich in Betracht: Lettres sur les Anglais (1734), Métaphysique de Newton (1740). Elements de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde (1841), Examen important de Mylord Bolingbroke (1736), Candide ou sur l'optimisme (1757), Dictionnaire philosophique (1764), Le philosophe ignorant (1767), Réponse au système de la nature (1777), das Gedicht Les systèmes etc. Für die Geschichte der Philosophie gilt in Voltaires Wesen vor allem sein ehrliche Be geisterung für Gerechtigkeit und Menschlichkeit, sein unerschrockenes Eintreten für die Vernunft im öffentlichen Leben und anderseits der unvergleich liche Einfluß, welchen er mit dem Zauber seines immer bewegten, schlagenden Stiles auf die allge meine Geistesverfassung seiner Zeit ausgeübt hat. Vgl. E. BERSOT. La philosophie de V. (Paris 1848), D. F. STRAUSS, V. (Leipzig 1870). J. MORLEY, V. (London 1872), G. DESNOIRESTERRES, V. et la société au 18. sié
cle (Paris 1873).

Skeptischer schon in metaphysischer Hinsicht erscheinen Naturforscher und Mathematiker wie *Maupertuis* (1698-1759; an der Berliner Akademie tätig; Essai de philosophie morale, 1750, Essai de cosmologie, 1751; Streitschriften zwischen ihm und dem Wolffianer S. König, gesammelt Leipzig 1758) oder *d'Alembert* (Mélanges de littérature, d'histoire et de Philosophie, 1752), naturalistischer verfahren andere wie *Buffon* (1708-1788, Histoire naturelle générale et particulière, 1749 ff.), syste matischer dagegen und mehr von den deutschen Lehren (Leibniz) beeinflußt Jean Battiste *Robinet* (1735-1820; De la nature, 1761, Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être, 1767).

Der *Sensualismus* (Vgi. M. FERRARI, Locke e il sensissimo francese, 1900) erscheint in Verbin dung mit dem *Materialismus* bei Julien Offrai de *Lamettrie* (1709-1751, Mistoire naturelle de l'âme, 1745, L'homme machine, 1748, L'art de jouir, 1751, Oeuvres Berlin 1751, über ihn A. LANGE, Gesch. des Mater. I, 326 ff.; Nérée QUÉPAT, Paris 1873: J. PORITZKY, Berlin 1900). als le diglich psychologische Theorie bei Charles *Bonnet* (1720-1793. Essai de psychologie, 1755, Essai analytique sur les facultés de l'âme, 1759, Considé rations sur les corps organisés, 1762, Contempla tion de la nature, 1764, Palingénésies philosophi ques, 1769; vgl. JOH. SPECK, Ponnets Einwir kung auf die deutsche Psychologie des 18. Jahrh. Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. X. f., 1897 f.) mit positivistischer Zuspitzung bei Etienne Bonnot de *Conidillac* (1715-1780, Essai sur l'origine de la connaissance humaine, 1746, Traité des systèmes, 1749, Traité des sensations, 1754, Logique, 1780, Langue des calculs in der Gesamtausgabe, Paris 1798; vgl. F. RÉTHORÉ, C. ou l'empirisme et le rationalisme, Paris 1864; E. HÉLIGON, C., Paris 1908). Die letzten Vertreter dieser Theorien sind einerseits Pierre Jean Georges *Cabanis* (1757 -1808, Les rapports du physique et du moral de l'homme, 1802; Oeuvres, Paris 1821-1825), ander seits Antoine Lonis Claude *Destutt de Tracy* (1754-1836; Eléments d'idéologie in 4 Tl. 1801-1815, zusammen 1826). - Vgl. FR. PICA VET, Les idéologues (Paris 1891).

Die literarische Konzentration der aufkläreri schen Bewegung in Frankreich bildet die *Enzyklo pädie* (Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 28 Bde., 1752-1772, Supplement und Register 7 Bde. bis 1780). Neben d'Alembert, der die Einleitung schrieb, war ihr Herausgeber und das geistige Haupt des Kreises, aus dem sie hervorging, Denis

Diderot (1713-1784; Pensées philosophiques, 1746, Pensées sur l'interprétation de la nature, 1754; aus den posthumen, der Echtheit nach nicht zweifelsfreien Veröffentlichungen sind die Prome nade d'un sceptique, der Entretien d'Alembert et de Diderot und der Rêve d'Alembert hervorzuheben; auch ist der Essai de peinture zu erwähnen; Oeuvres complètes, Paris 1875, 20 Bde.; vgl. K. ROSENKRANZ, D., sein Leben und seine Werke, Leipzig 1866; J. MORLEY, D. and the Encyclo paedists, London 1878). Weitere Mitarbeiter der Enzyklopädie waren (außer den bald ausscheiden den Voltaire und Rousseau) Turgot (Art. Exi stence), Daubenton, Jaucourt, Duclos, Grimm, Hol bach etc. - Aus dem gleichen Kreise (»Les philo sophes«) ging später das *Système de la nature* her vor (pseudonym Mirabaud, 1770), der Hauptsache nach auf Dietrich von Holbach zurückzuführen (1723-1789, ein Pfälzer; Le bon sens ou idées na turelles opposées aux idées surnaturelles, 1772, Eléments de la morale universelle. 1776 u.s.w.). Daneben wirkten *Grimm* (1723-1807; Correspon dance littéraire, 1812), der Mathematiker La grange, der Abbé Galiani, Naigeon u. a. mit; das Schlußkapitel »Abrégé du code de la nature« stammt vielleicht aus Diderots Feder; eine sehr po puläre Darstellung schrieb Helvétius, »Vrai sens du système de la nature« (1771). Derselbe (Claude Adrien Helvétius, 1715-1771) gab der sensuali stisch-assoziationspsychologischen Moral in sei nem viel gelesenen Buch De l'esprit (1758) den schärfsten Ausdruck; vgl. auch sein posthumes Werk De l'homme, de ses facultés et de son éduca tion (1772).

Die Theorie des englischen Konstitutionalismus bürgerte in Frankreich *Montesquieu* ein (1689-1755 Lettres persanes, 1721, De l'esprit des lois. 1748). Die sozialen Probleme behandelten ei nerseits die sog. *Physiokraten* , wie *Quesnay* (Ta

bleau économique, 1758), *Turgot* (Réflexions sur la formation et la distribution des richesses, 1774; Gegner Galiani, Dialogues sur le commerce des blés) u. a., anderseits die *Kommunisten* , wie *Mo relly* (Code de la nature, 1755) und *Mably* , der Bruder Condillacs (De la législation ou principes des lois, 1776).

Die merkwürdigste Figur der französischen Auf klärung ist Jean Jacques *Rousseau* (1712 in Genf geboren, nach einem abenteuerlichen, zuletzt durch Trübsinn und Verfolgungswahn gestörten Leben 1778 in Ermenonville gestorben). Seine Haupt schriften - außer den autobiographischen Confessions - sind: Discours sur les sciences et les arts (1750), Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes (1753), La nou velle Héloise (1761), Emile ou sur l'éducation (1762), Du contrat social (1762). Vgl. F. BROCKERHOFF, R., sein Leben und seine Werke (Leipzig 1863 u. 74): E. FEUERLEIN in »Der Ge danke« (Berlin 1866), L. MOREAU, J. J. R. et le siècle philosophique (Paris 1870), J. MORLEY, J. J. R. (London 1873); L. DUCROS, J. J. R. (Paris 1909), R. FESTER, R. und die deutsche Ge schichtsphilosophie (Stuttgart 1890), H. HÖFF DING, R. u. s. Philos. (Stuttgart 1897), FR. HAY MANN, R.s Sozialphilosophie (Leipzig 1890), G. JELLINEK, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (Heidelberg 1904).

Die philosophische *Theorie der Revolution* ent wickeln hauptsächlich Charles François de St. *Lambert* (1716-1803, Principes des moeurs chez toutes les nations ou catéchisme universel, 1798), Const. Fr. Chasseboeuf Comte de *Volney* (1757-1820; Les ruines, 1791, La loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'orga nisation de l'homme et de l'univers ou catéchisme du citoyen français, 1793), Marie Jean Ant. Nic. de *Condorcet* (1743-1794; Esquisse d'un tableau hi

storique du progrès de l'esprit humain, 1795), Dominique *Garat* (1749-1833; vgl. Compte rendu des séances des écoles normales, II, 1-40). Vgl. E. JOYAU, La philos. en Fr. pend. la révol. (Paris 1893). L. FERRAZ, La philosophie de la révolu tion (Paris 1900).

Gottfried Wilhelm *Leibniz* , der vielseitige Be gründer der *deutschen* Philosophie, war 1646 in Leipzig geboren, studierte dort und in Jena, promo vierte in Altdorf: wurde dann durch die Bekannt schaft mit Boyneburg in die Dienste der kurmainzi sche Diplomatie gezogen, worin er, eigene politi sche und wissenschaftliche Pläne verfolgend, eine Gesandtschaftsreise nach Paris und London (mit gelegentlichem Besuch bei Spinoza im Haag) mit machte und trat dann als Bibliothekar und Hofhi storiograph in den Dienst des hannoverschen und des braunschweigischen Hofes. In allen diesen Stellungen war er publizistisch und diplomatisch im deutsch-nationalen Sinne und im Interesse des konfessionellen Friedens tätig. Später lebte er am Hofe der ersten preußischen Königin. Sophie Char lotte, einer hannoverschen Prinzessin, in Charlot tenburg und Berlin, wo unter ihm die Akademie ge gründet wurde, nachher auf einer Archiv-Reise län gere Zeit in Wien. Hier, wie für Petersburg, gab er die später verwirklichten Anregungen zur Gründung der Akademien. Er starb 1716 in Han nover Leibniz war einer der größten Gelehrten, die es gegeben hat: es ist kein Gebiet der Wissenschaf ten, auf dem er nicht mitgearbeitet und anregend gewirkt hatte. Ueberall machte sich dieser Univer salismus in konziliatorischer Richtung als Versuch, bestehende Gegensätze auszugleichen, geltend. Ebenso aber wirkte er auch auf politischem und kirchenpolitischem Gebiete. Diese Vielgeschäftig keit und Zersplittertheit seines Lebens zeigt sich auch darin, daß seine wissenschaftlichen Ansichten

meist nur in fragmentarischen Aufsätzen und in einer unglaublich ausgebreiteten Korrespondenz niedergelegt sind. Die beste Ausgabe seiner philo sophischen Schriften ist die neueste von C. J. GERHARDT, 7 Bde. (Berlin 1875 bis 1890). Die metaphysischen Abhandlungen sind oben (S. 319) aufgeführt: für seine Wirkung auf die Aufklärungs philosophie kommen neben der Korrespondenz mit Bayle und Clarke hauptsächlich in Betracht: Essai de Théodicée sur la bonte de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (Amsterdam 1710) und die erst 1765 von Raspe veröffentlichten Nouveaux essais sur l'entendement humain. Vgl. G. E. GUHRAUER, G. W. Frhr. v. L. (Breslau 1842); E. PFLEIDERER, L. als Pairiot, Staatsmann und Bildungsträger (Leipzig 1870) Art. L. in Ersch und Grubers Enzyklopädie v. W. WINDELBAND. - L. FEUERBACH, Darstellung, Entwicklung und Kritik der L.schen Philosophie (Ansbach 1837); E. NOURISSON, La philosophie de L. (Paris 1860), L. GROTE, L. und seine Zeit (Hannover 1869). O. CASPARI, L.' Philosophie (Leipzig 1870), J. TH. MERZ, L. (London 1884); E. CASSIRER, L.' Sy stem in seinen wissenschaftlichen Grundlagen (Marburg 1902).

Zu den einflußreichsten Aufklären in Deutsch land gehört L.' Zeit- und Landsgenosse Christian *Thomasius* (1655-1728; Einleitung zur Vernunft lehre, Ausführung der Vernunftlehre, beide 1691; Einleitung zur Sittenlehre, 1692, Ausführung der Sittenlehre, 1696; Fundamenta iuris naturae et gen tium ex sensu communi deducta, 1705; vgl. A. LUDEN, Chr. Th., Berlin 1805).

Den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens bildeten in Deutschland während des achtzehnten Jahrhunderts die Lehre und die Schule von Christi an *Wolff* . Er war 1679 in Breslau geboren, studier te in Jena, war in Leipzig Privaldozent und lehrte in Halle, bis er auf Betreiben orthodoxer Gegner

1723 verjagt wurde. er war dann Professor in Mar
burg; 1740 rief ihn Friedrich der Große in der eh
renvollsten Weise nach Halle zurück wo er darauf
bis an seinen Tod 1754 gewirkt hat. Er behandelte den ganzen
Umfang der Philosophie in lateinischen
und in deutschen Lehrbüchern, die letzteren führen
alle den Titel »Vernünftige Gedanken« und han
deln von den Kräften des menschlichen Verstandes,
1712; von Gott. der Welt und der Seele des Men
schen, auch allen Dingen überhaupt, 1719; von der
Menschen Thun und Lassen, 1720; vom gesell
schaftlichen Leben der Menschen, 1721, von den
Wirkungen der Natur, 1723; von den Absichten der
natürlichen Dinge, 1724; von den Teilen der Men
schen, Tiere und Pflanzen, 1725. Dazu Philosophia
rationalis sive Logica, 1718; Philosophia prima
sive Ontologia 1728; Cosmologia, 1731; Psiholo
gia empirica, 1732, rationalis, 1734; Theologia na
turalis, 1738; Jus naturae, 1740 ff.: jus gentium,
1749; Philosophia moralis, posthum 1756. - Vgl.
K. G. Ausführlicher Entwurf einer vollständigen
Historie der Wolffschen Philosophie (Leipzig 1736
ff.); auch W. L. G. v. ERBERSTEIN, Versuch
einer Geschischte der Logik und Methaphysik bei
den Deutschen von Leibniz an (Halle 1799). W.
ARNSPERGER, W.s Verhältnis zu Leibniz (Wel
mar 1897.)
Unter den überaus zahlreichen *Wolffianer* sind
etwa zu nennen: G. B. *Billfinger* (1632-1750, Di
lucidationes philosophicae de deo, anima humana,
mundo etc., 1725); M. *Knutzen* (gestorben 1751; Systema causarum
efficientium, 1746, vgl. B.
ERDMANN, M. Kn. und seine Zeit, Leipzig
1876), J. Chr. Gottsched (1700-1766; Erste Grün
de der gesamten Weltweisheit, 1734); Alex. Baum
garten (1714- 1762; Metaphysica, 1739, Aesthe
tica, 1750-1758).
Als Verträter der geometrischen Methode er
scheinen M. G. Hansch (1683-1752; Ars inve

niendi, 1727) und G. *Ploucquet* (1716-1790; vgl. A. F. BÖCK, Sammlung von Schriften, welche den logischen Kalkül des Herrn P. betreffen, Frankfurt u. Leipzig 1766); als Gegner derselben Pierre *Crousaz* (1663-1748; Logik 1712 u. 1724, Lehre vom Schönen, 1712), Andreas *Rüdiger* (1671-1731; De sensu veri et falsi, 1709, Philoso phia synthetica, 1707) und Chr. A. *Crusius* (1712-1775; Entwurf der notwendigen Vernunft wahrheiten, 1745, Weg zur Gewißheit und Zuver lässigkeit der menschlichen Erkenntnis, 1747). Eine eklektische Zwischenstellung nehmen ein J. Fr. *Budde* (1667 bis 1729 Institutiones philoso phiae eclecticae, 1705) und die Geschichtsschreiber der Philosophie J J. *Brucker* und D. *Tiedemann* , ferner Joh. *Lossius* (Die physischen Ursachen des Wahren, 1775) und A. *Platner* (1744-1818; Philo sophische Aphorismen, 1776 u. 1782). Ueber des letzteren Verhältnis zu Kant vgl. M. HEINZE (Leipzig 1880); P. ROHR (Gotha 1890), P. BER GEMANN (Halle 1891); W. WRESCHNER (Leipzig 1893).

Von selbständigerer Bedeutung sind J. H. *Lam bert* (1728 in Mülhausen geboren, 1777 in Berlin gestorben, Kosmologische Briefe, 1761, Neues Or ganon, 1764, Architektonik, 1781; vgl. O. BAENSCH, L.s Philosophie und seine Stellung zu Kant, Tüb. u. Leipz. 1902) und Nic. *Tetens* (1766-1805; Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 1776 f.; vgl. FR. HARMS. Uebel die Psychologie des N. T., Berlin 1887; G. STÖRRING, Die Erkenntnis lehre von T., Leipzig 1901; M. SCHINZ, Die Mo ralphilosophie von T., Leipzig 1905). Auch *Kants* vorkritische Schriften gehören noch in diesen Rah men; es sind hauptsächlich: Allgemeine Naturge schichte und Theorie des Himmels, 1755; Princi piorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755, Monadologia physica 1756; Die

falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Fi guren, 1762; Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763; Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen 1763; Ueber die Deut lichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, 1764; Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764; Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphy sik, 1766; De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770.

Der *Deismus* fand in Deutschland in zahlreichen Wolffianern eine lebhafte und lehrhafte, wenn auch prinzipiell nicht neue Vertretung, für welche die Wertheimer Bibelübersetzung von Lorenz *Schmidt* charakteristisch ist. Den Gesichtspunkt historischer Kritik der biblischen Schriften machte Salomon *Semler* (1725-1781) geltend. Die schärfsten Kon sequenzen der deistischen Kritik zog Samuel *Rei marus* (1699-1768; Abhandlungen von den vor nehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754, Betrachtung über die Triebe der Tiere, 1760; besonders die Schutzschrift über die vernünftigen Verehrer Gottes, 1767, woraus Lessing die »Wol fenbüttler Fragmente«, in neuerer Zeit DAV. FR. STRAUSS, Leipzig 1862, einen Auszug heraus gab). Ein spinozistischer Freidenker war Joh. Chr. Edelmann (1698-1767). Vgl. K. MÖNCKEBERG, Reimarus und Edelmann (Hamburg 1867).

Die von *Spener* (1635-1705) begonnene und von Aug. Herm. *Francke* (1663 bis 1727) mit or ganisatorischer Energie fortgeführte, dem Mystizis mus verwandte Richtung des sog. *Pietismus* hat während dieser Zeit auf die Philosophie nur indirekt Einfluß gehabt, noch ferner stehen dieser die mehr vereinzelten mystischen Sektierer wie Gottfried Arnold (1666- 1714) und Courad Dippel (1673-1734).

Die *empirische Psychologie* ist im 18. Jahrhun

dert bei den Deutschen durch zahlreiche Namen, umfangreiche Sammlungen Lehrbücher und Son deruntersuchungen vertreten. Da sind Casimir von Creuz (1724-1770). Joh. Gottl. Krüger (Versuch einer experimentellen Seelenlehre, 1756), J. J. Hentsch (Versuch über die Folge der Veränderun gen der Seele, 1756), J. Fr. Weiss (De natura animi et potissimum cordis humani, 1761). Fr. v. Irwing (Erfahrungen und Untersuchungen über den Men schen, 1777 ff.) u. a., einen Sammelplatz von Bei trägen zu dieser beliebten Wissenschaft bildete das von *Moritz* (1785-1793) herausgegebene »Maga zin zur Erfährungsseelenlehre«. Weitere Literatur bei K. FORTLAGE, System der Psychologie, I, 42 f. Vgl. R. SOMMER. Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychol. und Aesthet. (Würzburg 1892). M. DESSOIR Geschichte der neueren deut schen Psychologie, I. Bd. 2. Aufl. (Berlin 1902). Eine empirisch-psychologische Kunstlehre findet sich außer bei Baumgartens Schüler G. Fr. Meier (1718-1777) namentlich bei Joh. Georg *Sulzer* (1720-1779; Theorie der angenehmen Empfindungen, 1762, Vermischte Schritten, 1773
ff., Allgemeine Theorie der schönen Künste. 1771-1774, ein ästhetisches Lexikon; vgl. darüber JOH. LEO, Berlin 1907). Vgl. R. H. LOTZE, Ge schichte der Aesthetik in Deutschland (München 1868). H. v. STEIN, Die Entstehung der neueren Aesthetik (Stuttgart 1886).

Von den *Popularphilosophen* seien erwähnt Moses *Mendelssohn* (1729 bis 1786: Briefe über die Empfindungen, 1755; Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften 1764; Phaedon, 1767; Morgenstunden, 1785; Werke hrsg. von BRASCH. Leipzig 1881), der Buchhändler Fr. *Ni colai* (1733-1811), welcher hintereinander die Bi bliothek der schönen Wissenschaften, die Briefe die neueste deutsche Literatur betreffend, die Allge meine deutsche Bibliothek und die Neue allge

meine deutsche Bibliothek herausgab; ferner J. Aug. *Eberhard* (1738-1809), Joh. Bernh. *Basedow* (1723 bis 1790), Thomas *Abbt* (1738-1766), Joh. Jac. *Engel* (1741-1802, Herausgeber des »Philo soph für die Welt«), J. G. H. Feder (1740-1821), Chr. *Meiners* (1747-1810), Chr. *Garve* (1742-1798).

Eine persönlich hochinteressante Stellung nimmt *Friedrich der Große* , der »Philosoph von Sanssou ci« ein, über den zu vgl. ED. ZELLER, Fr. d. Gr. als Philosoph (Berlin 1886).

Von *Lessings* Schriften kommen für die Ge schichte der Philosophie hauptsächlich in Betracht die Hamburger Dramaturgie, die »Erziehung des Menschengeschlechts«, die Wolfenbüttler Frag mente und die theologischen Streitschriften. Vgl. ROB. ZIMMERMANN, Leibniz und Lessing (Stu dien und Kritiken, I, 126 f.), E. ZIRNGIEBL, Der Jacobi-Mendelssohnsche Streit über Lessings Spi nozismus (München 1861). C. HEBLER, Lessing Studien (Bern 1862). W. DILTHEY (Preuß. Jahrb. 1869, erneuert in »Erlebnis und Dichtung«, Leip zig 1906)

Unter *Herders* Schriften gehören in diese Zeit: Ueber den Ursprung der Sprache. 1772; Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1774; Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784 ff.; Gott, Gespräche über Spinozas System, 1787; Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793 ff. (Ueber seine spätere philo sophische Schriftstellertätigkeit vgl. unten VI. Tl. 2. Kap.). Vgl. R. HAYM, H. nach seinem Leben und seinen Werken (Berlin 1877-1885). E. MEL ZER, H. als Geschichtsphilosoph (Neisse 1872). M. KRONENBERG, H.s Philosophie (Heidelberg 1889). E. KÜHNEMANN, H.s Persönlichkeit in seiner Weltanschauung (Berlin 1893). DERS, H.s Leben (München 1895). DERS., Herder, Kant,

Goethe (Logos II 3, Tübingen 1912). A. TUMARKIN, H. und Kant (Bern 1896). G. JACOBY, Herders und Kants Aesthetik (Leipzig 1908). Vgl. auch J. WITTE, Die Philosophie unserer Dichterheroen (Bonn 1881).

1. Kapitel. Die theoretischen Fragen.

»The proper study of mankind is man.« Dies Wort Popes gilt für die gesamte Aufklärungsphilosophie nicht nur in dem praktischen Sinne, daß sie den Zweck aller wissenschaftlichen Untersuchung zuletzt immer in der »Glückseligkeit« des Menschen findet, sondern auch in theoretischer Hinsicht insofern als sie - ihrem Gesamtzuge nach - alle Erkenntnis auf die Beobachtung der tatsächlichen Vorgänge des Seelenlebens gründen will. Seitdem Locke [784] das Prinzip aufgestellt hatte, vor allen metaphysischen Ueberlegungen und Streitigkeiten müsse entschieden werden, wie weit überhaupt die menschliche Einsicht reiche, und das sei wiederum nur möglich durch die genaue Darlegung der Quellen, aus denen sie fließe, und des Entwicklungsganges, durch welchen sie zustande komme, - seitdem war die *Erkenntnistheorie* in die erste Linie des philosophischen Interesses gerückt, zugleich aber für sie als maßgebende und entscheidende Instanz die *empirische Psychologie* anerkannt. Die Tragweite der menschlichen Vorstellungen soll danach beurteilt werden, wie sie entstehen. So wird die Erfahrungsseelenlehre mit all den stillschweigenden Voraussetzungen, die in ihr üblich sind, zur Grundlage der gesamten philosophischen Weltansicht, zur Lieblingswissenschaft des Zeitalters und zugleich zur Vermittlung der Wissenschaft mit der allgemeinen Literatur. Wie in dieser, zumal bei den Engländern und Deutschen, die Seelenmalerei und die Selbstbespiegelung vorwalteten, so sollte auch die Philosophie nur das Bild des Menschen und

seiner Bewußtseinstätigkeiten zeichnen. Es gründeten sich Gesellschaften zur »Beobachtung des Men schen«, in weitschichtigen »Magazinen« wurden al lerlei dilettantische Berichte über merkwürdige Erleb nisse aufgespeichert, und die Regierung der französi schen Republik ersetzte in ihrem offiziellen Unter richtssystem [785] die »Philosophie« durch den tönen den Titel der *Analyse de l'entendement humain* .

Wenn somit unter den theoretischen Fragen der Aufklärungsphilosophie diejenige nach dem Ur sprung, der Entwicklung und der Erkenntniskraft der menschlichen Vorstellungen obenan stand, so wurde diese von vornherein unter der Voraussetzung der po pulären Metaphysik, des *naiven Realismus* gestellt. Da ist »draußen« eine Welt von Dingen, von Körpern oder wer weiß sonst was, - und hier ist ein Geist, der sie erkennen soll: wie kommen in diesen Geist Vor stellungen hinein, die jene Welt in ihm reproduzieren? Dies altgriechische Schema des Erkenntnisproblems beherrscht die theoretische Philosophie des 18. Jahr hunderts vollständig und gelangt in ihr ebenso zu vollkommenster Formulierung wie zu entscheidender Zersetzung. Gerade in dieser Hinsicht nimmt die *car tesianische Metaphysik mit ihrem Dualismus von be wußten und körperlichen Substanzen* eine beherr schende Stellung für das ganze Aufklärungszeitalter ein, und die populär-empirische Ausdrucksweise, in der sie von Locke vorgetragen wurde, machte diesen zum Führer der neuen Bewegung. Die methodischen und metaphysischen Ueberlegungen, welche in Des cartes' bedeutenden Schülern zu großer und charakter voller Entfaltung gekommen waren, wurden nun in die Sprache der empirischen Psychologie übersetzt und so für das gemeine Bewußtsein zurechtgelegt.

In diesem Zusammenhange aber kam der in der ge samten neueren Philosophie angelegte und besonders in England (Hobbes) gepflegte *Terminismus* zu sieg reichem Durchbruch: die qualitative Sonderung des Bewußtseinsinhaltes und der Bewußtseinsformen von

der »Außenwelt«, auf die sie sich doch allein bezie hen sollten, wurde Schritt für Schritt weiter und tiefer und schließlich bis zu der äußersten Konsequenz in *Humes* Positivismus geführt. Der wissenschaftlichen Auflösung, welche damit die Metaphysik erfuhr, ent sprach dann in der Folge wieder eine populär prakti sche und anspruchsvoll bescheidene Abwendung von aller feineren Begriffsarbeit oder ein und so ausdrück licheres Bekenntnis zu den Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes.

Was dabei von metaphysischem Interesse in der Aufklärungsliteratur lebendig blieb, heftete sich an das religiöse Bewußtsein und an diejenigen Bestre bungen, welche über den Streit der Konfessionen hin aus zu einer allgemeinen und rationalen Ueberzeu gung zu gelangen hofften. In dem *Deismus* , der aus dem englischen *Freidenkertum* sich über Europa ver breitete, konzentrierten sich die positiven Welt- und Lebensansichten der Aufklärungszeit, und wenn diese Ueberzeugungen anfangs sich aus dem Zusammen hange der naturwissenschaftlichen Metaphysik des vorigen Jahrhunderts entwickelten und infolgedessen den Problemen der *Teleologie* ein besonders lebhaftes Interesse zuwandten, so verschoben sie sich mit der Zeit immer mehr aus dem metaphysischen auf das mo ralische, aus dem theoretischen auf das praktische Ge biet.

§ 33. Die eingeborenen Ideen.

In Betreff der Frage nach dem Ursprunge der Vor stellungen fand die Aufklärungsphilosophie bereits den scharf ausgeprägten Gegensatz des *Sensualismus* und des *Rationalismus* vor.

1. Ersteren hatte Hobbes (und mit ihm Gassend) auf dem theoretischen Gebiet ebenso wie auf dem praktischen vertreten, indem er den Menschen, soweit er Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sei, für

ein durchaus sinnliches, an die Empfindungen und Triebe des Leibes gebundenes Wesen hielt. alle Vorstellungen sollten nach ihm in der Sinnestätigkeit ihren Ursprung haben, und der Assoziationsmechanismus sollte das Entstehen aller übrigen seelischen Gebilde aus diesen Anfängen erklären. Durch solche Lehren fanden nicht nur die orthodoxen Gegner von Hobbes die übersinnliche Würde des Menschen in Frage gestellt, sondern dasselbe Motiv bestimmte auch die Neuplatoniker zu lebhafter Gegnerschaft. Besonders hatte sich in dieser Hinsicht Cudworth hervorgetan: bei seiner Bekämpfung des Atheismus [786] hatte er nicht zum wenigsten Hobbes im Auge, und gegenüber der Lehre, daß alle menschlichen Vorstellungen aus der Einwirkung der Außenwelt stammen, beruft er sich namentlich auf die mathematischen Begriffe, denen die körperlichen Erscheinungen nie völlig entsprechen, sondern höchstens ähnlich sind. [787] Beim Gottesbegriff dagegen nimmt er das Argument des *consensus, gentium* mit breitester Ausführung [788] in Anspruch, um zu zeigen, daß er eingeboren sei. In gleicher Weise hatte schon Herbert von Cherbury mit der stoisch-ciceronianischen Lehre von den *communes notiones* alle Hauptlehren der natürlichen Religion und Moral begründet.

In etwas anderem Sinne war die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes [789] und seinen Schülern aufgefaßt worden. Hier war es weniger auf die psychologische Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen, abgesehen, obwohl auch diese an einer entscheidenden Stelle der »Meditationen« (3) dahin beantwortet war, daß das Eingeborensein der Gottesidee wie ein Zeichen, das der Schöpfer seinem Geschöpf eingeprägt, aufzufassen sei; im ganzen aber hatte der große Metaphysiker mehr darauf Gewicht gelegt, daß das Kriterium des Eingeborenseins in der *unmittelbaren Evidenz* bestehe. Er hatte daher schließlich (fast mit Abstreifung jener psychologischen Bedeutung) die Bezeichnung der *ideae innatae*

auf alles ausgedehnt, was *lumine naturali clare et di stincte percipitur* . Die sofortige Zustimmung war üb rigens auch von Herbert von Cherbury als Merkmal der eingeborenen Ideen aufgeführt worden. [790] 2. *Lockes* polemische Stellung zu der Behauptung der eingeborenen Ideen ist zwar von erkenntnistheore tischer Absicht, aber sachlich nur durch die psychoge netische Auffassung bestimmt. Er fragt zunächst nur, ob die Seele bei ihrer Geburt fertige Erkenntnisse mit auf die Welt bringt, und diese Frage findet er vernei nenswert. [791] Infolgedessen richtet sich die Entwick lung der These *No innate principles in the mind* im ersten Buch des Lockeschen Essay weniger gegen Descartes als gegen die englischen Neuplatoniker [792] : sie bestreitet in erster Linie den *consensus genitium* durch Berufung auf die Erfahrung der Kinderstube und auf die Völkerkunde; sie findet, daß weder theo retische noch praktische Grundsätze allgemein be kannt oder anerkannt seien und nimmt von diesem Nachweise (mit ausdrücklicher Wendung gegen Her bert) auch nicht die Vorstellung von Gott aus, die vielmehr nicht nur sehr verschieden bei den verschie denen Menschen sei, sondern manchen sogar ganz fehle. Auch läßt Locke nicht die von Henry More [793] angedeutete Ausrede gelten, daß die eingeborenen Ideen in der Seele nicht aktuell, sondern *implicite* ent halten sein könnten: das könne nur bedeuten, die Seele sei fähig, sie zu bilden und zu billigen, - ein Merkmal, das dann schließlich für alle Vorstellungen gelte. Die sofortige Zustimmung endlich, welche das Eingeborene charakterisieren sollte, treffe gerade bei den allgemeinsten, abstrakten Wahrheiten nicht zu, und wo sie sich finde, beruhe sie auf der schon früher aufgefaßten Bedeutung der Wörter und ihrer Verbin dung. [794]

So wird die Seele wieder (vgl. oben § 17, 4) alles ursprünglichen Besitztums entkleidet: sie gleicht bei der Geburt einem unbeschriebenen Blatt, *white paper void of all characters* . [795] Um dies positiv zu bewei

sen, macht sich Locke dann anheischig, zu zeigen, daß alle unsere »Ideen« [796] aus der Erfahrung stam men. Hierbei unterscheidet er die einfachen und die zusammengesetzten Ideen in der Voraussetzung, daß die letzteren aus den ersten entstehen. Für die einfa chen Ideen aber gibt er zwei verschiedene Quellen an: *sensation* und *reflection* , die *äußere und die innere Wahrnehmung* . Unter Sensation versteht er die durch die leiblichen Sinne vermittelten Vorstellungen von der Körperwelt, unter Reflexion dagegen das Wissen von den dadurch hervorgerufenen Tätigkeiten der Seele selbst. Psychogenetisch also verhalten sich diese beiden Arten der Wahrnehmung so, daß die Sensation Anlaß und Voraussetzung für die Reflexion ist, - sachlich so. daß aller Inhalt der Vorstellungen aus der Sensation stammt, die Reflexion dagegen das Bewußtsein der an diesem Inhalt vollzogenen Funk tionen enthält.

3. Zu diesen Funktionen gehörten aber auch alle diejenigen, durch welche die Verknüpfung der Be wußtseinselemente zu den zusammengesetzten Vor stellungen erfolgt, d.h. alle Vorgänge des Denkens. Und hierbei ließ nun Locke das Verhältnis der intel lektuellen Tätigkeiten zu ihren ursprünglich sinnli chen Inhalten in einer populären Unbestimmtheit, welche den Anlaß zu den verschiedensten Umbildun gen seiner Lehre in der nächsten, Zeit gegeben hat. Einerseits nämlich erscheinen jene Tätigkeiten als die » *Vermögen* « (*faculties*) der Seele, welche sich dieser ihrer eigenen Funktionsweisen in der Reflexion be wußt wird (wie denn z.B. die Vorstellungsfähigkeit selbst [797] als die ursprünglichste Tatsache der Refle xion behandelt wird, für die jeder einzelne an seine eigene Erfahrung zu verweisen sei); anderseits wird die Seele auch in diesen beziehenden Tätigkeiten, wie der Erinnerung, der Unterscheidung, der Verglei chung, der Verbindung etc. durchweg als passiv und an den Inhalt der Sensation gebunden betrachtet. Daher haben sich aus der Lockeschen Lehre die ver

schiedensten Ansichten entwickeln können je nach dem *verschiedenen Grade von Selbsttätigkeit* , den man der Seele in der Verbindung der Vorstellungen zuschrieb.

Von besonderem Interesse war dabei vermöge der aus dem Mittelalter stammenden Probleme der Er kenntnistheorie und Metaphysik die Entwicklung der *abstrakten Vorstellungen* aus den Daten der Sensati on. Wie die Mehrzahl der englischen Philosophen be kannte sich Locke zum *Nominalismus* , der in den all gemeinen Begriffen nur innerliche, intellektuelle Zu stände oder Ergebnisse sehen wollte. Für ihre Erklä rung aber nahm Locke in großer Ausdehnung die Mit wirkung der »Zeichen« und insbesondere der *Sprache* in Anspruch. Sie ermöglichen durch ihre mehr oder minder willkürliche Anknüpfung an einzelne Vorstel lungsteile die Heraushebung der einzelnen aus den ur sprünglichen Komplexen und damit die weiteren Funktionen, durch welche derartig isolierte und fixier te Bewußtseinsinhalte in logische Beziehungen zuein ander gesetzt werden. [798] Daher fiel für Locke, wie einst für die Epikureer und dann für die Terministen, die Logik mit der Zeichenlehre, der *Semeiotik* , zusam men. [799] Damit war ganz im Sinne Occams trotz der sensualistischen Grundlage, welche für allen Vorstel lungsinhalt gelten sollte, Raum für eine demonstrative Wissenschaft der Begriffe und für alle abstrakten Operationen des erkennenden Geistes gewonnen. Alle diese Bestimmungen waren in philosophischem Be tracht nicht neu, und auch ihre Darstellung ist bei Locke ohne Originalität und gedankliche Eigenheit; aber sie ist schlicht und einfach, von anmutiger Durchsichtigkeit und Leichtverständlichkeit, sie ver schmäht alle Schulform und gelehrte Terminologie, sie gleitet geschickt über alle tieferen Probleme hin weg und hat damit ihren Urheber zu einem der gele sensten und einflußreichsten Schriftsteller in der Ge schichte der Philosophie gemacht.

4. So sehr Locke (schon wegen seines metaphysi

schen Anschlusses an Descartes, worüber unten § 34, 1) die Selbständigkeit der inneren Erfahrung neben der äußeren betont hatte, so war doch die Abhängigkeit, in welche er genetisch und inhaltlich die Reflexion von der Sensation setzte, so stark, daß sie sich in der Entwicklung seiner Lehre als das entscheidende Moment erwies. Diese Umwandlung zum vollen Sensualismus ging auf verschiedenen Wegen vor sich.

In der erkenntnistheoretisch-metaphysischen Ausbildung des Nominalismus führte sie bei Lockes englischen Nachfolgern zu den äußersten Konsequenzen. *Berkeley* [800] erklärte nicht nur die Lehre von der Realität abstrakter Begriffe für den seltsamsten aller Irrtümer der Metaphysik, sondern leugnete auch - den extremsten Nominalisten des Mittelalters ähnlich - die Existenz abstrakter Ideen im Geiste selbst. Der Schein davon entstehe eben durch die Wortbezeichnung; in Wahrheit aber werde auch bei einer solchen stets nur die sinnliche Vorstellung oder die Gruppe sinnlicher Vorstellungen gedacht, die anfänglich zu jener Bezeichnung Anlaß gegeben hat. Jeder Versuch, das Abstrakte allein zu denken, scheitert an der Sinnesvorstellung, welche als der alleinige Inhalt der geistigen Tätigkeit immer bestehen bleibt. Denn auch die erinnerten Vorstellungen und die Teilvorstellungen, die sich daraus ablösen lassen, haben keinen anderen Inhalt als die ursprünglichen Sinneseindrücke, weil eine Idee nie etwas anderes abbilden kann als eine andere Idee. Abstrakte Begriffe sind also eine Schulfiktion; in der wirklichen Denktätigkeit bestehen nur sinnliche Einzelvorstellungen, und von diesen können einige wegen der Gleichheit der Sprachbezeichnung auch andere ihnen ähnliche vertreten. Eine solche repräsentative Bedeutung kommt z.B. auch den mathematischen Begriffen zu. [801]

David *Hume* machte sich diese Lehre in vollem Umfange zu eigen und schob im Anschluß daran der Lockeschen Unterscheidung äußerer und innerer Wahrnehmung mit veränderter Terminologie einen

andern Gegensatz, den des Urbildlichen und des Ab
bildlichen, unter. Ein Bewußtseinsinhalt ist entweder
ursprünglich oder die Kopie eines ursprünglichen,
entweder ein Eindruck (*impression*) oder eine Idee.
Alle Ideen also sind Abbilder von Impressionen, und
es gibt keine Idee, die anders zustande gekommen
wäre als durch Kopie eines Eindrucks, oder die einen
andern Inhalt hätte, als den, welchen sie dem Ein
druck entnommen hat. Deshalb erschien es als die
Aufgabe der Philosophie, auch für die scheinbar abstraktesten
Begriffe das Original in einer Impressi
on aufzusuchen und danach den Erkenntniswert der
ersteren zu beurteilen. Freilich verstand dann Hume
unter den Impressionen keineswegs nur die Elemente
der äußeren, sondern auch diejenigen der inneren Er
fahrung. Es waren also (nach Lockes Ausdruckswei
se) die *simple ideas* aus *sensation* und *reflection* ,
welche er für Impressionen erklärte: der weite Blick
des großen Denkers behütete ihn vor dem Fall in be
schränkten Sensualismus.
5. Eine andersartige und doch zu verwandtem Ziel
führende Umbildung vollzog sich an der Hand der
physiologischen Psychologie . Locke hatte nur die
Sensation von der leiblichen Sinnestätigkeit abhängig
gedacht, ihre Verarbeitung aber in den der Reflexion
unterliegenden Funktionen als eine Leistung der Seele
betrachtet; und wenn er auch der Frage nach der im
materiellen Substanz auswich, so hatte er doch die im
engeren Sinne intellektuellen Tätigkeiten durchaus als
etwas Unkörperliches und vom Leibe Unabhängiges
behandelt. Daß das anders wurde, daß man den physi
schen Organismus als den Träger nicht nur der einfa
chen Ideen, sondern auch der Verknüpfung von sol
chen zu betrachten anfing, war bei der unentschiede
nen Vieldeutigkeit der Lockeschen Lehren leicht mög
lich, wurde aber noch mehr durch einseitige Konse
quenzen aus *cartesianischen* und *spinozistischen Theorien*
hervorgerufen.
Descartes nämlich hatte das gesamte Seelenleben

des Tieres als mechanischen Prozeß im Nervensystem behandelt, das menschliche dagegen der immateriellen Substanz, der *res cogitans* , zugeschrieben. Je mehr man jetzt im Gefolge der Lockeschen Untersuchung die durchweg sinnliche Bestimmtheit des menschli chen Vorstellens erkannt zu haben meinte, um so näher lag die Frage, ob es sich aufrecht erhalten lasse, daß dieselben Vorgänge, welche beim Tier als Ner venprozeß begreiflich erscheinen, beim Menschen auf die Aktivität einer immateriellen Seelensubstanz zu rückgeführt werden sollten. - Von einer anderen Seite her wirkte in derselben Richtung Spinozas Parallelis mus der Attribute (vgl. oben § 31, 9). Nach diesem sollte jedem Vorgange des Seelenlebens ein Vorgang des leiblichen Lebens *entsprechen* , ohne daß (dem Sinne des Philosophen selbst nach) einer des andern Ursache oder einer das Ursprüngliche, der andere das Abgeleitete bedeutete. Dies war nun zunächst von den Gegnern sogleich als Materialismus und dahin aufge faßt worden, als meine Spinoza, der Grundprozeß sei der leibliche, und der seelische solle nur seine Be gleiterscheinung bilden. Aber auch bei den Anhän gern, zumal bei Aerzten und Naturforschern, wie dem einflußreichen *Boerhave* in Leyden, schob sich an der Hand der Erfahrungen der experimentellen Physiologie, die sich nach Descartes' Anregung viel
mit Reflexbewegungen beschäftigte, bald eine stark zum Materialismus neigende Vorstellungsweise unter. Es ist interessant, daß die Konsequenzen dieser Gedankenverbindungen literarisch zuerst in Deutsch land hervorgetreten sind. Hier lehrte schon 1697 ein Arzt namens *Pancratius Wolff* in seinen »Cogitatio nes medico-legales« daß die Gedanken mechanische Tätigkeiten des menschlichen Leibes, insbesondere des Gehirns seien, und im Jahre 1713 erschien der an onyme » *Briefwechsel vom Wesen der Seele* « [802] , worin, gedeckt durch fromme Widerlegungen, die Lehren von Bacon, Descartes und Hobbes zu einem anthropologischen Materialismus fortgeführt werden:

zwischen dem Seelenleben des Tieres und dem des Menschen wird nur ein gradueller Unterschied aner kannt, Vorstellungen und Willenstätigkeiten werden ausnahmslos als Funktionen der erregten Gehirnfasern betrachtet und Uebung und Erziehung als die Mittel an gegeben, durch welche die höhere Stellung des Menschen erreicht und erhalten werde.

Vorsichtiger ging man in England zuwege. In der Weise wie Locke das baconische Programm ausge führt hatte, studierte man zunächst den inneren Me chanismus der Seelentätigkeiten und die Entwicklung der höheren Zustände aus den elementaren nach rein psychologischer Gesetzmäßigkeit: so geschah es von Peter Brown auf erkenntnistheoretischem, von andern auf dem Gebiete der Willenstätigkeiten. In derselben Weise verfuhr auch *David Hartley* , der für die zwi schen den Elementen auftretenden Verknüpfungen und Beziehungen den (schon vorher gebrauchten) Ausdruck *Assoziation* [803] üblich gemacht hat. Er wollte diese von ihm mit aller Sorgfalt des Naturfor schers analysierten Verhältnisse lediglich als seelische Vorgänge auffassen und hielt an ihrer völligen Unver gleichlichkeit mit den materiellen Vorgängen, auch mit den feinsten Formen der körperlichen Bewegung fest. Aber auch er war Arzt, und der Zusammenhang des Seelenlebens mit dem Ablauf der Zustände des Leibes war ihm so deutlich, daß er die *stetige Korre spondenz* beider und das Aufeinanderbezogensein der psychischen Funktionen und der Nervenerregungen, die man damals als » *Vibrationen* « bezeichnete [804] , zum Hauptgegenstande seiner Assoziationspsycholo gie machte. Dabei hielt er die qualitative Differenz zwischen beiden parallelen Erscheinungsreihen auf recht, und die metaphysische Frage nach der ihnen zu Grunde liegenden Substanz ließ er unentschieden; aber in Bezug auf die *Kausalität* geriet er unvermerkt in den Materialismus, indem er den Mechanismus der Nervenzustände schließlich doch als das primäre Ge schehen und denjenigen der Seelentätigkeiten nur als

dessen Begleiterscheinung auffaßte. Einfachen Nervenerregungen entsprechen einfache Empfindungen oder Begierden, zusammengesetzten zusammengesetzte. Freilich verwickelte ihn diese wissenschaftliche Theorie in schwere Widersprüche mit seiner fromm gläubigen Ueberzeugung, und die »Observations« zeigen, wie ernst und objektiv erfolglos er zwischen beiden gerungen hat. Ganz dasselbe gilt von *Priestley* , der sogar dem Materialismus die weitere Konzession machte, daß er die Heterogeneität des seelischen und des leiblichen Vorganges fallen ließ und die Psychologie vollständig durch Nervenphysiologie ersetzen wollte, deshalb auch den von den Schotten verteidigten Standpunkt der inneren Erfahrung ganz preisgab, damit aber doch die warm vertretene Ueberzeugung eines teleologischen Deismus vereinigen wollte.

In der schroffsten Weise ist der anthropologische Materialismus von dem Franzosen *Lamettrie* ausgebildet worden. Durch ärztliche Beobachtungen an sich und andern von der völligen Abhängigkeit der Seele vom Leibe überzeugt, hat er - den Anregungen Boerhaves folgend - den Mechanismus des Lebens bei Tieren und Menschen studiert, und Descartes' Auffassung der ersteren scheint ihm auch für die letzteren völlig zutreffend. Der nur graduelle Unterschied zwischen beiden erlaubt auch für die menschlichen Seelentätigkeiten keine andere Erklärung als die, daß sie mechanische Funktionen des Gehirns sind. Deshalb aber ist es ein Uebergriff der Metaphysik, dem »Geiste« eine eigene Substantialität neben der Materie zu zuschreiben. Der Begriff der Materie als des an sich toten Körpers, welcher des Geistes als bewegenden Prinzips bedürfe, ist eine willkürliche und falsche Abstraktion: die Erfahrung zeigt, daß die Materie sich bewegt und lebt. Das hat, sagt Lamettrie, gerade Descartes' Mechanik bewiesen, und deshalb ist ihre unabweisbare Konsequenz der Materialismus. Und daß alles seelische Leben nur eine der Funktionen des Lei

bes ist, ergibt sich daraus, daß sich darin kein einzi ger Inhalt findet, der nicht aus der Erregung irgend eines Sinnes herstammte. Dächte man sich - so schreibt Lamettrie [805] zur Begründung seines aus Locke entwickelten Sensualismus -, wie es schon der Kirchenvater Arnobius vorschlug, den Menschen seit seiner Geburt von allem Zusammenhange mit seines gleichen ausgeschlossen und auf die Erfahrung weni ger Sinne beschränkt, so würde man in ihm keine an dern Vorstellungsinhalte als die ihm durch eben diese Sinne zugeführten finden.

6. Prinzipiell weniger belangreich, aber literarisch um so ausgebreiteter waren die übrigen Umbildungen, welche Lockes Lehre in Frankreich erfuhr. Schon *Vol taire* , der sie durch seine »Lettres sur les Anglais« bei seine Landsleuten heimisch machte, gab ihr ein durchaus sensualistisches Gepräge und zeigte sich sogar obschon mit skeptischer Reserve - nicht abge neigt, dem Schöpfer die Macht zuzutrauen, daß er das Ich, welches Körper ist, auch mit der Fähigkeit aus stattete, zu denken. Dieser skeptische Sensualismus, dem Gassends wissenschaftliche Auffassung (vgl. oben § 30, 6) nahestand, ist zum Grundton der fran zösischen Aufklärung geworden. [806] Zu ihm bekannte sich *Condillac* , der anfangs nur Lockes Lehre darge stellt und andern Systemen gegenüber verteidigt hatte, in seinem einflußreichen Traité des sensations. Was auch die Seele sein mag, der Inhalt ihrer Bewußt seinstätigkeiten stammt allein aus der Sinneswahrneh mung. Condillac entwickelte die assoziationspsycho logische Theorie an der Fiktion der Bildsäule, welche, nur mit Empfindungsfähigkeit ausgerüstet, hinterein ander die Erregungen der verschiedenen Sinne zuge führt erhält und dadurch allmählich ein menschenähn liches intellektuelles Leben entfaltet. Dabei ist die Grundvorstellung die, daß das bloße Beieinandersein verschiedener Empfindungen in demselben Bewußt sein *von selbst die Empfindung des Verhältnisses und der Beziehung* zwischen ihnen mit sich bringt.

Nach diesem Prinzip wird geschildert, wie sich aus der Wahrnehmung die ganze Mannigfaltigkeit der seelischen Tätigkeiten entfalte: in der theoretischen Reihe erwachsen vermöge der Verschiedenheiten hinsichtlich der Intensität und der Wiederholung der Empfindungen nacheinander Aufmerksamkeit, reko gnoszierende Erinnerung, Unterscheidung, Verglei chung, Urteil, Schluß, Einbildung und Erwartung des Zukünftigen, endlich mit Hilfe der Zeichen, besonders der sprachlichen, die Abstraktion und die Fassung all gemeiner Sätze. Aber die Wahrnehmung hat neben der Empfindung auch noch das Gefühlsmoment der Lust und Unlust, und aus diesem entwickelt sich an der Hand der Vorstellungsbewegung Begierde, Liebe und Haß, Hoffnung, Frucht [807] und durch alle solche Wandlungen des praktischen Bewußtseins hindurch schließlich der moralische Wille. So wachsen Er kenntnis und Sittlichkeit auf dem Boden der Sinnlich keit.

Dieser systematische Aufbau hatte einen großen Erfolg. Der Systemtrieb, der auf dem metaphysischen Gebiet zurückgedrängt war (vgl. § 34, 7), warf sich zum Ersatz mit desto größerer Energie auf diese » *Analyse des menschlichen Geistes* «, und wie schon Condillac selbst manche feine Beobachtungen in die Darstellung des Entwicklungsprozesses verwoben hatte, so fand eine ganze Schar von Anhängern Gele genheit, durch kleine Aenderungen und Verschiebun gen der Phasen, durch Neuerungen in der Nomenkla tur und durch mehr oder minder gehaltreiche Ausfüh rung sich an der Vervollständigung dieses Gebäudes zu beteiligen. Die Regierung der Revolution erkannte nur dies Studium der empirischen Entwicklung der Intelligenz als Philosophie an, und Destutt de *Tracy* gab ihm später den Namen »Ideologie«. [808] So kam es, daß man in Frankreich am Ende des 18. Jahrhun derts die Philosophen meist Ideologen nannte.

7. Hinsichtlich des Seelenwesens, in welchem sich diese Umbildungen des Empfindens (*sentir*) abspielen

sollten, blieb ein großer Teil der Ideologen bei Con
dillacs positivistischer Zurückhaltung; andere gingen
von Voltaires problematischem zu Lamettries asserto
rischem Materialismus mit, - erst in der Weise Hart
leys mit Betonung der durchgängigen Abhängigkeit
der Ideenverbindungen von Nervenbewegungen, dann
mit ausdrücklicher Behauptung der Materialität der
Seelentätigkeiten. Am deutlichsten ist diese Entwick
lung bei *Diderot* zu sehen. Von Shaftesbury und
Locke ging er aus, aber die sensualistische Literatur
wurde in dem Herausgeber der Enzyklopädie von
Schritt zu Schritt mächtiger; er verfolgte [809] die Hy
pothesen des Hylozoismus (vgl. unten § 34, 9) und
schließlich beteiligte er sich an der Abfassung des *Sy
stéme de la nature* . Das letztere stellte in dem Rah
men seiner Metaphysik auch die menschlichen Seelen
tätigkeiten als die feinen unsichtbaren Bewegungen
der Nerven dar und behandelte ihren genetischen Pro
zeß gerade so wie Lamettrie. Unter den späteren Ideologen ragt in
dieser Hinsicht durch Neuheit des
physiologischen Gesichtspunktes *Cabanis* hervor; er
trägt den Fortschritten der Naturwissenschaft insofern
Rechnung, als er die Zustände der Nerven, auf welche
die Seelenzustände (*le moral*) des Menschen zurück
geführt werden müssen, nicht mehr bloß in mechani
schen Bewegungen, sondern in chemischen Verände
rungen sucht. Das Vorstellen ist Sekret des Gehirns,
ebenso wie andere Organe andere Sekrete liefern.
Im Gegensatz dazu hielt eine andere Richtung der
Ideologie an dem Lockeschen Prinzip fest, daß zwar
aller Inhalt des Vorstellens aus den Sinnen stamme,
daß aber in den auf die Verknüpfung gerichteten
Funktionen die Eigenart des Seelenwesens sich betäti
ge. Der Führer dieser Richtung ist *Bonnet* . Auch er
macht sich die von Lamettrie mit Verweis auf Arno
bius empfohlene Betrachtung ähnlich wie Condillac
zu eigen, aber er ist ein viel zu klar geschulter Natur
forscher, um zu verkennen, daß die Empfindung sich
niemals in Bewegungselemente auflösen läßt, daß ihr

Verhältnis zu den physischen Zuständen synthetisch, aber nicht analytisch ist. Daher sieht er in dem Me chanismus des Nervensystems nur die *causa occasio nalis* für die selbsttätige *Reaktion der Seele* , deren Substantialität ihm durch die *Einheit des Bewußt seins* bewiesen erscheint. Er verbindet mit dieser An sicht allerlei phantastische Hypothesen. [810] Religiöse Vorstellungen sprechen bei ihm in der Annahme der immateriellen Seelensubstanz mit; aber der Sensualis mus läßt eine Tätigkeit dieser Substanz nur in Ver bindung mit einem Leibe zu: deshalb hilft sich Bon net zur Erklärung der Unsterblichkeit und der unun terbrochenen Tätigkeit der Seele durch die Hypothese eines ätherischen Leibes, der mit der Seele wesentlich verbunden sei und sich je nach ihrem Aufenthalte einen gröberen materiellen Außenorganismus gestalte. 811

Diese Vereinigung des Sensualismus mit der Be hauptung selbständiger Substantialität und Reaktions fähigkeit der Seele ist auf Bonnets Landsmann *Rous seau* übergegangen, der damit die psychologischen Theorien der Enzyklopädisten bekämpfte. Er fand, daß diese Eigenheit der Seele, die Einheitlichkeit ihrer Funktion, sich im *Gefühl* (*sentiment*) betätige, und spielte diese ursprüngliche Natürlichkeit ihres We sens gegen den kalten und gleichgültigen Mechanis mus der Ideen aus, der sie zur unbedingten Abhängig keit von der Außenwelt erniedrige. Das *Gefühl der Individualität* empörte sich bei ihm gegen eine Lehre, nach der sich im Bewußtsein des Menschen nur eine zufällig zusammenkommende Masse fremder Inhalte wie auf einem indifferenten Schauplatze abspielen, vereinigen und wieder trennen sollte. Er wollte zum Ausdruck bringen, daß das geistige Leben nicht nur inuns geschieht, sondern daß wir selbst dabei sind als die tätig bestimmenden Persönlichkeiten. Diese Ueberzeugung diktierte Rousseaus Gegensatz gegen die verstandesmäßige Aufklärung, welche in dem Sensualismus Condillacs und der Enzyklopädisten

das Innenleben des Menschen nur als ein mechani
sches Produkt der von außen erregten Empfindungs
elemente betrachten wollte: dem psychologischen
Atomismus hält Rousseau das Prinzip der Monadolo
gie entgegen.
In derselben Weise, und den Argumenten nach
wohl nicht ohne Einfluß von Rousseau, bat später St.
Martin [812] seine Stimme gegen den herrschenden
Condillacismus erhoben: er trat sogar aus seiner my
stischen Vereinsiedelung heraus, um in den Sitzungen
der Écoles normales [813] gegen die Oberflächlichkeit
des Sensualismus zu protestieren. Die Ideologen, sagt
er, reden so viel von der menschlichen Natur; aber
statt sie zu beobachten, mühen sie sich, sie »zusam
menzusetzen« (*composer*).
8. Die ausgesprochensten Gegner des Sensualismus
in allen seinen Formen sind die *schottischen Philoso
phen* . Der gemeinsame Boden, auf dem sich dieser
Kontrast entwickelte, ist der Psychologismus. Denn
auch *Reid* und seine Schüler suchen die Aufgabe der
Philosophie in der Untersuchung des Menschen und
seiner geistigen Fähigkeiten; ja sie haben den methodischen
Gesichtspunkt, daß alle Philosophie
empirische Psychologie sein müsse, noch viel energi
scher und einseitiger bestimmt, als die verschiedenen
Schulen ihrer Gegner. Aber ihre Ansicht von der
menschlichen Seelentätigkeit und deren Entwicklung
ist diametral von derjenigen der Sensualisten ver
schieden. Diese halten das Einfache, jene das Zusam
mengesetzte, diese die Einzelvorstellungen, jene die
Urteile, diese das Sinnliche, jene das Innerliche, diese
das Einzelne, jene das Allgemeine für den ursprüngli
chen Inhalt der Seelentätigkeit. *Reid* erkennt an, daß
Berkeleys Idealismus und Humes Skeptizismus eben
so korrekte Folgerungen aus dem Lockeschen Prinzip
seien wie Hartleys und Priestleys Materialismus; aber
gerade die Absurdität dieser Konsequenzen widerlege
jenes Prinzip.
Im Gegensatz dazu will nun Reid die baconische

Methode der Induktion auf die Tatsachen der inneren Wahrnehmung anwenden, um durch deren Analyse zu den *ursprünglichen Wahrheiten* zu gelangen, die mit dem Wesen der menschlichen Seele von vornherein gegeben sind und sich in der Entwicklung ihrer Tätig keiten als die bestimmenden *Grundsätze* geltend ma chen, und so soll mit Ablehnung jeder Hilfe der Phy siologie die psychologische Grundwissenschaft als eine Art Naturforschung der inneren Beobachtung ausgebildet werden. Bei der Lösung dieser Aufgabe hat Reid selbst und nach ihm besonders Dugald *Ste wart* eine bedeutende Umsicht in der Auffassung in nerer Vorgänge und eine große Feinheit in der Analy se ihres wesentlichen Inhalts entwickelt: eine Fülle wertvoller Beobachtungen über die genetischen Pro zesse des Seelenlebens steckt in ihren weitschichtigen Untersuchungen. Und doch fehlt es diesen an ideeller Fruchtbarkeit ebenso wie an energisch zusammenfas sender Beweiskraft. Denn sie vermischen überall den Nachweis dessen, was in den seelischen Funktionen als allgemeingültiger Inhalt aufgefunden werden kann, mit der Voraussetzung, daß dies auch genetisch das Ursprüngliche und Bestimmende sei: und da diese Philosophie kein anderes Prinzip als das der psycho logischen Tatsächlichkeit hat, so gilt ihr kritiklos alles, was sich in dieser Weise als wirklicher Inhalt der Seelentätigkeit nachweisen läßt, als *selbstver ständliche Wahrheit* . Die Gesamtheit dieser Grund sätze ward als *common sense* , als gesunder Men schenverstand bezeichnet und soll als solcher die oberste Richtschnur für alle philosophische Erkennt nis bilden.

9. In der deutschen Aufklärungsphilosophie mi schen sich alle diese Richtungen mit den Nachwirkun gen des cartesianischen und leibnizschen Rationalis mus. Die methodische Doppelrichtung des letzteren 814 hatte durch Christian *Wolff* eine feste, systematische Gestalt angenommen. Alle Gegenstän de sollten nach ihm sowohl unter dem Gesichtspunkt

der ewigen Wahrheiten als auch unter dem der zufälli
gen Wahrheiten betrachtet werden; für jedes Gebiet
der Wirklichkeit gab es eine Erkenntnis durch Begrif
fe und eine andere durch Tatsachen, eine apriorische
Wissenschaft aus dem Verstande und eine aposteriori
sche Wissenschaft aus der Wahrnehmung. Dabei soll
ten beide im Resultat derartig zusammenkommen, daß
z.B. die empirische Psychologie die Tatsächlichkeit
aller derjenigen Zustände und Funktionen erweisen
mußte, welche in der rationalen Psychologie aus dem
metaphysischen Begriff der Seele und deren daraus
sich ergebenden »Vermögen« abgeleitet wurden. An
derseits wurde dabei nach Leibnizens Vorgange der
Wertunterschied beider Erkenntnisweise insofern fest
gehalten, als nur das Verstandeswissen als klare und
deutliche Einsicht, die empirische (oder wie man da
mals sagte historische) Kenntnis dagegen als eine
mehr oder minder dunkle und verworrene Vorstellung
der Sachen galt.
Psychologisch verteilten sich die beiden Erkennt
nisarten nach cartesianischem Muster auf die *ideae*
innatae und die *ideae adventiciae* . Doch legte Wolff
selbst, der metaphysischen Richtung seines Denkens
gemäß, auf das genetische Moment wenig Gewicht.
Um so mehr war das bei seinen Anhängern und seinenGegnern der
Fall, die schon unter dem Einfluß der
französischen und der englischen Theorien standen.
Dabei war der Gang der Entwicklung im allgemeinen
der, daß die Bedeutung, welche Leibniz und Wolff
dem Empirismus eingeräumt hatten, durch das Ein
dringen der Lockeschen Prinzipien immer mehr erwei
tert wurde. Die psychologische Methode überwucher
te Schritt für Schritt die metaphysisch-ontologische,
und innerhalb der psychologischen Methode wurden
dem Sensualismus derartig wachsende Konzessionen
gemacht, daß schließlich nicht nur ernste Männer der
Wissenschaft wie Rüdiger und Lossius, sondern na
mentlich auch ein großer Teil der Popularphilosophen
vollständig die Lehre vertraten, alle menschlichen

Vorstellungen stammten aus der Sinneswahrnehmung. Das bunte Durcheinander der Abstufungen, in denen sich dieser Prozeß vollzog, hat nur literarhistorisches Interesse [815], weil dabei keine neuen Argumente zuta ge traten.

Das gilt in der Hauptsache auch von Heinrich *Lam bert*, der als ein tüchtiger Mathematiker und Naturfor scher unter diesen Methodologen des 18. Jahrhunderts eine achtbare Stellung einnimmt. Denn wenn er unter den oft wunderlichen Aufstellungen seines »Neuen Organon« gelegentlich auch von Form und Inhalt der Erkenntnis redet, so bleibt er damit doch sachlich ganz im Rahmen der Wolffschen Vorstellungsweise und dringt nicht [816] bis zu der Bedeutung vor, die Kant später diesem Gegensatz gegeben hat (vgl. unten No. 12). Dagegen ist es ein Verdienst von Lambert, daß er den Begriff des Apriori - im Gegensatz zu dem herrschenden Psychologismus - rein logisch und erkenntnistheoretisch zu fassen suchte. Er verstand unter Erkenntnis *a priori* eine solche, welche nicht durch Erfahrung zu *begründen* ist - hier redete aus ihm der Mathematiker -, und es schwebte ihm eine Metaphysik vor, die aus solchen apriorischen Elemen ten ihr ganzes Begriffssystem ableiten sollte. Hieraus erwuchs für die »Verbesserung der Metaphysik« die Aufgabe, diese ersten Wahrheiten aus dem Gesamtbe stande der Erfahrung herauszulösen. Dafür aber such te Lambert vergebens nach einem einheitlichen Prin zip [817], und seine »Architektonik« begnügte sich schließlich mit einer äußerlichen Zusammenraffung.

10. Während alle diese Ansichten über den Ur sprung der menschlichen Vorstellungen sich auf dem literarischen Markte tummelten, war das versöhnende Wort über das Problem der eingeborenen Ideen längst gesprochen, harrte aber in einem Manuskripte auf der Hannoverschen Bibliothek der mächtigen Wirkung, die seine Veröffentlichung haben sollte. *Leibniz* hatte in seinen »Nouveaux essais« die Lockesche Ideologie Schritt für Schritt mit einem kritischen Kommentar

versehen und darin die tiefsten Gedanken seiner Philosophie und die feinsten Folgerungen seiner Mo
nadologie niedergelegt.

Unter den Argumenten, mit denen Locke das Ein
geborensein der Ideen bestritt, war auch dasjenige ge
wesen, womit er behauptete, es könne nichts in der
Seele sein, wovon sie nichts wisse. Dies Prinzip war
von ihm [818] auch nach der Seite hin ausgesprochen
worden, daß die Seele nicht immer denke. Damit war
die cartesianische Definition der Seele als einer *res cogitans* in Frage gestellt: denn das wesentliche
Merkmal einer Substanz darf ihr in keinem Momente
abgesprochen werden. In diesem Sinne war die Frage
zwischen den Schulen mehrfach verhandelt worden.
Leibniz aber war durch seine Monadologie in eine ei
gentümliche Zwischenstellung gewiesen. Da ihm die
Seele, wie jede Monade, eine »vorstellende« Kraft
war, so mußte sie in jedem Momente Vorstellungen
(*perceptions*) haben: wenn aber alle Monaden, auch
diejenigen, welche die Materie konstituieren, Seelen
sind, so können diese Vorstellungen unmöglich alle
klar und deutlich sein. Die Lösung des Problems liegt
also wieder in dem Begriffe der *unbewußten Vorstel
lungen* oder *petites perceptions* (vgl. oben § 31, 11).
Die Seele hat (wie jede Monade) immer Vorstellun
gen, aber nicht immer bewußte, nicht immer klare und
deutliche Vorstellungen: allein ihr Leben besteht in
der Entwicklung der unbewußten zu bewußten, der dunklen und verworrenen zu klaren und deutlichen
Vorstellungen.

In dieser Hinsicht führte nun Leibniz einen äußerst
bedeutsamen Begriff in die Psychologie des Erken
nens ein. Er unterschied nämlich zwischen den Zu
ständen, in welchen die Seele Vorstellungen nur *hat* ,
und solchen, in denen sie sich derselben *bewußt ist* .
819 Die ersteren bezeichnete er als *perception* , die
letzteren als *apperception* . [820] Er verstand also unter
Apperception den Vorgang, durch den unbewußte,
dunkle und verworrene Vorstellungen in das klare und

deutliche Bewußtsein erhoben, damit aber von der Seele als ihre eigenen erkannt und vom *Selbstbewußt sein angeeignet* werden. Der genetische Prozeß des Seelenlebens besteht in der *Verwandlung unbewußter in bewußte Vorstellungen* , in der Aufnahme von Per ceptionen in die Klarheit und Deutlichkeit des Selbst bewußtseins. Im Lichte der Monadologie nahm damit Leibniz' methodologische Ansicht von den empiri schen oder zufälligen Wahrheiten (vgl. § 30, 7) eine eigentümliche Färbung an. Die Fensterlosigkeit der Monaden verbietet, die Wahrnehmung metaphysisch als Wirkung der Dinge auf die Seele aufzufassen [821] : die Sinnesvorstellungen müssen vielmehr als Tätig keiten gedacht werden, welche die Seele vermöge der prästabilierten Harmonie in dunkler und verworrener Weise (als *petites perceptiones*) entwickelt, und die Umbildung, die an ihnen stattfindet, kann nur als Ver deutlichung und Aufklärung, als Aufnahme in das Selbstbewußtsein, als *Apperception* betrachtet wer den.

Sinnlichkeit und Verstand , deren Unterschied bei Leibniz mit den verschiedenen Graden der Klarheit und Deutlichkeit zusammenfiel, haben daher nach ihm denselben Inhalt, nur daß in der ersteren dunkel und verworren vorgestellt ist, was der andere klar und deutlich besitzt. In die Seele kommt nichts von außen hinein, sondern was sie bewußt vorstellt, ist schon vorher unbewußt in ihr enthalten gewesen und ander seits kann die Seele nicht in ihren bewußten Vorstel lungen hervorbringen, was nicht von vornherein in ihr gewesen ist. Daher muß Leibniz dahin entscheiden, daß in gewissem Sinne, nämlich unbewußt, alle Vor stellungen eingeboren sind, und daß in anderem Sinne, nämlich bewußt, der menschlichen Seele keine Vorstellung eingeboren ist. Er bezeichnet dies in den Prinzipien der Monadologie vorgezeichnete Verhält nis mit dem Namen des *virtuellen Eingeborenseins der Ideen* .

Die Nouveaux essais führen diesen Gedanken, der

als der leitende Gesichtspunkt gleich im Anfange be
handelt wird, besonders hinsichtlich der allgemeinen
oder ewigen Wahrheiten aus. Das war ja die bren
nende Frage: hier behaupteten die einen (die Neuplatoniker und zum Teil die Cartesianer), sie
seien »aktuell«, als »fertige« Wahrheiten eingeboren;
die andern (Hobbes und zum Teil Locke) wollten sie
aus der Zusammenwirkung von Empfindungselemen
ten erklären. Leibniz aber führt aus, daß solche Sätze
bereits in der Wahrnehmung, als *petites perceptions* ,
nämlich als die *unwillkürlichen Formen des bezie
henden Denkens* enthalten sind, daß sie aber nach
dieser unbewußten Anwendung appercipiert, d.h. zu
klarer und deutlicher Vorstellung erhoben und so an
der Hand der Erfahrung erkannt werden. Schon in der
sinnlichen Vorstellung steckt unklar und verworren
die Tätigkeitsform der Seele, welche nachher als all
gemeiner Grundsatz, als ewige Wahrheit zur Klarheit
und Deutlichkeit der Verstandesauffassung gebracht
wird. Damit war die Unbestimmtheit, die bei Locke
hinsichtlich der »Seelenvermögen« geherrscht hatte,
nach der entgegengesetzten Richtung aufgehoben, als
es bei den Sensualisten geschehen war. Wenn diese
jede selbständige Reaktion der Seele in der Verknüp
fung der Sinnesdaten leugneten, so verlegte Leibniz
diese Eigenart der psychischen Aktivität in die unbe
wußten Funktionen, womit die Seele ihre immanente
Gesetzmäßigkeit entfaltet. [822] Wenn daher Locke sich
den scholastischen Satz angeeignet hatte *Nihil est in
intellectu quod non fuerit in sensu* , so fügte Leibniz
hinzu: *nisi intellectus ipse* . [823] 11. Als die Nouveaux essais 1765 gedruckt wur
den, erregten sie großes Aufsehen: Lessing war daran,
sie zu übersetzen. Daß das Leben der Seele weit über
alles klar und deutlich Bewußte hinaus in dunkel ge
ahnten Tiefen wurzle, war für die Literatur, die eben
aus aufklärerischer Verstandestrockenheit und schaler
Regelrechtigkeit zu genialer Entfaltung aufrang, eine
Einsicht von höchstem Werte, und um so wertvoller,

wenn sie von demselben Denker herrührte, den Deutschland als den Vater und den Heros seiner Auf klärung verehrte. In dieser Richtung hat Leibniz auch namentlich auf *Herder* gewirkt: man sieht das nicht nur in dessen ästhetischen Anschauungen, [824] son dern mehr noch in der Preisschrift »vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele«.

Unter dem Vorwiegen des methodologischen Ge sichtspunktes hatte die Leibniz-Wolffsche Schule den Gegensatz zwischen rationaler und empirischer Er kenntnis so weit als möglich ausgespannt und Ver stand und Sinnlichkeit als zwei verschiedene »Vermö gen« behandelt. Das Verhältnis dieser beiden getrenn ten Kräfte zueinander und den Anteil einer jeden von beiden am menschlichen Wissen hatte die Berliner Akademie untersucht wissen wollen: Herder spielte den wahren Leibniz, wie er sich in den Nouveaux es sais entwickelt hatte, gegen das herrschende Schulsy stem aus, wenn er in seiner Abhandlung die lebendigeEinheit des menschlichen Seelenlebens hervorhob und zeigte, daß Sinnlichkeit und Verstand nicht zwei ver schiedene Quellen des Wissens, sondern nur die ver schiedenen Stufen einer und derselben Lebenstätigkeit seien, womit die Monade des Weltall in sich begreift. Als innere Kräfte sind der Seele alle die Vorstellun gen eingeboren, mit denen sie in ihrer Entwicklung Schritt für Schritt sich vom Bewußtsein ihrer nächsten Umgebung zu der Erkenntnis der Weltharmonie er hebt. Diese tiefere Einheit von Sinnlichkeit und Ver stand nannte Herder das *Gefühl* : und darin fand er auch bei seiner Forschung nach dem »Ursprung der Sprache« die einheitliche, alle Sinne umfassende Funktion, vermöge deren der psychologische Mecha nismus des »Tönenst« und »Hörens« zum Ausdruck des Gedankens erhoben wird.

12. Bedeutsamer noch war eine andere Wirkung des Leibnizschen Werkes. Es war kein Geringerer als *Kant* , der die Lehre der Nouveaux esssais zu einem System der Erkenntnistheorie auszubauen unternahm

(vgl. § 34, 12). Der Königsberger Philosoph wurde durch jenes Werk zu einer der wichtigsten Wendungen seiner Entwicklung angeregt und vollzog sie in seiner *Inauguraldissertation* .[825] Er war, aus der Wolffschen Schulmetaphysik herausgewachsen, lange mit der Prüfung der empiristischen Theorien beschäftigt gewesen und hatte sich doch nicht bei ihnen befriedigen können[826] , ging vielmehr noch immer auf eine Neubegründung der Metaphysik aus und verfolgte den Gedanken, damit bei der Unterscheidung von *Form und Inhalt der Erkenntnis* anzusetzen. Nun zeigte gerade Leibniz von den »ewigen Wahrheiten«, daß sie als unwillkürliche Beziehungsformen schon in der sinnlichen Erfahrung selbst stecken, um durch die Reflexion des Verstandes zu klarem und deutlichem Bewußtsein herausgehoben zu werden. Dies Prinzip des virtuellen Eingeborenseins ist der Nerv der kantischen Inauguraldissertation: die metaphysischen Wahrheiten liegen in der Seele als Gesetze ihrer Tätigkeit[827] , um bei Gelegenheit der Erfahrung in Funktion zu treten und dann zum Gegenstand und Inhalt der Verstandeserkenntnis zu werden. Kant wendet nun diesen Gesichtspunkt in neuer und fruchtbarer weise auf die sinnliche Erkenntnis an. Er stellte diese aus methodischen Gründen der Verstandeserkenntnis viel schärfer noch als die Wolffianer gegenüber: für ihn aber war deshalb die Frage, ob sich in der Sinnenwelt etwa eben solche ursprüngliche Formbeziehungen finden, wie sie Leibniz in der Verstandeswelt nachgewiesen und Kant selbst sie anerkannt hatte[828] : und so entdeckte er die »reinen Formen der Sinnlichkeit« - *Raum und Zeit* . Sie sind in dem gewöhnlichen Sinne nicht eingeboren, sondern erworben, aber nicht aus den Daten der Sinnlichkeit abstrahiert, sondern *ab ipsa mentis actione secundum perpetuas lege sensa sua coordinante* : und wie die Verstandesformen, so werden sie durch Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit des Geistes bei Gelegenheit der Erfahrung erkannt; dies ist das Geschäft der Mathematik, und darauf al

lein beruht deren notwendige und allgemeine Geltung. Eine andere Formulierung gab dem Prinzip des vir tuellen Eingeborenseins *Tetens* . Er schrieb seine »Versuche über die menschliche Natur und ihre Ent wicklung« bereits auch unter dem Eindruck der kanti schen Inauguraldissertation. Auch er erklärt, die »Aktus des Denkens« seien die ersten, ursprünglichen »Verhältnisgedanken«: wir erfahren sie dadurch, daß wir sie anwenden, wenn wir denken; und damit erwei sen sie sich als die *Naturgesetze des Denkens* . Die allgemeinen Sätze, die aller philosophischen Erkennt nis zugrunde liegen, sind danach »subjektivische Not wendigkeiten«, in denen das Wesen der denkenden Seele selbst zum Bewußtsein kommt.

§ 34. Die Erkenntnis der Außenwelt.

Den Hintergrund aller dieser Theorien bildet ihr er kenntnistheoretischer Zweck. Dieser aber nimmt unter der Voraussetzung des naiven Realismus, der sich an die cartesianische Metaphysik anknüpfte, von vorn herein eine etwas engere Fassung an. Das Prinzip des *cogito sum* ließ die Selbsterkenntnis des geistigen Wesens als die ursprüngliche Gewißheit, als das Selbstverständliche und unmittelbar Zweifellose er scheinen je andersartiger aber neben der Welt des Be wußtseins diejenige des Raums und der Körper aufge faßt wurde, um so größere Schwierigkeiten ergaben sich hinsichtlich der Erkennbarkeit der letzteren. Das lehrte schon die metaphysische Entwicklung unmittel bar nach Descartes (vgl. § 31), und dasselbe wieder holte sich nun in den mannigfaltigsten Formen bei der Uebersetzung derselben Gedanken in die Sprache der empirischen Psychologie und des Sensualismus.
So ist in der Erkenntnistheorie der modernen Philo sophie von Anfang an ein *Uebergewicht der inneren Erfahrung* angelegt, vermöge deren das *Wissen von der Außenwelt problematisch wird* . Damit macht

sich in der ganzen Ausdehnung des neueren Denkens eine Nachwirkung des *Terminismus* , mit dem das Mittelalter geendet hatte, als bestimmende Auffassunggeltend: die Heterogeneität von Außenwelt und Innen welt gibt dem Geiste ein stolzes Gefühl substantieller Eigenheit den Dingen gegenüber, zugleich aber eine gewisse Unsicherheit und Zweifelhaftigkeit bei seiner Orientierung in dieser ihm fremden Welt. Auf diese Weise erweist sich gerade die Grundproblemstellung der Aufklärungsphilosophie als ein Nachklang jener Vertiefung des Geistes in sich selbst, jener Verselb ständigung des Bewußtseins gegenüber der Außen welt, worin die antike Philosophie ausgelaufen war. Darin wurzelte die Macht des augustinischen Geistes über die moderne Philosophie.

1. Das Uebergewicht der inneren Erfahrung macht sich auch bei *Locke* sehr stark geltend, obgleich er in psychologischer Hinsicht Sensation und Reflexion prinzipiell gleichstellte und in der genetischen Theo rie sogar die letztere von der ersteren abhängig mach te. Allein bei der erkenntnistheoretischen Wertung kehrt sich dies Verhältnis sogleich im Sinne der carte sianischen Bestimmungen um. Der Dualismus der endlichen Substanzen, den der große französische Metaphysiker aufgestellt hatte, wird nämlich bei Locke in der Stille mit dem Dualismus der Erlah rungsquellen eingeführt. Die Sensation ist zur Er kenntnis der körperlichen Außenwelt, die Reflexion zur Erkenntnis der Tätigkeiten des Geistes selbst be stimmt: und dabei findet sich denn von selbst, daß dieletztere ihrer Aufgabe sehr viel mehr gewachsen ist, als die erstere. Unser Wissen von unseren eigenen Zu ständen ist ein *intuitives* und das gewisseste von allem, und mit unseren Zuständen sind wir dabei auch unserer eigenen Existenz vollkommen und zweifellos sicher. Mit fast wörtlicher Anlehnung an Descartes trägt Locke diese Lehre von der Selbstgewißheit vor 829: dagegen verhält er sich hinsichtlich der Erkennt nis der Körperwelt sehr viel zurückhaltender. Eine

solche ist nur durch Empfindung möglich und erman
gelt, wenn sie auch noch den Namen *knowledge* ver
dient, doch der völligen Sicherheit und Adäquatheit.
Zunächst ist nur das Vorhandensein der Idee im Gei
ste intuitiv gewiß; daß ihr ein Ding entspricht, ist
nicht intuitiv sicher, und die Demonstration kann
höchstens lehren, daß ein Ding da ist, aber nichts
über dies Ding aussagen.
Freilich ist Locke in dieser Hinsicht durchaus nicht
mit sich selber in Uebereinstimmung. Bei der Theorie
der Ideen der Sensation übernimmt er die Lehre von
der Intellektualität der Sinnesqualitäten ganz in der
von Descartes ausgearbeiteten Form (vgl. oben § 31,
2), bezeichnet sie glücklich durch die Unterscheidung
primärer und sekundärer Eigenschaften, fügt dann
noch als tertiäre Eigenschaften solche Kräfte hinzu,
welche die Beziehung auf andere Körper ausdrücken,
erklärt die primären Eigenschaften für diejenigen, welche den Körpern an sich real zukommen, und
rechnet dazu sogar außer den von Descartes angenom
menen noch die Undurchdringlichkeit. Sachlich ist
das noch weit mehr als bei Hobbes ein entschiedener
Rückfall in die demokritisch-epikureische Vorstel
lungsweise, und dies zeigt sich auch darin, daß Locke
nach der Theorie der »Bilderchen« (vgl. oben § 10, 3)
die Reize auf die Berührung der Nerven durch klein
ste von den Gegenständen ausströmende Stoffteilchen
zurückführt. [830] Im ganzen werden hier also die carte
sianischen Grundlagen der mathematischen Naturer
kenntnis wiederholt und sogar in wichtiger Hinsicht
erweitert.
Ganz anders aber lautet Lockes Entscheidung bei
der Analyse des Substanzbegriffs. Von der intuitiven
und der durch Sensation gegebenen Erkenntnis unter
scheidet er, ähnlich wie Occam, die demonstrative:
diese bezieht sich nicht auf das Verhältnis von Ideen
zur Außenwelt, sondern auf das Verhältnis der Ideen
untereinander. Sie steht an Erkenntniswert der intuiti
ven nach, während sie der sensitiven darin überlegen

ist. [831] Das *demonstrative Denken* wird dann ganz *terministisch* , etwa wie bei Hobbes, als ein Rechnen mit Begriffszeichen aufgefaßt: die Notwendigkeit der Demonstration gilt nur innerhalb der Vorstellungswelt, sie betrifft unter anderem die allgemeinen oder abstrakten Begriffe, denen *in natura rerum* keine eigene Wirklichkeit entspricht. Sind einmal die Ideen vorhanden, so lassen sich, ganz abgesehen von aller Beziehung auf die Sachen, Urteile über die zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse bilden, und damit allein hat es das demonstrative Wissen zu tun. Solche »komplexen« Vorstellungen sind *Gedankendinge* , die, nachdem sie durch Definition festgestellt sind, jede durch ihren Inhalt bestimmte Verbindung unter einander im Denken eingehen können, ohne daß dadurch eine Beziehung auf die Außenwelt gewonnen wäre. Unter diesen Verbindungsweisen zeichnet sich nun aber diejenige, welche durch den *Substanzbegriff* ausgedrückt wird (die Kategorie der Inhärenz), in besonderer Weise aus. Alle übrigen Inhalte und Verhältnisse nämlich können nur so gedacht werden, daß sie an irgend einer Substanz haften. Diesem Verhältnisse kommt also doch Realität zu, die Idee der Substanz ist nach Lockes Ausdruck »ectypisch«, - aber nur so, daß wir für die in den einzelnen Ideen gegebenen Modi ein reales Substrat anzunehmen genötigt sind, ohne dabei noch etwas darüber aussagen zu können, was dieses Substrat selbst sei. Substanz ist der selbst unbekannte Träger bekannter Eigenschaften, deren Zusammengehörigkeit wir anzunehmen Veranlassung haben.

Diese Ansicht von der Unerkennbarkeit der Substanzen hindert nun freilich Locke nicht, an anderer Stelle [832] doch wieder ganz cartesianisch eine Einteilung aller Substanzen in »cogitative und nicht-cogitative« vorzunehmen: anderseits aber wendet er sie auf seine Behandlung des *cogito sum* an. Dies Prinzip überträgt er aus dem metaphysischen ganz in das empirisch-psychologische Gebiet. Die

Selbstgewißheit ist ihm diejenige des inneren Sinnes (*internal sense*); die Intuition bezieht sich dabei nur auf unsere Zustände und Tätigkeiten, aber nicht auf unser Wesen; sie zeigt uns zwar unmittelbar und zweifellos, daß wir sind, aber nicht, was wir sind. Die Frage nach der Substanz der Seele (und demgemäß auch diejenige nach ihrem Verhältnis zum Körper) ist ebenso unbeantwortbar, wie die nach dem »Was« ir gend einer Substanz überhaupt.

Gleichwohl hält es Locke für möglich, von dem *Dasein Gottes* eine *demonstrative Gewißheit* zu ge winnen. Er eignet sich zu diesem Zwecke den ersten der cartesianischen Beweise (vgl. oben § 30, 5) in etwas modifizierter Form an, und fügt noch den übli chen kosmologischen Beweis hinzu. Es muß ein un endliches, ewiges und vollkommenes Wesen gedacht werden, eine letzte Ursache der endlichen Substanzen, als deren eine der Mensch sich selbst intuitiv erkennt.

So mannigfach und widersprüchsvoll sind die Denkmotive, die sich in Lockes Erkenntnislehre kreu zen. Die scheinbar so leichte und durchsichtige Darstellung, zu der er den Cartesianismus verwässert hat, gleitet über die Strudelhinweg, welche aus der dunklen Tiefe ihrer historischen Voraussetzungen auf steigen. Wie aber die vieldeutige Unbestimmtheit sei ner Psychologie sich in die Gegensätze der folgenden Entwicklung auseinander legte, so bot auch diese er kenntnistheoretische Metaphysik die Ansatzpunkte für die mannigfaltigsten Urbildungen dar.

2. Gleich die erste darunter zeigt der Lockeschen Unentschiedenheit gegenüber eine kühne Energie der Einseitigkeit. *Berkeley* brachte das Uebergewicht der inneren Erfahrung zur vollen Herrschaft, indem er an der Hand seines extremen Nominalismus, mit Rück griff auf die Lehren von Hobbes, der schwankenden Stellung, welche Locke in der Frage nach der Er kenntnis der Körper eingenommen hatte, ein Ende machte. *Er zerstörte den Begriff der körperlichen Substanz.* Von dem Ideenkomplex, den uns die Wahr

nehmung als einen Körper darbietet, sollte nach der Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten ein Teil ausgeschieden und ein anderer als allein real zurückgehalten werden; aber diese Unterscheidung, so hatte bereits Hobbes gelehrt (vgl. § 31, 2), ist schon sachlich unrichtig. Auch die »mathematischen« Ei genschaften der Körper sind ebenso Ideen in uns wie die Sinnesqualitäten und Berkeley hatte gerade dies mit analogen Argumenten in seiner »Theorie des Sehens« nachgewiesen, welche die Mitwirkung von früheren Erfahrungen und dadurch bestimmten Urtei len in der optischen Auffassung räumlicher Verhält nisse darzutun suchte. Er bestreitet die Berechtigung der cartesianischen (bezw. demokritischen) Unter scheidung. Sind aber danach alle Eigenschaften des Körpers ausnahmslos Ideen in uns, so hat Locke als ihren realen Träger noch eine unerkennbare »Sub stanz« übrig behalten: ähnlich reden andere von der Materie als dem Substrat der »erscheinenden« Eigen schaften.

Allein in allen diesen Fällen, sagt Berkeley, wird uns zugemutet, ein Abstraktum für das allein Wirkli che zu halten. Abstrakte Begriffe aber existieren nicht, - sie existieren nicht einmal im Geiste, ge schweige denn in *natura rerum* (vgl. oben § 33, 4). Locke hat ganz Recht gehabt, daß diese »Substanz« niemand erkennen könne: es kann sie sogar keiner denken; sie ist eine Schulfiktion. Für das naive Be wußtsein, für den »gesunden Menschenverstand«, dessen Sache Berkeley gegen die Künstelei der Philo sophen zu führen meint, ist der Körper eben genau das, was wahrgenommen wird, nicht mehr und nicht weniger: nur die Philosophen suchen dahinter noch etwas anderes, Geheimnisvolles, Abstraktes, das sie selbst nicht sagen können. Für den unbeirrten Sinn ist der Körper das, was man sieht, tastet, schmeckt, riecht und hört: sein *esse* fällt mit seinem *percipi* zu sammen.

Der *Körper* ist also nichts anderes als ein *Komplex*

von Ideen . Zieht man von einer Kirsche alle die Ei genschaften ab, welche durch irgend einen Sinn perzi piert werden können, was bleibt übrig? Nichts, Der *Idealismus* , der im Körper nichts weiter sieht, als ein Bündel von Vorstellungen, ist die Ansicht des gemei nen Mannes; er soll auch diejenige des Philosophen sein. Den Körpern kommt keine andere Wirklichkeit zu als diejenige des *Vorgestelltwerdens* . Es ist falsch zu meinen, es stecke in ihnen oder hinter ihnen noch eine Substanz, die in ihren Eigenschaften »erscheine«. Sie sind nichts als die Summe dieser Eigenschaften. Auf die naheliegende Frage, worin denn, wenn alle Körper nur, vorgestellt sind, der Unterschied zwi schen dem »wirklichen« und dem eingebildeten oder geträumten Körper besteht, antwortet Berkeley mit einer *spiritualistischen Metaphysik* . Die Ideen, wel che das Sein der Außenwelt ausmachen, sind Tätig keiten der Geister. Von den beiden cartesianischen Welten besteht substantiell nur die eine; nur die *res cogitantes* sind wirkliche Substanzen, die *res exten sae* sind ihre Vorstellungen. Allein den endlichen Geistern sind die Ideen gegeben, und der Ursprung aller Vorstellungen ist nur in dem unendlichen Geiste, in *Gott* , zu suchen. Die Realität der Körper. besteht also darin, daß ihre Ideen von Gott den endlichen Geistern mitgeteilt werden, und die Reihenfolge, in der Gott dies zu tun pflegt, nennen wir die *Naturge setze* ; daher findet Bischof Berkeley keine metaphysi sche Schwierigkeit darin, daß Gott unter Umständen zu besonderem Zweck von der gewohnten Reihenfol ge abgeht, wo dann der Mensch von Wundern redet. Das Wesen des göttlichen Geistes (und ebenso auch der endlichen Geister) besteht in der Freiheit des *Wil lens* , und die Vorstellungen sind nur die Tätigkeits formen, in dellen sich diese entfaltet. Unwirklich da gegen ist nach Berkeley derjenige Körper, der nach sei es mechanisch zufälliger, sei es willkürlicher Ein bildung nur in dem einzelnen Geiste vorgestellt wird, ohne ihm von Gott mitgeteilt zu sein. Da endlich so

die wirkliche Körperwelt in ein von Gott gewolltes System von Ideen sich verwandelt, so bereitet auch die Zweckmäßigkeit, die ihre Einrichtung und die Zeitfolge ihrer Veränderungen aufweisen, kein Problem mehr.

Der Parallelismus zwischen dieser Folgerung aus Locke und derjenigen, welche *Malebranche* aus Descartes gezogen hatte, ist unverkennbar; ja, auch darin sind Malebranche und Berkeley einig, daß Gott allein die in der Welt tätige Kraft, daß kein Einzelding wirksam sei (vgl. § 31, 8). Es ist höchst interessant, wie der extreme Realismus des Franzosen und der extreme Nominalismus des Engländers auf dieselbe Ansicht hinauslaufen. Die Begründungen können nicht verschiedener sein: das Resultat ist dasselbe. Denn was beide Männer noch trennte, ließ sich leicht forträumen. Dies bewies ein Zeit- und Landsgenosse Berkeleys, Arthur *Collier* (1680-1732) in seiner interessanten Schrift Clavis universalis. [833] Malebranche [834] hatte zwar als Cartesianer die Realität der Körperwelt nicht direkt beanstandet, aber ihre Erkenntnis durch den Menschen nur so begreifen zu können gemeint, daß die Ideen der Körper in Gott das gemeinsame Original seien, wonach Gott einerseits die wirklichen Körper, anderseits die Ideen davon in den endlichen Geistern erzeuge. Collier zeigte nun, daß in dieser Lehre die Realität der Körperwelt eine völlig überflüssige Rolle spiele: da doch keine wirkliche Beziehung zwischen ihr und der menschlichen Vorstellung angenommen werde, so bleibe der Erkenntniswert der menschlichen Ideen ganz derselbe, wenn man nur eine ideale Körperwelt in Gott statuiere und diese als den realen Gegenstand der menschlichen Erkenntnis betrachte.

Der »Idealismus«, welcher in dieser Weise auf mehreren Wegen aus dem *Cogilo ergo sum* hervorging, erzeugte noch eine paradoxe Nebenerscheinung, die namenlos und unbestimmt gelegentlich in der Literatur des 18. Jahrhunderts erwähnt wird. Die einzig sichere

intnitive Erkenntnis hat jeder einzelne Geist nur von sich selbst und seinen Zuständen; auch von andern Geistern weiß er nur etwas durch Ideen, welche sich zunächst auf Körper beziehen und nach Analogie auf Geister gedeutet werden. Ist aber die gesamte Körperwelt nur Vorstellung im Geiste, so ist schließlich jeder einzelne nur seiner eigenen Existenz gewiß: die Realität alles übrigen, die gesamten andern Geister nicht ausgeschlossen, ist problematisch und kann nicht demonstriert werden. Man bezeichnete diese Lehre damals als *Egoismus* ; jetzt pflegt man sie *Solipsismus* zu nennen. Es ist eine metaphysische Spielerei, die man dem Geschmack des einzelnen überlassen muß: denn der Solipsist widerspricht sich ja schon, indem er seine Lehre andern zu beweisen anfängt.

So war es im Gefolge der Meditationen, worin Descartes das Selbstbewußtsein als den rettenden Felsen im Meere des Zweifels erkannte, schließlich zu dem Resultate gekommen, welches Kant $_{835}$ später als einen Skandal der Philosophie bezeichnete: daß man nämlich einen Beweis für die Realität der Außenwelt forderte und keinen zureichenden zu finden vermochte. Erklärten doch französische Materialisten, Berkeleys Lehre sei zwar Wahnsinn, aber unwiderleglich.

8. Die Umbildung der Lockeschen Lehre durch Berkeley führt in direkter Linie zu *Humes* Erkenntnistheorie weiter. An die nominalistische Leugnung der abstrakten Begriffe knüpfte der tiefsinnige Schotte seine Unterscheidung aller intellektuellen Funktionen in Impressionen und Ideen, welche Kopien von Impressionen sind: damit aber deckte sich sogleich der Unterschied intuitiver und demonstrativer Erkenntnis. Jede davon hatte ihre eigene Art von Gewißheit. Die intuitive Erkenntnis besteht einfach in der Behauptung der tatsächlichen Impressionen. Welche Eindrücke ich habe, kann ich mit absoluter Sicherheit aussagen: darin kann ich mich nicht irren, so fern ich mich in den Grenzen halte, nur einfach festzu

stellen, daß ich eine Wahrnehmungsvorstellung von diesem oder jenem einfachen oder zusammengesetzten Inhalt habe, ohne darüber irgend welche deutenden Begriffe hinzuzufügen.
Zu diesen Impressionen, denen unmittelbar intuitive Gewißheit zukommt, rechnet nun Hume hauptsächlich auch das räumliche und zeitliche Verhältnis der Empfindungsinhalte, die Feststellung der Koexistenz oder Succession der elementaren Impressionen. Die räumliche Ordnung, in der sich die Wahrnehmungsinhalte darstellen, ist unmittelbar mit ihnen selbst zweifellos gegeben, und ebenso besitzen wir eine sichere Impression davon, ob die verschiedenen Inhalte gleichzeitig oder nacheinander wahrgenommen sind. Die räumliche und zeitliche *Contiguität* ist also mit den Impressionen intuitiv gegeben, und von diesen Tatsachen (*facts*) besteht im menschlichen Geiste eine vollkommen sichere und in keiner Weise anzuzweifelnde Erkenntnis. Nur darf bei der Charakteristik der Humeschen Lehre nicht vergessen werden, daß diese absolut gewisse Tatsächlichkeit der Impressionen lediglich diejenige ihres Vorhandenseins als Vorstellungen ist. In dieser Bedeutung und Beschränkung umfaßt die intuitive Erkenntnis nicht nur die Tatsachen der inneren, sondern auch diejenigen der äußeren Erfahrung, - aber um den Preis, daß die letzteren eigentlich auch nur eine Art der ersteren sind, ein Wissen nämlich von Vorstellungszuständen.
Die räumliche und zeitliche Contiguität (in der modernen Psychologie die » *Berührung* «) ist aber nur die elementarste Form der Vorstellungsassociation; daneben zählt Hume noch zwei andere Gesetze der letzteren auf: die Aehnlichkeit (bezw. den Kontrast) und die Kausalität. Was die erstere Beziehungsform anlangt, so haben wir von der Gleichheit oder Ungleichheit und ihren verschiedenen Graden hinsichtlich der Sensationen eine klare und deutliche Impression: sie besteht in dem Wissen von dem Maße der Aehnlichkeit unseres eigenen (sensitiven) Tuns und gehört also

zu den Impressionen des inneren Sinnes, welche Locke *reflection* genannt hat. Darauf gründet sich in folgedessen eine demonstrative Erkenntnis von vollkommener Gewißheit: sie betrifft die Formen der Größenvergleichung, die wir an den gegebenen Vor stellungsinhalten vollziehen, und ist nichts als eine Analyse der Gesetzmäßigkeit, mit der dies geschieht. Diese demonstrative Wissenschaft ist die Mathema tik: sie entwickelt die Gesetze der Gleichsetzung in Bezug auf Zahlen und Raumverhältnisse, und Hume ist geneigt, der Arithmetik einen noch höheren er kenntnistheoretischen Wert zuzuerkennen als der Geometrie. [836]

4. Allein die *Mathematik ist auch die einzige de monstrative Wissenschaft* ; und zwar eben deshalb, weil sie sich auf nichts anderes bezieht als auf die möglichen Verhältnisse zwischen Vorstellungsinhal ten und weil sie gar nichts über deren Beziehung zu einer realen Welt behauptet. In dieser Weise herrscht bei Hume vollständig das terministische Prinzip von Hobbes (vgl. oben § 30, 3), nur daß der erstere mit der Beschränkung dieser Theorie auf die reine Mathe matik noch konsequenter verfährt. Denn Hume er klärt, daß keine Behauptung über die Außenwelt de monstrierbar sei. An unser Wissen beschränkt sich auf die Konstatierung der Inpressionen und auf die Verhältnisse dieser Vorstellungen untereinander. Daher erscheint es für Hume als ein unberechtigter Uebergriff des Denkens, wenn die Gleichheit der Vor stellungen auf eine metaphysische Identität gedeutet wird: dies aber geschieht bei jeder Anwendung des Begriffs der *Substanz* . Woher dieser Begriff? Er wird nicht wahrgenommen, er findet sich als Inhalt weder in den einzelnen Empfindungen noch in deren Ver hältnissen: die Substanz ist der unbekannte, unaus sagbare Träger der bekannten Vorstellungsinhalte. Woher diese Idee, für welche im ganzen Umkreise der Sensationen keine Impression als das erforderliche Original aufzufinden ist? Ihr Ursprung ist in der Re

flexion zu suchen: sie ist das Abbild einer mehrfach wiederholten Vorstellungsverknüpfung Durch das wiederholte Zusammensein der Impressionen, durch die *Gewohnheit* des gleichen Vorstellens entsteht ver möge des Gesetzes der *Ideenassociation* eine Nöti gung zur Vorstellung ihrer Koexistenz, und das Ge fühl dieser associativen Notwendigkeit des Vorstel lens wird als reale Zusammengehörigkeit der Empfin dungselemente d, h. als Substanz gedacht.

Die Denkform der Inhärenz wird damit psycholo gisch erklärt und zugleich erkenntnistheoretisch ver worfen: es entspricht ihr nichts weiter als das Gefühl einer Gleichheit der Vorstellungsverbindung, und da wir von der Existenz niemals etwas anders als durch unmittelbare Sinneswahrnehmung wissen können, so ist die Realität des Substanzbegriffs unbegründbar.

Es ist klar, daß Hume sich damit, soweit es die kör perlichen Dinge anlangt die Lehre Berkeleys zu eigen macht. Aber dieser hat die Arbeit am Substanzbegriff nur halb getan. Er hat gefunden, daß die Körper nur Empfindungskomplexe sind, daß ihr Sein mit dem Percipiertwerden identisch ist, daß es keinen Sinn hat, deren Zusammengehörigkeit als eine unbekannte Sub stanz zu hypostasieren; aber er hat die seelischen Sub stanzen, die Geister, die *res cogitantes* stehen lassen; er hat sie für die Träger angesehen, denen alle diese Vorstellungstätigkeiten inhärieren sollten. Humes Ar gument trifft auch diese. Was Berkeley von der Kir sche gezeigt hat, gilt auch vom »Ich«. Auch die innere Wahrnehmung [837] zeigt nur Tätigkeiten, Zustände, Eigenschaften. Nehmt diese fort, und auch von Des cartes' *res cogitans* bleibt nichts übrig: nur die »Ge wohnheit« konstanter Vorstellungsverbindung liegt dem Begriff des Geistes zugrunde; auch das Ich ist nur ein Bündel von Vorstellungen. [838]

5. Die gleiche Betrachtung gilt *mulalis mutandis* auch für die *Kausalität* , diejenige Form, unter wel cher die Notwendigkeit der Verknüpfung von Vorstel lungsinhalten gewöhnlich gedacht zu werden pflegt;

aber auch diese ist weder intuitiv noch demonstrativ gewiß. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung wird nicht wahrgenommen: Gegenstand der sinnlichen Erfahrung ist vielmehr nur das Zeitverhältnis, wonach das eine regelmäßig auf das andere folgt. Wenn nun das Denken dies Folgen in ein Erfolgen, wenn es das *post hoc* in ein *propter hoc* umdeutet [839], so ist dies auch in dem Inhalte der kausal aufeinander bezogenen Ideen nicht begründet. Aus einer »Ursache« ist nicht logisch ihre »Wirkung« abzuleiten, in der Vorstellung einer Wirkung steckt nicht diejenige ihrer Ursache. Analytisch ist das Kausalverhältnis nicht zu verstehen. [840] Die Erklärung dieser Denkform ist nach Hume wieder durch die Ideenassociation zu gewinnen. Durch die Wiederholung derselben Succession von Vorstellungen und die Gewohnheit, sie aufeinander folgen zu finden, entsteht eine innere Nötigung, nach der einen die andere vorzustellen und zu erwarten: und das Gefühl dieser inneren Nötigung, womit eine Idee die andere hervorruft, wird als eine reale Nötigung aufgefaßt, als ob der Gegenstand der einen Vorstellung denjenigen der andern *in natura rerum* zum Wirklichsein nötige oder ihm, wie es später Kant ausdrückte, sein Dasein in der Zeit bestimme. Die Impression ist das Notwendigkeitsverhältnis zwischen den Vorstellungstätigkeiten, und in der Idee der Kausalität wird daraus ein Notwendigkeitsverhältnis der Vorstellungsinhalte.

Auf diese Weise zersetzt Humes Erkenntnistheorie die beiden Grundbegriffe, um welche sich die metaphysische Bewegung des 17. Jahrhunderts gedreht hatte. Substanz und Kausalität sind Ideenbeziehungen, die weder durch Erfahrung noch durch logisches Denken begründbar sind: sie beruhen auf der Unterschiebung von Impressionen der Reflexion unter solche der Sensation. Damit aber ist der üblichen Metaphysik der Boden unter den Füßen fortgezogen: an ihre Stelle tritt nur noch die Erkenntnistheorie. Die Metaphysik der Dinge weicht einer *Metaphysik des*

Wissens.

6. Die Zeitgenossen haben dies Resultat der Hume schen Untersuchungen - insbesondere aus Rücksicht auf die Folgerungen in Betreff der religiösen Meta physik (vgl. § 35, 6) - als *Skeptizismus* bezeichnet: doch ist es wesentlich von denjenigen Lehren ver schieden, welchen dieser Name historisch zukommt. Die Feststellung von Tatsachen durch sinnliche Erfah rung gilt Hume als intuitive, die mathematischen Ver hältnisse gelten ihm als demonstrative Gewißheit: bei allem aber, was durch Begriffe über eine von den Vorstellungen verschiedene Realität ausgesagt werden soll, ruft Hume: »Ins Feuer damit!« Es gibt keine Er kenntnis dessen, was die Dinge sind und wie sie wir ken: wir können nur sagen, was wir empfinden, wel che räumliche und zeitliche Anordnung und welche Aehnlichkeitsverhältnisse wir zwischen ihnen erleben. Diese Lehre ist der absolut konsequente und *ehrliche Empirismus* : sie verlangt, daß, wenn die einzige Quelle des Wissens in der Wahrnehmung fließt, in diese auch nichts weiter hineingemengt wird, als sie wirklich enthält. Damit ist jede Theorie, jede Erfor schung der Ursache, jede Lehre vom »wahren Sein« hinter den »Erscheinungen« ausgeschlossen. [841]

Wenn man, wie die Terminologie sich im 19. Jahr hundert ausgebildet hat, diesen Standpunkt als *Positi vismus* bezeichnet, so hat dieser durch Hume seine er kenntnistheoretische Begründung gefunden.

Englands tiefster Denker hat aber dieser radikalen Erkenntnistheorie eine charakteristische Ergänzung gegeben. Den Ideenassociationen, welche den Begrif fen der Substanz und der Kausalität zu Grunde liegen, wohnt zwar weder intuitive noch demonstrative Ge wißheit bei, statt dessen aber eine ge *fühlsmäßige Ueberzeugungskraft* , ein natürlicher *Glaube* (*belief*), der, von allen theoretischen Ueberlegungen unbeirrt, sich im praktischen Verhalten des Menschen siegreich geltend macht und der auch für die erreichbaren Zwecke des Lebens und die dazu erforderlichen

Kenntnisse völlig genügt. Darauf beruht die *Erfah rung* des täglichen Lebens. Diese zu beanstanden ist Hume nicht in den Sinn gekommen: er will nur verhü ten, daß sie sich als *Erfahrungswissenschaft* auf spiele, wozu sie nicht ausreicht. Mit dem ganzen Ernst philosophischer Vertiefung verbindet er den of fenen Blick für die Bedürfnisse des praktischen Le bens.

7. Für die Aufnahme dieses Positivismus war die Stimmung in England weniger günstig als in *Frank reich* . Hier lag der Verzicht auf eine »Metaphysik der Dinge« schon in der skeptischen Grundrichtung, wel che auch aus der cartesianischen Philosophie so viel fach wieder hervorgebrochen war: und die Herrschaft dieser Stimmung war besonders durch *Bayle* befördert worden, dessen Kritik sich zwar prinzipiell haupt sächlich gegen die rationale Begründung der religiö sen Wahrheiten richtete, damit aber doch zugleich alle über das Sinnliche hinausgreifende Erkenntnis, also jede Metaphysik traf. Dazu kam, ebenfalls durch Bayle und zugleich durch den Einfluß der Engländer gefördert, in der französischen Literatur ein freierer, weltmännischer Zug, der die Fesseln des Schulsy stems abstreifen wollte und statt abstrakter Begriffe die unmittelbare Wirklichkeit des Lebens verlangte. So wurde in Frankreich mehr als in seiner Heimat *Ba cons* Lehre mit ihrer Einschränkung der Wissenschaft auf physikalische und anthropologische Erfahrung wirksam. Das *point de système* begegnet uns hier auf Schritt und Tritt, von den *causes premières* will nie mand mehr etwas wissen, und diesen Baconismus mit seiner ganzen encyklopädischen und programmati schen Ausbreitung legte *d'Alembert* als die philoso phische Grundlage der *Encyklopädie* fest. [842]

Aus Gründen des Geschmacks wurde mit dem *point de système* auch die Wolffsche Lehre in Deutschland von Männern wie Crousaz und Mauper tuis bekämpft, und in der Tat bot der Pedantismus jener Lehlbücherphilosophie dazu mancherlei An

griffspunkte. Ihr gegenüber war denn auch die deutsche *Popularphilosophie* auf ihre Systemlosigkeit stolz: auch sie wollte sich, wie es Mendelssohn ausführte, aller Grübeleien über das Unerfahrbare enthalten und sich dafür desto mehr mit dem für den Menschen Brauchbaren beschäftigen. Einen feinen Anklang dieser Stimmung findet man endlich in *Kants* »Träumen eines Geistersehers«, wo er die Baumeistermancherlei künstlicher Gedankenwelten mit scharfer Ironie geißelt und über das metaphysische Bestreben mit einem Galgenhumor, der seine eigene Neigung am empfindlichsten trifft, die Schale reichlichen Spottes ausgießt. Unter den deutschen Dichtern ist in diesem Sinne *Wieland* der witzige Anti-Metaphysiker.

8. Eine sehr eigentümliche Wendung hat endlich der Positivismus in der späteren Lehre von *Condillac* genommen. In ihm laufen damit die Linien der französischen und der englischen Aufklärung zusammen, und er findet eine positivistische Synthese von Sensualismus und Rationalismus, welche als der vollkommenste Ausdruck des modernen Terminismus angesehen werden darf. Seine »Logik« und seine post hume »Langue des calculs« entwickeln diese Lehre. Sie baut sich im wesentlichen auf einer Theorie der » *Zeichen* « (*signes*) auf. [843] Die menschlichen Vorstellungen sind sämtlich Sensationen oder Umbildungen von solchen, wozu es keiner besonderen Kräfte der Seele bedarf. [844] Alle Erkenntnis nun besteht im Bewußtsein der Verhältnisse der Ideen, und das Grundverhältnis ist dasjenige der Gleichheit. Das Denken hat es nur damit zu tun, die Gleichheitsbeziehungen zwischen den Ideen herauszustellen [845] , Dies geschieht dadurch, daß die Ideenkomplexe in ihre Bestandteile zerlegt und dann wieder zusammengesetzt werden: *décomposition des phénoménes* und *composition des idées* . Die dazu erforderliche Isolierung der Bestandteile ist aber nur mit Hilfe der Zeichen, bezw. der Sprache möglich. Jede Sprache ist eine Methode zur Analyse der Erscheinungen, und jede solche Me

thode ist eine »Sprache«. Die verschiedenen Arten der Zeichen geben verschiedene »Dialekte« der menschli chen Sprache: als solche unterscheidet Condillac fünf, die Finger (Gebärden), die Lautsprache, die Ziffern, die Buchstaben und die Zeichen der Infinitesimalrech nung. Die Logik, als die allgemeine Grammatik aller dieser »Sprachen«, bestimmt also auch die Mathema tik, und zwar die höhere ebenso wie die elementare, als Spezialfälle.

Alle Wissenschaft enthält damit nur *Transforma tionen* : es kommt immer darauf an herauszubekom men, daß das Unbekannte, was man sucht, eigentlich ein schon Bekanntes ist, d.h. die *Gleichung* aufzufin den, welche das x einer Komposition von Ideen gleich setzt: eben zu diesem Zwecke müssen die Wahrneh mungsgebilde vorher dekomponiert werden. Es ist deutlich, daß dies nur eine neue, verallgemeinernde Ausdrucksweise für Galileis Lehre von der resoluti ven und kompositiven Methode ist; aber sie erhebt sich hier auf rein sensualistischer Grundlage, sie ver leugnet das konstruktive Element, das Hobbes so scharf betont hatte, und sie macht aus dem Denken ein Rechnen mit nur gegebenen Größen. Dabei lehnt sie jeden Gedanken einer Beziehung dieser Daten auf die metaphysische Realität ab, und in der wissen schaftlichen Erkenntnis sieht sie nur einen Aufbau von Gleichungen unter Vorstellungsinhalten nach dem Prinzip *Le même est le même* . Die menschliche Ideenwelt wird vollständig in sich isoliert, und Wahr heit besteht nur für die innerhalb des Denkens durch die »Zeichen« ausdrückbaren Gleichungen.

9. So indifferent diese *Ideologie* in metaphysischer Hinsicht sein wollte, so involvierte doch ihre sensua listische Grundlage eine materialistische Metaphysik. Mochte auch über die den Sensationen entsprechende Wirklichkeit nichts ausgesagt werden sollen, so blieb im Hintergrunde doch immer die populäre Vorstel lung bestehen, daß Sinnesempfindungen eben von Körpern hervorgerufen werden. Deshalb brauchte nur die

vorsichtige Restriktion, welche diesen positivisti
schen Konsequenzen des Sensualismus eigen war,
verabsäumt werden, um den anthropologischen Mate
rialismus, der sich (vgl. oben § 33, 5) in den psycho
logischen Theorien entwickelt hatte, in einen meta
physischen und dogmatischen zu verwandeln. So
sprach Lamettrie mit koketter Rücksichtslosigkeit
aus, was viele andere sich selbst nicht einzugestehen,
geschweige denn zu verkündigen oder zu vertreten
wagten.
Auf den Materialisnlus trieben aber, unabhängig
von der Ideologie, auch andere Gedankengänge der
Naturforschung zu. *Lamettrie* hatte sehr richtig gese
hen, daß das Prinzip der mechanischen Naturerklä
rung schließlich nichts neben der durch ihre eigenen
Kräfte bewegten Materie dulden werde: schon lange
vorher, ehe *Laplace* die bekannte Antwort gab, er be
dürfe der »Hypothese der Gottheit« nicht, war die
französische Naturphilosophie auf diesem Standpunk
te angelangt. Daß die Welt der Gravitation in sich
lebe, war auch Newtons Meinung; aber er glaubte,
den Anstoß Ihrer Bewegungen in einer Wirkung Got
tes suchen zu müssen. Einen Schritt weiter ging *Kant* ,
als er in seiner »Naturgeschichte des Himmels« aus
rief: Gebt mir Materie und ich will euch eine Welt
bauen. Er machte sich anheischig, das ganze Univer
sum der Fixsterne nach Analogie des Planetensystemszu erklären [846]
, und führte die Entstehung der einzel
nen Weltkörper aus einem feurig-flüssigen Urzustan
de lediglich auf die gegensätzliche Wirkung der bei
den Grundkräfte der Materie, Attraktion und Repulsi
on, zurück. Allein Kant war überzeugt, daß die Erklä
rung, welche für die Sonnensysteme ausreicht, am
Grashalm und an der Raupe scheitere: der *Organis
mus* erschien ihm als ein Wunder in der Welt der Me
chanik.
Die französische Naturphilosophie suchte auch die
sen Gegensatz zu überwinden und das Problem der
Organisation aus der Welt zu schaffen. Unter den

zahllosen Atomkomplexen, lehrte sie, sind auch sol
che, welche die Fähigkeit der Erhaltung und Fort
pflanzung besitzen. *Buffon* , der diesen vielfach geäu
ßerten Gedanken mit voller Energie ausgesprochen
und durchgeführt hat, gab solchen Atomkomplexen
den Namen der *organischen Moleküle* , und unter
Voraussetzung dieses Begriffs ließ sich alles organi
sche Leben im Prinzip als eine nach mechanischen
Gesetzen durch die Berührung mit der Außenwelt ent
wickelte Tätigkeit solcher Moleküle betrachten. [847]
Das hatte schon Spinoza getan, an dessen Naturlehre
Buffon vielfach erinnert: auch der letztere redet von
Gott und der »Natur« als Synonymen. Dieser *Natura
lismus* fand somit in der Mechanik das gemeinsame
Prinzip für alles körperliche Geschehen. Wenn nun aber die
Ideologie auch die Ideen und deren Umbil
dung als Funktionen der Organismen betrachten lehr
te, wenn es nicht mehr für unmöglich, sondern immer
mehr für wahrscheinlich galt, daß das Ding, welches
denkt, dasselbe sei, welches ausgedehnt ist und sich
bewegt, wenn Hartley und Priestley in England, La
mettrie in Frankreich zeigten, daß die Bewußtseins
veränderung eine Funktion des Nervensystems sei, so
war man dicht daran zu lehren, daß die Ideen mit
allen ihren Transformationen nur einen Spezialfall der
mechanischen Tätigkeit der Materie, nur eine beson
dere Art ihrer Bewegungsformen bildeten. Hatte Vol
taire gemeint, Bewegung und Empfindung könnten
wohl Attribute derselben unbekannten Substanz sein,
so schlug dieser *Hylozoismus* , sobald man die Abhän
gigkeit des Psychischen vom Physischen in eine
Gleichartigkeit umdeutete, in entschiedenen *Materia
lismus* um, und es sind oft nur leise und feine Nuan
cen des Ausdrucks, wodurch sich das eine in das an
dere verwandelt. Diesen Uebergang bieten die Schrif
ten von *Robinet* dar. Er gibt freilich der Naturphiloso
phie einen metaphysischeh Flug: mit Anlehnung an
das Entwicklungssystem der Leibnizschen Monadolo
gie betrachtet er die Stufenleiter der Dinge als eine

unendliche Mannigfaltigkeit von Daseinsfomen, bei denen die beiden Faktoren der Körperlichkeit und der psychischen Funktion in allen möglichen verschiedenen Verhältnissen gemischt seien, so daß,
je mehr sich das Wesen des Einzeldinges in der einen Richtung entfalte, um so geringer seine Betätigung in der andern sei. Dasselbe Verhältnis gilt nach Robinet auch in der Lebensbewegung der Einzelwesen: die Kraft, welche sie geistig verbrauchen sollen, geht physisch verloren und umgekehrt. Allein im ganzen betrachtet, erscheint gerade deshalb das seelische Leben als eine besondere Form, welche die materielle Grundtätigkeit der Dinge anzunehmen vermag, um sich später wieder in die ursprüngliche Gestalt zu rückzuübersetzen. [848] Während also Leibniz das System der Entwicklung in dem Sinne entworfen hatte, daß die Monaden, welche die körperliche Materie darstellen, als niederste, unbewußte Arten von Seelen aufgefaßt werden sollten, so betrachtet umgekehrt Robinet Vorstellungen und Willenstätigkeiten als mechanische Transformationen der Nerventätigkeit, die sich dann wieder in solche zurückzuverwandeln vermögen. Seelisch geschieht dabei nichts, was nicht in der physischen Form angelegt war, und der Leib erfährt somit in den psychischen Impulsen nur die Rückwirkungen seiner eigenen materiellen Bewegung. Unverhüllt als rein dogmatische Metaphysik tritt zum Schluß der Materialismus im *Système de la nature* auf. Er fahrt sich mit dem epikureischen Motive ein, den Menschen von der Furcht vor dem Uebersinnlichen befreien zu wollen: es soll gezeigt
werden, daß dies nur die unsichtbare Tätigkeitsform des Sinnlichen sei. Niemand habe je etwas anderes Uebersinnliches ausdenken können, als ein abgeblaßtes Nachbild des Materiellen. Wer von Idee und Wille, von Seele und Gott rede, denke Nerventätigkeit, Leib und Welt noch einmal in abstrakter Form. Im übrigen bietet diese »Bibel des Materialismus« in schwerfällig lehrhafter und systematisch langweiliger

Darstellung keine neuen Lehren oder Argumente: doch ist eine gewisse Wucht der Gesamtauffassung, ein großer Zug in der Führung der Linien der Weltan schauung, ein herber Ernst des Vortrags nicht zu ver kennen. Das ist nicht mehr ein pikantes Spiel der Ge danken, sondern ein schwerer Waffengang gegen jeden Glauben an die immaterielle Welt.

10. Trotz des psychogenetischen Gegensatzes war doch das Erkenntnisproblem bei den Vertretern der »eingeborenen Ideen« demjenigen der Sensualisten nicht allzu unähnlich. Die dualistische Voraussetzung beider machte es den letzteren schwer, die Konformi tät zu begreifen, welche die von den Körpern in den Seelen hervorgerufenen Vorstellungen mit Jenen be anspruchen; aber fast noch schwieriger schien es zu verstehen, daß der Geist durch die Entwicklung der in seiner Natur begründeten Denkformen eine von ihm unabhängige Welt erkennen sollte. Und doch ist gerade dies eine in denu menschlichen Nachdenken so tief eingewurzelte Annahme, daß sie nicht nur dem naiven Bewußtsein, sondern auch der philosophischen Ueberlegung meist als selbstverständlich gilt. Es war die Mission des in der neueren Philosophie nachwir kenden Terminismus, diese dogmatische Grundüber zeugung zu erschüttern und die Frage nach dem Grun de der Konformität zwischen Denknotwendigkeit und Realität hervorzutreiben. Schon Descartes hatte es für notwendig gefunden, die Erkenntniskraft des *lumen naturale* durch die *veracitas dei* zu stützen, und damit den Weg gewiesen, welchen die metaphysische Lösung des Problems allein einschlagen konnte.

Wo freilich jener philosophische Trieb fehlte, der sein *thaumazein* gerade auf das scheinbar Selbstver ständliche richtet, da wog auch jetzt jene Schwierig keit gering. Das war trotz aller Kraft der logischen Klarheit und systematischen Sorgfalt bei *Wolff* , trotz aller Feinheit der psychologischen Analyse bei den *Schotten* der Fall. Der erstere geht daran, aus den all gemeinsten formalen Gesetzen der Logik, aus dem

Satze des Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes (wobei sogar der zweite noch auf den ersten zurückgeführt werden soll) eine weitschichtige Onto logie und eine Metaphysik mit ihren auf Gott, Welt und Seele bezüglichen Teilen *more geometrico* abzu leiten, und er steht so sehr im Bann dieses logischen Schematismus, daß ihm die Frage garnicht zu kom men scheint, ob sein ganzes Unternehmen, eine »Lehre von allem Möglichen, sofern es möglich ist«, aus logischen Sätzen herauszuspinnen, in der Sache selbst berechtigt sei. Dies Problem verdeckte sich für ihn um so mehr, als er jede rationale Wissenschaft durch eine empirische bestätigte, - eine Ueberein stimmung, die freilich nur möglich war, weil die apriorische Konstruktion der metaphysischen Diszi plinen unvermerkt von Schritt zu Schritt Anleihen bei der Erfahrung machte. Trotzdem hatte dies mit reicher Schülelschaft gesegnete System den großen didakti schen Wert, Strenge des Denkens, Klarheit der Be griffe und Gründlichkeit des Beweisverfahrens als oberste Regeln für die Wissenschaft aufzustellen und einzubürgen; und gegen die Pedanterie, die sich damit unvermeidlich einschlich, gaben andere geistige Mächte ein ausreichendes Gegengewicht ab.

Die *schottische* Philosophie begnügte sich mit dem Aufsuchen der Grundsätze des gesunden Menschen verstandes. Jede Empfindung ist das Zeichen - so ter ministisch denkt auch Reid - für die Anwesenheit eines Objekts; das Denken gewährleistet die Realität des Subjekts; was wirklich wird, muß eine Ursache haben etc. Solche Sätze sind absolut gewiß; sie zu leugnen oder auch nur zu bezweifeln ist absurd. Ins besondere aber gehört dazu der Satz, daß, was der Verstand klar und deutlich erkennt, auch notwendig so ist. Darin ist das allgemeine Prinzip einer philoso phischen Auffassung formuliert, welche man (nach Kants Vorgange) *Dogmatismus* nennt, das bedin gungslose Vertrauen in die Uebereinstimmung des Denkens mit der Realität. Dabei zeigen jene Proben

der einzelnen Sätze, wie elektisch und prinziplos die ser *Common - sense* seine Grundwahrheiten aus den verschiedenen Systemen der Philosophie zusammen suchte. Darin war ihm dann der »gesunde Menschen verstand« der deutschen Popularphilosophen durch aus ähnlich. Mendelssohn war wie Reid der Ansicht, daß alle extremen Gegensätze in der Philosophie Irr tümer seien, zwischen denen die Wahrheit in der Mitte liege: jeder radikalen Ansicht liegt ein berech tigter Keim zu Grunde, der nur künstlich zu einseiti ger und krankhafter Entwicklung getrieben ist. Ein gesundes Denken (auf dies Prädikat legt namentlich Nicolai Gewicht) wird all den verschiedenen Motiven gerecht und findet so als seine Philosophie - die Mei nung des Durchschnittsmenschen.

11. In *Leibniz'* Geiste war das Problem durch die Hypothese der prästabilierten Harmonie gelöst. Die Monade erkennt die Welt, weil sie die Welt ist: ihr Vorstellungsinhalt ist von vornherein das Universum, und das Gesetz ihrer Tätigkeit ist das Weltgesetz. Sie hat ihrer »Fensterlosigkeit« wegen eine Erfahrung im eigentlichen Sinne überhaupt nicht: trotzdem ist die Möglichkeit der Welterkenntnis in ihrem Begriffe so wesentlich angelegt, daß als solche geradezu alle ihre Zustände gelten müssen. Zwischen Verstand und Sinnlichkeit bestand danach ein Unterschied weder hinsichtlich der Gegenstände noch hinsichtlich der Art der Beziehung des Bewußtseins darauf: nur sollte die Sinnlichkeit die undeutliche Erscheinungsform, der Verstand das wahre Wesen der Dinge erkennen. In wissenschaftlicher Hinsicht wurde deshalb die sinnli che Erkenntnis teils als die unvollkommenere Vorstu fe, teils als das undeutliche Gegenbild der Verstan deseinsicht behandelt: die »historischen« Wissen schaften galten entweder als Vorbereitungen oder als niedere Seitenstücke zu den philosophischen.

Aus diesem Verhältnis hat sich nun eine eigentüm liche Konsequenz ergeben. Auch der sinnlichen Vor stellungsweise wohnt eine gewisse eigenartige Voll

kommenheit bei, weiche, von der Klarheit und Deut
lichkeit des Verstandeswissens unterschieden, die Er
scheinungsform ihres Gegenstandes ohne Bewußtsein
der Gründe auffaßt: und in diese Vollkommenheit der
sinnlichen Erkenntnis hatte Leibniz [849] das *Gefühl
des Schönen* gesetzt. Als nun einer von Wolffs Schü
lern, *Alexander Baumgarten* , bei dem der architekto
nische Trieb des Systematisierens besonders stark ent
wickelt war, der Logik als der Wissenschaft vom vollkommenen
Verstandesbrauch eine entsprechende
Wissenschaft von der Vollkommenheit der Empfin
dung, eine *Aesthetik* an die Seite stellen wollte, da ge
staltete sich diese Disziplin zu einer Lehre vom Schö
nen. [850] So erwuchs die Aesthetik [851] als philosophi
scher Wissenszweig nicht aus Interesse an ihrem Ge
genstande, sondern mit entschiedener Geringschät
zung desselben, und als eine »nachgeborene Schwe
ster« der Logik behandelte sie ihn auch mit sehr ge
ringem Verständnis für seine Eigenart und mit ver
standeskühler Pedanterie; auch vermochte dieser Ra
tionalismus, dem nach Leibniz die wirkliche Welt als
die beste und darum auch als die schönste unter den
möglichen galt, für die Theorie der Kunst kein ande
res Prinzip als das sensualistische der Naturnachah
mung aufzustellen und entwickelte dieses wesentlich
in eine langweilige Poetik. Allein trotzdem bleibt es
Baumgartens großes Verdienst, das Schöne zum er
stenmal wieder systematisch aus den allgemeinsten
Begriffen der Philosophie behandelt und damit eine
Disziplin begründet zu haben, der in der Weiterent
wicklung besonders der deutschen Philosophie eine so
wichtige Rolle auch für die theoretischen Lehren be
stimmt war: ihre nächsten Fortschritte freilich waren
durch ihre aus den allgemeinen literarischen Verhält
nissen erwachsende Beziehungen zu den moralphilo
sophischen Problemen bestimmt (vgl. unten § 36, 8). 12. Die
Leibniz-Wolff'sche Auffassung von dem
Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die
insbesondere für die rationale Erkenntnis eingeführte

geometrische Methode stieß jedoch in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts auf eine zahlreiche Gegnerschaft, die nicht nur von den Anregungen des englischen und französischen Sensualismus und Em pirismus, sondern von selbständigen Untersuchungen über das methodische und erkenntnistheoretische *Ver hältnis zwischen Mathematik und Philosophie* aus ging.

In letzterer Hinsicht haben *Rüdiger* und, voll ihm angeregt, Crusius am erfolgreichsten gegen die Wolff sche Lehre gekämpft. Jener stellte der Wolffsche De finition der Philosophie als der Wissenschaft des Möglichen die Bestimmung entgegen, ihre Aufgabe sei, das *Wirkliche* zu erkennen. Die Mathematik und deshalb auch eine ihrer Methode nachgebildete Philo sophie habe es nur mit dem Möglichen, mit der wider spruchslosen Uebereinstimmung der Vorstellungen untereinander zu tun: eine wahre Philosophie bedürfe der realen Beziehung ihrer Begriffe auf das Wirkliche, und eine solche sei nur durch die Wahrnehmung zu gewinnen. *Crusius* machte sich diese Gesichtspunkte zu eigen, und obwohl er weniger sensualistisch als sein Vorgänger dachte, so kritisierte er doch in ganz ähnlicher Weise das Bestreben der geometrischen Methode, nur mit Hilfe der logischen Formen die Wirklichkeit erkennen zu wollen. Er verwarf den on tologischen Beweis für das Dasein Gottes, da aus Be griffen allein niemals auf die Existenz geschlossen werden, die Existenz (wie es Kant ausdrückt) nicht herausgeklaubt werden könne. In der gleichen Rich tung lag es auch, daß Crusius bei der Behandlung des Satzes vom Grunde auf die genaue Unterscheidung zwischen dem realen Verhältnis von Ursache und Wirkung und der logischen Beziehung von Grund und Folge drang. Er benutzte seinerseits die Verschieden heit von Real- und Idealgründungen zur Bestreitung des Leibniz-Wolffschen Determinismus und nament lich dazu, um der thomistischen Auffassung, welche die Rationalisten von dem Verhältnis des göttlichen

Willens und des göttlichen Verstandes hatten, die scotistische von der unbeschränkten Willkür des Schöpfers (§ 26) entgegenzustellen. Die in allen diesen Folgerungen liegende Abwendung von der Natur religion stimmte auch die strengere protestantische Orthodoxie günstig für die Crusiussche Lehre.

Am einschneidendsten und erfolgreichsten ist in dieser Hinsicht die methodische Grundverschiedenheit von Philosophie und Mathematik durch *Kant* untersucht worden, dessen Schriften schon für auf Crusius Rücksicht nehmen. In seiner Preisschrift jedoch »über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral« bringt er eine entscheidende Auseinandersetzung. Die beiden Wissenschaften verhalten sich in jedem Betracht als Gegensätze. Die Philosophie ist eine analytische Wissenschaft der *Begriffe* , die Mathematik eine synthetische Wissenschaft der *Größen* : jene *empfängt* ihre Begriffe, diese *konstruiert* ihre Größen: jene *sucht* Definitionen, diese geht von Definitionen aus: jene bedarf der Erfahrung, diese nicht: jene beruht auf der Tätigkeit des *Verstandes* , diese auf derjenigen der *Sinnlichkeit* . Die Philosophien muß deshalb, um das Wirkliche zu erkennen, *zetetisch* verfahren: sie darf die konstruktive Methode der Mathematik nicht nachahmen wollen.

Mit dieser fundamentalen Einsicht in den sinnlichen Charakter der Erkenntnisgrundlagen der Mathematik sprengte Kant das System der geometrischen Methode. Denn danach können Sinnlichkeit und Verstand nicht mehr als der niedere und der höhere Grad von Klarheit und Deutlichkeit des Erkennens unterschieden werden. Die Mathematik beweist, daß sinnliche Erkenntnis sehr klar und deutlich, und manches System der Metaphysik beweist, daß Verstandeserkenntnis recht dunkel und verworren sein kann. Jene Unterscheidung muß deshalb mit einer andern vertauscht werden, und Kant versucht es, indem er die Sinnlichkeit als das Vermögen der *Rezeptivität* , den Verstand als dasjenige der *Spontaneität* bestimmt. Er tut dies in

seiner *lnauguraldissertation* und baut dar
auf, in Anlehnung an das psychologische Prinzip des
virtuellen Eingeborenseins (vgl. § 33, 12) ein neues
System der Erkenntnistheorie [852]
Dessen Grundzüge sind folgende: die Formen der
Sinnlichkeit sind Raum und Zeit, diejenigen des Ver
standes die allgemeinsten Begriffe. Aus der Reflexion
auf die einen entspringt die Mathematik, aus der Ent
wicklung der andern die Metaphysik, beides apriori
sche Wissenschaften von unbedingter Gewißheit.
Zwischen ihnen stellt nach Kants damaliger Auffas
sung die (newtonsche) Erfahrungswissenschaft, die
auf dem *usus logicus rationis* , d.h. der for
mal-logischen Bearbeitung der Wahrnehmungen be
ruht, während der *usus realis rationis* die rein begriff
liche Metaphysik der Dinge-an-sich ausmacht. Aber
die Formen der (rezeptiven) Sinnlichkeit auch mit
Hilfe der diskursiven Denkformen geben nur die not
wendige Erkenntnis der *Erscheinung* der Dinge im
menschlichen Geiste (*mundus sensibilis phaenome
non*), die Formen des Verstandes dagegen enthalten
das adäquate Wissen vom wahren Wesen der Dinge
(*mundus intelligibilis noumenon*). Ueber diese reinen
Verstandesformen (die später sog. Kategorien) hat
Kant zu dieser Zeit noch keine systematische Vorstel
lung gewonnen; aber daß sie eine Metaphysik zu lie
fern vermögen, beruht ihm auf dieser Entwicklungsstufe darin, daß beide, der Verstand wie
die Dinge selbst, ihren Ursprung im göttlichen Geiste
haben, daß wir also durch ihn die Dinge gewisserma
ßen »in Gott sehen«. [853]

§ 35. Die natürliche Religion.

Im allgemeinen waren die erkenntnistheoretischen
Motive, welche das 18. Jahrhundert beherrschten, der
Metaphysik nicht günstig: wenn sie trotzdem ihre
skeptische oder positivistische Tendenz nur an weni

gen Stellen zum vollen Ausdruck brachten, so lag dies in dem religiösen Interesse, das von der Philosophie eine Entscheidung über seine Probleme erwartete. Schon im 17. Jahrhundert war auf die religiösen Un ruhen und Kriege, unter denen Deutschland, Frank reich und England gelitten hatten, und auf das damit zusammenhangende dogmatische Gezänk ein Ueber druß an den Unterscheidungslehren der Konfessionen gefolgt: das »jämmerliche Streitjahrhundert«, wie es Herder genannt hat, sehnte sich nach Frieden. In Eng land breitete sich die Stimmung der *Latitudinarier* aus, und auf dem Kontinent wurden die *Unionsbe strebungen* trotz mehrfachen Scheiterns immer wieder von neuem aufgenommen. Bossuet und Spinoza auf der einen, *Leibniz* auf der andern Seite arbeiteten lange in dieser Richtung: letzterer entwarf ein Sy stema theologicum, welches die allen drei Konfessio nen gemeinsamen Grundlehren des Christentums ent halten sollte, und als die Verhandlungen mit den Ka tholiken aussichtslos wurden, versuchte er wenigstensseine Beziehungen zum Hannoverschen und Berliner Hofe zur Herbeiführung einer Einigung zwischen Lu theranern und Reformierten zu benutzen - auch das freilich ohne unmittelbaren Erfolg.

Auf der andern Seite faßte Locke in seinen drei »Briefen über die Toleranz« die Gedanken der *Tole ranzbewegung* zu der Theorie der »freien Kirche im freien Staat«, d.h. zu der Forderung zusammen, daß der moderne, aller kirchlichen Bevormundung entho bene Staat jede religiöse Ueberzeugung als persönli che Meinung und jede religiöse Genossenschaft als eine freie Assoziation so weit zu dulden und zu schüt zen habe, als sie nicht die staatliche Ordnung zu stö ren drohen.

Je mehr aber die Union an dem Widerstande der Theologen scheiterte, um so mehr Nahrung erwuchs dem *mystischen Sektenwesen* , dessen überkonfessio nelle Tendenzen mit Jenen Bestrebungen im Einklang waren und das sich im 18. Jahrhundert mit einer Fülle

von interessanten Erscheinungen ausbreitete. Dem kirchlichen Leben am nächsten und deshalb am er folgreichsten hielt sich in Deutschland der von Spener und Francke begründete Pietismus, welcher immerhin eine gewisse Gleichgültigkeit gegen den dogmati schen Glauben erkennen läßt, dafür aber desto mehr Gewicht auf die Steigerung der persönlichen Fröm migkeit und auf' die Lauterkeit und religiöse Färbung des Lebenswandels legt.

1. Im Zusammenhange mit allen diesen Bewegun gen steht die Richtung der Aufklärungsphilosophie auf eine *Begründung des allgemeinen, »wahren« Christentums durch die Philosophie* . In diesem Sinne wird das wahre Christentum mit der *Vernunftreligion* oder der *Naturreligion* identifiziert und soll es aus den verschiedenen Formen des positiven, historischen Christentums herausgelöst werden. Dabei wird an fangs auch solchem allgemeinen Christentum noch der Charakter einer geoffenbarten Religion gelassen dafür aber die volle Uebereinstimmung dieser Offen barung mit der Vernunft behauptet. Diese Stellung nahmen Locke und Leibniz, sowie des letzteren Schü ler Wolff ein. Bei ihnen wird das Verhältnis der na türlichen und der geoffenbarten Religion ganz nach dem Muster von Albert und Thomas (vgl. oben § 25, 2) aufgefaßt: die Offenbarung ist übervernünftig aber mit der Vernunft im Einklang; sie ist die notwendige Ergänzung zur natürlichen Erkenntnis. Offenbart wird, was die Vernunft nicht von sich aus finden, nach der Offenbarung aber als mit sich übereinstim mend verstehen kann.

Von dieser Vorstellung her hatten die *Socinianer* schon einen Schritt weiter getan. Die Notwendigkeit der Offenbarung erkannten auch sie sehr lebhaft an; aber sie betonten anderseits, daß nichts offenbart sein könne, was sich nicht der Vernunfterkenntnis zugäng lich erweise. Daher sei in den religiösen Urkunden nur das als offenbarte Wahrheit anzusehen, was ratio nal ist: d.h. die Vernunft entscheidet, was als Offen

barung gelten soll. Von diesem Standpunkt schieden die Socinianer die Trinität und die Gottmenschheit Christi aus dem Inhalt der Offenbarung aus und ver legten überhaupt die Offenbarung aus dem Gebiete theoretischer Wahrheiten auf ein ganz anderes Feld. Sie verstehen die Religion unter dem Merkmal der *Gesetzlichkeit* , und das macht ihre eigentümliche Stellung aus. Was Gott dem Menschen offenbart, ist nicht eine Metaphysik, sondern ein *Gesetz* . So tat er es in Moses, und so hat er in Christus ein neues Ge setz gegeben. Ist aber die Religion objektiv Gesetzge bung, so ist sie subjektiv Gesetzerfüllung, - nicht An nahme theoretischer Lehren, auch nicht bloß morali sche Gesinnung, sondern Unterwerfung unter das von Gott offenbarte Gesetz und Einhaltung aller seiner Vorschriften. Dies allein hat Gott zur Bedingung der ewigen Seligkeit gemacht - eine juridische Auffas sung der Religion, welche mit dem Rückgriff auf die schrankenlose Autorität göttlicher Machtbestimmun gen stark scotistische Elemente zu enthalten scheint.

2. Wenn aber das Kriterium der Offenbarung schließlich doch nur in ihrer Rationalität liegen soll, so läuft die volle Konsequenz dieser Ansicht darauf hinaus, daß die historische Offenbarung als überflüs sig beiseite geschoben und als einzige Religion die natürliche übrig behalten wird. Dies geschah von sei ten der englischen *Deisten* , und insofern ist *Toland* ihr Führer, als er zuerst das Christentum, d.h. die all gemeine Vernunftreligion aller Mysterien zu entklei den und es seinem Erkenntnisinhalt nach auf die Wahrheit des »natürlichen Lichtes«, d.h. auf eine phi losophische Weltanschauung zu reduzieren unter nahm. Diese war dann freilich bei ihm keine andere als jene phantasievolle Naturbetrachtung, die aus der italienischen Renaissance von den englischen Neupla tonikern herübergenommen worden war. In seinem »Pantheisticon« entwarf Roland eine Art von Kultus dieser Naturreligion, deren Priesterin allein die Wis senschaft, deren Heroen die großen Erzieher des

menschlichen Geistes in der Geschichte sein sollen. .
854
Ueberhaupt jedoch hatte in der weiteren Entwick
lung der Inhalt, welche die Aufklärungsphilosophie
ihrer Naturreligion zu geben suchte, zwei verschie
dene Quellen: die theoretische und die praktische Ver
nunft. In ersterer Hinsicht enthält der Deismus eine
auf die entwicklungsgeschichtliche Naturphilosophie
gegründete Metaphysik, in der zweiten Richtung in
volviert er eine moralphilosophische Weltanschau
ung. Auf diese Weise steht die Naturreligion der Aufklärung ebenso
in der Bewegung der theoretischen
wie der praktischen Probleme: diese ihre beiden Ele
mente standen in genauem Zusammenhange, fanden
aber je eine besondere Entwicklung, so daß sie auch
auseinander gehen und sich gegeneinander isolieren
konnten. Das Verhältnis beider Bestandteile zueinan
der war für die Geschichte der Naturreligion ebenso
bestimmend, wie ihre gemeinsame Beziehung zu den
positiven Religionen.
Die volle Vereinigung beider Elemente findet sich
bei dem bedeutendsten Denker dieser Richtung, bei
Shaftesbury . Den Mittelpunkt seiner Lehre wie seines
eigenen Wesens bildet das, was er selbst den *Enthusi
asmus* genannt hat: die Begeisterung für alles Wahre,
Gute und Schöne, die Erhebung der Seele über sich
selbst hinaus zu allgemeineren Werten, das Ausleben
der ganzen Eigenkraft des Individuums durch die Hin
gabe an etwas Höheres. Nichts anderes ist auch die
Religion: ein gesteigertes Leben der Persönlichkeit,
ein Sich-eins-wissen mit den großen Zusammenhän
gen der Wirklichkeit. Diese edle Leidenschaft aber
wächst wie jede aus der Bewunderung und Erschütte
rung zur Liebe heran. Die Quelle der Religion ist
daher, objektiv wie subjektiv, die Harmonie und
Schönheit, die Vollkommenheit des Weltalls: ihr un
abweisbarer Eindruck erweckt die Begeisterung. War
men Herzens schildert Shaftesbury die Ordnung der Dinge, die
Zweckmäßigkeit ihres Zusammenspiels,

die Schönheit ihrer Gestaltung, die Harmonie ihres Lebens in der aufsteigenden Reihe ihrer Formen, und er zeigt, daß es nichts an sich Böses, nichts durchaus Verfehltes gibt. Was in dem einen Systeme von Ein zelwesen als ein Uebel erscheint, erweist sich an einem andern oder in einem höheren Zusammenhange doch wieder als ein Gutes, als ein notwendiges Glied im zweckvollen Bau des Ganzen. Alle Unvollkom menheit des einzelnen verschwindet in der Vollkom menheit des Universums, jeder Mißklang löst sich in der Harmonie der Welt.

Dieser *universalistische Optimismus* , dessen Theo dicee ihrer begrifflichen Struktur nach wesentlich neu platonischen Charakters ist, kennt deshalb nur einen Beweis für das Dasein Gottes, den *phy siko-theologischen* . [855] Die Natur trägt überall die Züge des Künstlers an sich, der mit höchster Intelli genz und Feinfühligkeit die Liebenswürdigkeit seines eigenen Wesens in dem Reiz der Erscheinungen ent faltet hat. Schönheit ist der Grundbegriff dieser Welt anschauung. Die Bewunderung des Universums ist wesentlich ästhetisch, und der Geschmack des gebil deten Menschen ist für Shaftesbury die Grundlage des religiösen wie des moralischen Gefühls. Deshalb ist auch seine Theologie die geschmackvolle der künstle rischen Auffassung: ähnlich wie Giordano Bruno sucht er die Zweckmäßigkeit des Universums in der harmonischen Schönheit jedes seiner einzelnen Gebil de. Alles Kleinliche, Utilistische des theologische Denkens ist hier abgestreift, und ein hinreißender Schwung poetischer Weltverklärung geht durch Shaf tesburys Schriften: deshalb haben sie so mächtig auf die deutschen Dichter, auf Herder [856] , auf Schiller [857] gewirkt. [858]

3. Auf dieser Höhe stehen nun freilich wenige der Aufklärungsphilosophen: Voltaire und Diderot [859] ließen sich anfangs zu so begeisterter Weltbetrach tung mitreißen, auch Maupertuis und Robinet hatten etwas von dem universalistischen Zuge; in Deutsch

land zeigt Reimarus in seinen Betrachtungen über die Kunsttriebe der Tiere wenigstens eine Empfänglich keit für die künstlerisch feine Detailarbeit der Natur und für den Selbstzweck, den sie in ihren organischen Gebilden realisiert. Die große Masse aber der philo sophischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts ist von dem anthropologischen Interesse und von den prakti schen Zielen der Weltweisheit so beherrscht, daß sie vielmehr dem *Nutzen* nachforschen, welchen die Ein richtung des Weltganzen und die Tätigkeiten seiner Teile für die *Bedürfnisse der Menschen* abwerfen: und wenn dabei die höher Gestimmten hauptsächlich die moralische Förderung und Vervollkommnung im Auge haben, so verschmähen doch auch sie nicht die Gesichtspunkte des Nutzens und der alltäglichen »Glückseligkeit«.

So wird die ästhetische Teleologie durch die stoi sche Nützlichkeitslehre abgelöst, und die technische Analogie, womit Männer wie Leibniz, Boyle, New ton, Clarke die Unterordnung des Mechanismus unter die Teleologie gedacht hatten, konnte dieser Auffas sung nur günstig sein. Denn die Zweckmäßigkeit der Maschinen besteht gerade darin, daß sie einen Nutzen abwerfen, daß ihre Leistung noch etwas anderes ist als ihr eigenes Getriebe. Und dieser Analogie gingen auch die Aufklärer, welche oft die Uebereinstimmung ihrer Philosophie mit der Naturwissenschaft heraus strichen, gerne nach: sie verwendeten diese Betrach tung gegen den Wunderbegriff der Religion; auch Reimarus meinte, nur Stümper brauchten ihren Ma schinen nachzuhelfen, einer vollkommen Intelligenz sei es unwürdig in diese Lage zu kommen. Wenn aber nach dem Zweck der Weltmaschine gefragt wurde, so war die Antwort der Aufklärer: die *Glückseligkeit des Menschen* , höchstens etwa noch diejenige der ge schaffenen Wesen überhaupt. Am geschmacklosesten ist diese Nützlichkeitskrämerei in der deutschen Auf klärung ausgeführt worden: schon *Wolffs* empirische Teleologie (»Von den Endabsichten der natürlichen

Dinge«) reizt die Lachmuskeln durch die kleinbürger
lichen Gesichtspunkte, welche sie der schöpferischen Intelligenz
unterschiebt, und die Popularphilosophen
überboten sich in der breiten und wohlgefälligen Aus
malung, wie nett und behaglich doch dies Weltall für
den homo sapiens ausgestattet sei und wie wohl sich's
drin leben lasse, wenn man sich brav aufführe.
Edler dachte schon damals *Kant* , als er in der »Na
turgeschichte des Himmels« sich die Leib
niz-Newtonsche Auffassung zu eigen machte, aber
jenes Gerede vom Nutzen der Welt für den Menschen
hinter sich ließ und den Blick auf die Vollkommen
heit richtete, die sich in der unendlichen Mannigfaltig
keit der Weltkörper und in der Harmonie ihrer syste
matischen Verfassung darstellt: und bei ihm erscheint
neben der Glückseligkeit der Geschöpfe immer deren
sittliche Vervollkommnung und Erhebung. Aber auch
er erachtet den *physiko-theologischen Beweis* für das
Dasein Gottes als den menschlich eindrucksvollsten,
wenn er ihm auch ebensowenig strikte Beweiskraft
zutraut wie dem kosmologischen und dem ontologi
schen. Die Popularphilosophie dagegen hatte gerade
an diesem Beweise ihr Lieblingsstück, und er bildet
ein durchgängiges Merkmal der Naturreligion.
4. Die Voraussetzung dieses Gedankenganges war
die Ueberzeugung, daß die Welt wirklich so vollkom
men und zweckmäßig sei, um jenen Beweis zu tragen.
Diese Ueberzeugung brachten gläubige Gemüter mit,
und die Literatur des 18. Jahrhunderts beweist, daß sie in weiten
Kreisen als gültige Prämisse des Bewei
ses unbeanstandet angenommen wurde: skeptische
Geister verlangten auch dafür den Nachweis und rie
fen so die Probleme der *Theodicee* wach. In den mei
sten Fällen griff dabei die Aufklärungsphilosophie auf
dieselben (antiken) Argumente zurück, welche Shaf
tesbury ins Feld führte: auch wurde der skep
tisch-orthodoxe Hinweis auf die Beschränktheit der
menschlichen Erkenntnis und die Dunkelheit der
Wege der Vorsehung nicht verschmäht.

Eine neue Wendung erhielt die Theodicee durch *Leibniz* . Dieser war durch Bayles einschneidende Kritik auf die Notwendigkeit geführt worden, dem System der Monadologie durch den Nachweis der Vollkommenheit des Universums die Rechenprobe hinzuzufügen. Er versuchte es, indem er die höchsten Begriffe seiner Metaphysik dafür in Bewegung setzte, um zu zeigen, daß die Tatsächlichkeit der Uebel in der Welt keine Instanz gegen ihren Ursprung aus allgütiger und allmächtiger Schöpfertätigkeit bilde. Das physische Uebel ist in der sittlichen Weltordnung, führt er aus, eine notwendige Folge des moralischen Uebels: es ist die natürliche Strafe der Sünde. Das moralische Uebel aber hat seinen Grund in der Endlichkeit und Beschränktheit der Geschöpfe: diese ist das *metaphysische Uebel* . Als endliches Ding hat die Monade dunkle und verworrene, sinnliche Vorstellungen, und aus ihnen folgen notwendig die
dunklen und verworrenen Sinnentriebe, welche die Motive der Sünde sind. So reduziert sich das Problem der Theodicee auf die Frage: weshalb hat Gott das metaphysische Uebel geschaffen oder zugelassen [860] ? Die Antwort auf diese Frage ist sehr einfach. Endlichkeit gehört zum Begriff des Geschöpfes, Beschränktheit ist das Wesen aller Kreatur. Es ist eine logische Notwendigkeit, daß eine Welt nur aus endlichen, sich gegenseitig beschränkenden und durch ihren Schöpfer selbst determinierten Wesen bestehen kann. Endliche Wesen aber sind unvollkommen. Eine Welt, die aus lauter vollkommenen Wesen bestünde, ist eine *contradictio in adiecto* . Und da es eine eben so »ewige«, d.h. begriffliche Wahrheit ist, daß aus dem metaphysischen Uebel das moralische und weiterhin das physische, daß aus der Endlichkeit die Sünde und aus der Sünde das Leid folgt, so ist es eine logische Notwendigkeit, daß eine Welt ohne Uebel undenkbar ist. Mochte daher die Güte Gottes noch so sehr das Vermeiden des Uebels verlangen, - die göttliche Weisheit, die *»région des vérités éternelles«*

macht eine übellose Welt zur Unmöglichkeit. Die me
taphysischen Wahrheiten sind unabhängig vom göttli
chen Willen: der letztere ist bei seiner schöpferischen
Tätigkeit an sie gebunden.
Anderseits aber bürgt die Güte, die zum Begriff Gottes ebenso
gehört wie seine Weisheit, dafür, daß
der Uebel so wenig wie möglich sind. Die Welt ist
zufällig, d.h. sie könnte auch anders gedacht werden.
Es gibt eine unendliche Zahl von möglichen Welten,
- keine davon ganz ohne Uebel, aber eine mit zahlrei
cheren und schwereren Uebeln behaftet als die andere.
Wenn nun Gott unter allen diesen möglichen Welten,
die seine Weisheit vor ihm ausbreitete, diese wirkli
che Welt geschaffen hat, so kann ihn dabei nur die
Wahl des Besten geleitet haben: er hat diejenige ver
wirklicht, welche die wenigsten und die geringsten
Uebel enthält. Die »Kontingenz« der Welt besteht
darin, daß sie nicht mit metaphysischer Notwendig
keit, sondern durch eine Auswahl unter vielen Mög
lichkeiten existiert: und da diese Auswahl von dem
allgütigen Willen Gottes herrührt, so ist es undenk
bar, daß die Welt eine andere als die beste wäre. Die
Theodicee kann nicht darauf gehen, das Uebel in der
Welt zu leugnen; denn es gehört zu ihrem Begriff;
aber sie kann beweisen, daß diese Welt so wenig
Uebel enthält, als es nach metaphysischem Gesetz ir
gend möglich war. Gottes Güte hätte gern eine übel
lose Welt hervorgebracht, aber seine Weisheit erlaub
te ihm nur die *beste unter den möglichen Welten* . Sie
ist die Welt der kleinsten Uebel.
Daher stammt der übliche Ausdruck *Optimismus* .
Ob diese Rechenprobe der physiko-theologischen Weltbetrachtung
stimmt, bleibe dahingestellt. Das 18.
Jahrhundert faßte die Sache so auf, als habe Leibniz
wesentlich beweisen wollen, daß die Welt die denkbar
vollkommenste sei: daß er dies nur unter der Voraus
setzung der metaphysischen Notwendigkeit des Ue
bels tat, ist charakteristischer Weise in der Literatur
jener Zeit, die eben selbst durch und durch »optimi

stisch« dachte, kaum beachtet worden. In historischer Beziehung aber ist an dieser Theodicee das Merkwürdigste die eigentümliche Mischung thomistischer und scotistischer Metaphysik. Die Welt ist so wie sie ist nur deshalb, weil Gott sie so gewollt hat; er hätte kraft seiner Allmacht auch eine andere wählen können; aber in der Wahl der vorliegenden Möglichkeiten ist der göttlichen Wille an den göttlichen Verstand als die »ewigen Wahrheiten« gebunden. Ueber aller Wirklichkeit schwebt das Fatum der Logik.

5. In den bisher entwickelten Formen glaubten die Lehrer der natürlichen Religion auf dem physiko-theologischen Wege zum Begriffe der Gottheit als der schöpferischen Intelligenz zu gelangen, und für diese Phase der Entwicklung pflegt der Name Deismus angewendet zu werden. Die Auffassung Gottes als Persönlichkeit, welche dabei als letzter Rest aus der positiven Religion übrig geblieben ist, bot auch für die moralische Seite der Naturreligion den Anhalt und fand anderseits daran ihren Rückhalt. Wo aber nur das theoretische Element verfolgt wurde, da sah sich die Naturreligion in den Entwicklungsgang der naturalistischen Metaphysik verflochten und fand darin schließlich ihren Untergang. Schon Toland hatte der Naturbewunderung, die für ihn den wesentlichen Inhalt des religiösen Gefühls ausmachte, eine durch aus *pantheistische* Wendung gegeben, und mit dem Hylozoismus, der sich bei den französischen Naturforschern ausbildete (vgl. § 34, 9), hörte die Transzendenz Gottes ebenso wie die Persönlichkeit auf: als dann aber die Alleinherrschaft der mechanischen Naturerklärung verkündet wurde, als auch die organische Welt im Prinzip für ein Produkt des allgemeinen Naturmechanismus erklärt war, da verlor der physiko-theologische Beweis seine Macht über die Geister. Dazu kam, daß seine Prämissen in Frage gestellt wurden. Das ganz Europa erschütternde Ereignis des Erdbebens in Lissabon (1755) brachte bei vielen die Vorstellung von der Vollkommenheit und Zweckmä

ßigkeit der Welteinrichtung ins Schwanken: die Gleichgültigkeit, mit der die Natur das Menschenle ben und all seinen Zweck- und Wertinhalt zerstört, schien weit eher für eine blinde Notwendigkeit alles Geschehens als für eine teleologische Anlage des Weltprozesses zu sprechen. *Voltaire* , in welchem sich dieser Umschwung der Auffassung auch vollzog, be gann im Candide die »beste der möglichen Welten« zu verspotten, und das naturphilosophische Element der Naturreligion war in sich zerfallen.
Das *Système de la nature* mit seinem Atheismus und Materialismus zog die letzte Konsequenz daraus. Alle Zweckmäßigkeit, alle Ordnung der Natur ist nur ein Phänomen im menschlichen Geiste: die Natur selbst kennt nur die Notwendigkeit der Atombewe gung, und in ihr gibt es *keine Wertbestimmungen* , die von Zwecken oder Normen abhängig sind. Die Ge setzmäßigkeit der Natur ist in denjenigen Dingen, welche uns zwecklos oder unzweckmäßig, regellos oder anomal erscheinen, mit derselben Folgerichtig keit wirksam, wie in den Dingen, die wir hinsichtlich ihrer Uebereinstimmung mit unseren Absichten oder Gewohnheiten beurteilen und als zweckvoll billigen. Der Weise soll diese *Indifferenz der Natur* sich zu eigen machen, er soll die Relativität aller Zweckauf fassungen durchschauen: es gibt keine reale Norm oder Ordnung. Dies Prinzip wendete *Diderot* auf die Aesthetik an. Die *Konsequenz der Natur* ist danach das Einzige, was die Kunst darstellen, was sie auffas sen und wiedergeben soll: die Schönheit gehört zu denjenigen Wertungen, welchen keine objektive Gel tung zukommt. Der Materialismus kennt nur eine *ideallose Kunst* , nur die gleichgültige Kopie irgend eines beliebigen Wirklichen, - den baren Naturalis mus. 6. Während so die naturphilosophischen Grundla gen des Deismus sich von innen heraus zersetzten, ge riet auch seine erkenntnistheoretische Basis ins Schwanken: denn alle Angriffe auf die Möglichkeit einer Metaphysik trafen auch diejenige einer Naturre

ligion, die ja doch inhaltlich nur einen Rest religiöser Metaphysik darstellte. In dieser Hinsicht war der *Ba conismus* der gefährlichste Feind der deistischen Lehre: er ließ die Religion nur als Offenbarung gelten und bestritt die Möglichkeit, ihre Lehren mit der Ver nunft zu erkennen oder auch nur in Einklang zu brin gen. Niemand hat diesen Standpunkt energischer ver treten als Pierre *Bayle* . Er arbeitete systematisch daran, die Widervernünftigkeit aller dogmatischen Lehren aufzuzeigen, er legte nicht eindringendem Scharfsinn ihre Widersprüche bloß, er suchte zu be weisen daß sie für die natürliche Vernunft absurd wären; aber er deckte auch die Blößen des Deismus auf, er leugnete die Beweiskraft der philosophischen Argumente für das Dasein Gottes und die Unsterb lichkeit der Seele, und er setzte namentlich bei den Problemen der Theodicee ein, um die Unzulänglich keit des »natürlichen Lichts« zu erweisen: selbst im Streit mit Leibniz war er nicht der unterliegende Teil. Religion ist deshalb für ihn nur als positive Offenba rung im Widerspruch mit der philosophischen Er kenntnis, möglich. Er vertritt in aller Schärfe die zweifache Wahrheit. Mochte er darum vielleicht auch selbst für seine Person das Verdienst des widerver nünftigen Glaubens haben, - seine Schriften und ins besondere die Artikel des vielgelesenen »Diction naire« waren den theoretischen Lehren der positiven Religion nicht weniger gefährlich als denen des Deis mus.

Aus erkenntnistheoretischen Gründen hat endlich auch *Hume* die Vereinigung aufgelöst, welche die üb rigen englischen Empiristen und Nominalisten ja selbst die Materialisten wie Hartley und Priestley, mit der natürlichen Religion aufrechtzuerhalten suchten. Wenn es überhaupt keine Metaphysik der Dinge gibt, so fällt auch die philosophische Religion dahin. Zwar erkennt Hume (als Cleanthes im Dialog) im Sinne sei nes praktischen Probabilismus (§ 34, 6) an, daß die Welt im ganzen den unbestreitbaren Eindruck der

Zweckmäßigkeit und vernünftigen Ordnung mache, und findet deshalb, daß jener Glaube *(belief)* , auf den alle Lebenserfahrung beruht, auch für die (phy siko-theologische) Annahme einer einheitlichen Schöpfung und Leitung des Ganzen zutrifft. Aber vom wissenschaftlichen Standpunkte aus kann er (als Philo) diesen Glauben nicht für begründbar erachten. Insbesondere macht er, wie es gelegentlich auch von Diderot angedeutet wurde, nach den Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung geltend, es erkläre sich auch unter Voraussetzung rein mechanischer Lehren recht gut, daß unter den zahllosen Kombinationen der Atome schließlich eine haltbare, zweckmäßige, wohl geordnete zustande gekommen und befestigt sei. So bleibt es bei einer problematischen Entscheidung. Die Naturreligion ist eine vernünftige Betrachtungsweise des praktischen Menschen, aber sie darf keine wissen schaftliche Lehre sein wollen.

7. Je mehr aus diesen oder andern Gründen das me taphysische Moment des Deismus zurücktrat, um so mehr wurde das »wahre Christentum«, das jener sein wollte auf eine *moralische Ueberzeugung* be schränkt. Das hatte schon Herbert von Cherbury, wel cher der Naturphilosophie ferner stand, nahe gelegt, und ganz bestimmt war es von Spinoza ausgespro chen worden. Danach sollte das Wesen der Religion im sittlichen Wollen und Handeln bestehen, das reli giöse Leben zu seinem wahren Inhalte die Besinnung auf die Pflicht und den Ernst einer danach bestimmten Lebensführung haben. Diese Auffassung übernahmen die späteren Deisten. Aber das ergab für sich allein nur sehr verschwommene und blasse Linien der Welt anschauung. Es blieb eine unbestimmte Vorstellung von einen allgütigen Gotte übrig, der den Menschen zur Glückseligkeit geschaffen habe, den wir durch tu gendhaftes Leben verehren sollen, und der in einem ewigen Leben die ausgleichende Gerechtigkeit üben wird, daß solcher Tugend der Lohn zu teil werde, der ihr hier mangelt. Niemand wird den reinen, edlen Sinn

verkennen, der in diesem *moralisierenden Deismus* lebte, oder den hohen Wert, welcher ihm historisch zukommt, weil er der Einseitigkeit und dem Streit des konfessionellen Eifers gegenüber die Ideale der Dul dung und der Menschenliebe, die Achtung des rein Menschlichen, die Wertschätzung der sittlichen Ge sinnung und die Bescheidung des persönlichen Mei nens in der Literatur und im Leben der Gesellschaft zu Ehren gebracht hat. Aber anderseits ist es auch wahr, daß es nie eine magerere Form des religiösen Lebens gegeben hat als diese: es fehlt ihr der Erdge schmack der Religion, und mit den Mysterien, welche die Aufklärung nicht duldete, ist ihr das Verständnis für die Tiefen der Religiosität verloren gegangen. Nichts ist mehr darin von dem Bangen um das Heil der Seele, von dem Ringen nach Erlösung, von dem inbrünstigen Gefühl der Errettung. Darum fehlte dem Deismus die religiöse Lebenskraft, er war ein Kunstprodukt der gebildeten Gesellschaft, und wenn die deutschen Aufklärer Bücher schrieben, um den Landkindern die deistische Moral zu predigen, so be wiesen sie nur, wie wenig sie von der wirklichen Reli gion verstanden.

Bei der großen Menge der *popularphilosophischen* Vertreter dieses Standpunktes bleibt mit allen möglichen Abstufungen eine Ungewißheit darüber, wieweit jene ethischen Reste der religiösen Weltan schauung noch einer theoretischen Begründung fähig sein und wieweit sie nur als Inhaltsbestimmungen des moralischen Bewußtseins gelten sollen. Volle Klar heit herrscht darüber in Voltaires späterem Denken. Hier ist er von Bayles Skepsis soweit ergriffen, daß er die metaphysische Berechtigung nicht mehr aner kennt: jetzt gelten ihm Gottheit und Unsterblichkeit nur noch als *Postulate des sittlichen Gefühls* , der Glaube daran als die Bedingung für das sittliche Han deln. Mit diesem Glauben, meint er, würden die Moti ve für einen rechtschaffenen Lebenswandel und damit die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung zu

sammenstürzen: *si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.*

8. So verschieden diese einzelnen Ausbildungsformen der Naturreligion sind, in einem Punkte sind sie alle einig: in der abschätzigen Kritik der positiven Religionen. Als wahr gilt an diesen nur das, worin sie alle untereinander und mit der Naturreligion überein stimmen: alles aber, was darüber hinaus in der positiven Religion mit Berufung auf eine besondere Offenbarung gelehrt wird, weisen die Deisten *a limine* ab, und gerade in dieser Hinsicht nannten sie sich selbst *Freidenker* . Die Ansprüche der Offenbarungslehre fanden daher besonders lebhaften Widerspruch. Collins widerlegte den Weissagungsbeweis, Woolston den Wunderbeweis, beide indem sie für die entsprechenden Berichte der religiösen Urkunden eine möglichst natürliche Erklärung zu geben suchten. Dieser Versuch, die Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählungen nicht in Zweifel zu ziehen, sie aber in oft sehr wunderlicher Weise durch rein natürliche Ursachen mit Ausschluß alles Geheimnisvollen und Uebernatürlichen zu erklären, ist in Deutschland hauptsächlich als die *rationalistische* Deutung bezeichnet und geübt worden. Hier war es auch, wo *Reimarus* in seiner »Schutzschrift« am schärfsten gegen die Möglichkeit der Offenbarung vorging, die er für überflüssig, für undenkbar und für unwahr erklärte. Andere richteten ihre Kritik gegen die einzelnen Lehren der Dogmatik: Diderot bekämpfte die moralischen Merkmale des christlichen Gottesbegriffs, und Voltaire übte seinen Witz in der schonungslosen Verspottung der Dogmen und der Zeremonien aller Religionen und Konfessionen.

Auch bei ihm aber lag der ernste Gedanke zu Grunde, daß alle diese Zutaten der positiven Religionen ebenso viele Verdunklungen und Verderbnisse der wahren Religion seien, für die er sich wie die andern Deisten zu streiten berufen fühlte. Sie waren von der Ueberzeugung erfüllt, daß die Naturreligion ein Erb

teil aller Menschen, eine im Wesen des Menschen selbst angelegte Ueberzeugung und daß sie daher der ursprüngliche Zustand des religiösen Lebens gewesen sei. Von hier aus erschienen alle positiven Religionen als Depravationen die im Lauf der Geschichte eingetreten seien, und ein Fortschritt der Religionsgeschichte besteht nach dieser Auffassung immer nur in der Rückkehr zu der anfänglichen, reinen und unverfälschten Religion. Daher ist nach *Tindal* das wahre Christentum, das mit dem Deismus zusammenfallen soll, so alt wie die Schöpfung. Jesus hat keine neue Offenbarung gebracht, er hat nur gegenüber der Verrottung der antiken Religionen die wahre Gottesverehrung wiederhergestellt; aber die christlichen Kirchen haben sein Werk wieder in Verderbnis gebracht, und das Freidenkertum will zu ihm zurückkehren. So unterschied auch *Lessing* zwischen der Religion Christi und dem Christentum.

Fragte man aber nun nach den Ursachen, welche diese Entstellung der wahren Religion herbeigeführt hätten, so bewiesen die Aufklärer gerade in der Behandlung dieser Frage ihren Mangel an historischem Verständnis: das, was sie für falsch hielten, schien ihnen nur durch willkürliche Erfindung möglich. Sie waren von der Evidenz und der alleinigen Richtigkeit ihres Deismus so sehr überzeugt, daß ihnen andere Lehren nur durch Lug und Trug erklärbar, daß ihnen die Verkünder davon nur im eigenen Interesse gehandelt zu haben schienen. So ist denn die allgemeine Lehre der Deisten die, daß der historische Grund der positiven Religionen Erfindung und Betrug sei. Selbst Shaftesbury wußte keine andere Erklärung dafür, daß der Enthusiasmus, der die reine Religion ausmacht, bis zum Fanatismus des Aberglaubens habe entstellt werden können. Am schärfsten spricht auch in dieser Hinsicht der Priesterhaß der Aufklärer in der »Schutzschrift« von Reimarus.

9. Solche Unfähigkeit, dem historischen Wesen der positiven Religionen gerecht zu werden, hing mit dem

allgemeinen Mangel an geschichtlichem Sinn und Verständnis zusammen, welcher der gesamten Aufklärungsphilosophie eigen war und seinen Grund darin hatte, daß das moderne Denken an der Hand der Naturwissenschaft in der Aufsuchung des sei es zeitlos sei es immer Geltenden groß geworden war. Nur an wenigen Stellen wurde dieser Bann durchbrochen. Zuerst und mit klarstem Bewußtsein geschah es durch *David Hume* , der in seltenem Maße den historischen [861] mit dem philosophischen Sinn vereinte. Führte ihn seine Erkenntnislehre zu der Ueberzeugung, daß die Religion nicht auf demonstrative Vernunfterkenntnis begründet werden kann, so zeigte er, daß von dieser Untersuchung die Frage nach der Entstehung der Religion im menschlichen Geiste völlig gesondert werden müsse. Diese behandelte er lediglich nach psychologischen Prinzipien als » *Naturgeschichte der Religion* «. Erzeigt, wie in der primitiven Auffassung der Natur und in den Gefühlen der Furcht und Hoffnung, der Erschütterung und Beglückung, die sich daran knüpfen, in der Verglei chung des Naturlaufs mit den Wechselfällen des Menschenlebens die Anlässe zur Bildung von Vorstellungen höherer Wesen und zu ihrer beschwichtigenden oder schmeichelnden Verehrung lagen. Die natürliche Urform der Religion ist also der Polytheismus, der jene höheren Mächte durchaus anthropomorphistisch denkt und behandelt. Allein die mannigfachen Gestalten des Mythos verschmelzen nach den Gesetzen der Ideenassociation, die Mythen gehen ineinander über, und schließlich verdichtet sich vermöge dieser Theokrasie die ganze religiöse Vorstellungsmasse zu dem Glauben an ein einheitliches göttliches Wesen, dem die zweckvolle Ordnung des Universums zu danken sei - ein Glaube freilich, der sich nicht rein zu erhalten vermag, sondern sich in mancherlei Formen mit seinen ursprünglichen Voraussetzungen verknüpft. Die Geschichte der Religion ist die allmähliche Umwandlung des Polytheismus in Monotheismus, und ihr

Resultat tritt mit jener teleologischen Weltbetrachtung zusammen, welche Hume als die zwar nicht wissenschaftlich beweisbare, aber mit dem natürlichen Ueberzeugungsgefühl verbundene Ansicht des verständigen Menschen in seinen »Dialogen« dar stellte.

Dieser psychologisch-kulturhistorischen Auffassungsweise trat die philologisch-literargeschichtliche an die Seite, welche in der durch Salomon Semler begründeten *historischen Bibelkritik* ihren Ausdruck fand. Sie begann den von Spinoza [862] formulierten Gedanken auszuführen, daß die biblischen Bücher ihrem theoretischen Inhalte, ihrer Entstehung und Geschichte nach ebenso wie andere Schriften behandelt, aus ihrer Zeit und der Eigenart ihrer Verfasser verstanden werden müßten: insbesondere machte Semler auf dem Gesichtspunkt aufmerksam, daß in den Büchern des neuen Testaments die verschiedenen Parteien der ersten Christengemeinden zu Worte kommen. Mögen auch die Hypothesen, zu denen er in dieser Hinsicht gelangte, von der späteren Wissenschaft überholt worden sein, so wurde doch darin ein wissenschaftlicher Ausweg aus dem Radikalismus gezeigt, in den sich die deistische Richtung verrannt hatte, und Semler erhob deshalb seine Stimme gegen die Wortführer der Aufklärung.

Von noch anderer Seite hat *Lessing* in diese Fragen eingegriffen. Er war gewiß nicht der Mann, seine Ueberzeugung unter eine Satzung zu beugen; er durchschaute und verwarf, wie nur irgend ein anderer, die Beschränktheit, die in dem historisch Ueberkommenen das einzig Wahre sehen will; aber er hütete sich wohl, selbst den Richter zu spielen, der erst nach tausend, tausend Jahren über die Echtheit der Ringe entscheiden soll. Allein es ist nicht nur dies, was ihn von der großen Masse der Aufklärer trennt: er ist selbst eine tief religiöse Natur, und so sieht er in der Religion ein lebendiges Verhältnis des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Daher

ist *Religion nicht ohne Offenbarung* möglich, und die Geschichte der Religionen ist die Reihenfolge der Offenbarungen Gottes, ist die *Erziehung des Men schengeschlechts* durch Gott. Für die planvolle Auf einanderfolge dieser Offenbarungen nimmt Lessing das Verhältnis an, daß der tiefere Sinn einer jeden in der folgenden klarer und deutlicher enthüllt wird. So läßt auch das Neue Testament, dies zweite Elementar buch, an dem der fortgeschrittenere Schüler jetzt »stampft und glüht«, den Ausblick auf ein *ewiges Evangelium* ahnen. In der Ausführung [863] dieses ori genistischen Gedankens deutet Lessing nur tastend unbestimmte Linien an, welche in der Richtung einer mystisch-spekulativen Umdeutung der Dogmen lie gen.

10. Am energischsten endlich ist jener Verständnis losigkeit des landläufigen Rationalismus Herder ent gegengetreten. Der Kampf, den er, ähnlich wie Rous seau (vergl. unten §, 37, 4) und nicht ohne dessen Einfluß, gegen die Flachheit und Plattheit der Aufklä rung führte, beruhte wesentlich auf ästhetischen Moti ven, die gegen die nüchterne Verstandeskultur die Ur sprünglichkeit des Gefühls und das Recht der Geniali tät ausspielten. So gewann er die Einsicht in die reli giöse Ohnmacht der Aufklärung und vertrat ihr ge genüber die ursprüngliche Wärme des religiösen Ge fühls und zugleich das historische Recht des Christen tums. Von diesem Standpunkte gelangte er gegenüber den Vorurteilen seiner Zeit zu einer gerechteren Wür digung des Mittelalters, die sogar schon die Ueber schwänglichkeiten der romantischen Auffassung vor bereitete, und anderseits pries er die Bibel als den In begriff aller religiösen Wahrheit. Ja, in den Schriften, die aus der Zeit seiner Vereinsamung in Bückeburg stammen [864] , ließ er sich sogar zu einem leidenschaft lichen Orthodoxismus und Supranaturalismus fortrei ßen, der selbst gegen die fridericianische Toleranz als verwerflichen Indifferentismus eiferte.

Aber auch diese Einseitigkeit hat Herder überwun

den, als er von Goethe in die freiere Atmosphäre von Weimar gerettet worden war: und die Heilung kam wiederum aus dem ästhetischen Bewußtsein, indem er die Einsichten, die er über das Wesen des Volksliedes gewonnen hatte, auf das Verständnis der religiösen Urkunden anzuwenden lernte. In seinem »Geist der hebräischen Poesie« (1782) betrachtete er die Bibel als ein Erzeugnis der dichterischen Phantasie, und zwar als *Volksdichtung* . Und mit dieser ästhetischen war zugleich eine historische Auffassung der Religion gewonnen, welche sich den allgemeinen geschichts philosophischen Gedanken Herders (vgl. § 37, 5) in der glücklichsten Weise einfügte.

2. Kapitel. Die praktischen Fragen.

Wenn die Naturreligion des 18. Jahrhunderts den Halt, den ihr die naturwissenschaftliche Metaphysik nicht dauernd gewähren konnte, bei der Moral suchte, so war dies dadurch ermöglicht, daß inzwischen auch dieser Zweig der philosophischen Untersuchungen seine völlige Unabhängigkeit von der positiven Reli gion gewonnen hatte. Und in der Tat war diese Ablö sung, die schon im Gefolge der religiös indifferenten Metaphysik des 17. Jahrhunderts begonnen hatte, Verhältnismäßig schnell und einfach vollzogen wor den: dabei aber machte sieh die Eigentümlichkeit des neuen Zeitalters auch darin geltend, daß der Schwer punkt dieser Untersuchungen sehr bald auf das psy chologische Gebiet verlegt wurde, und hierin kam der Philosophie die literarische Neigung des Zeitalters entgegen, die auf eine vertiefte Beschäftigung des Menschen mit sich selbst, auf ein Durchwühlen seiner Gefühle, ein Zergliedern seiner Motive, auf die »senti mentale« Pflege persönlicher Beziehungen gerichtet war. Das in seinem Innenleben schwelgende Individu um, *die sich selbst genießende Monade* ist die cha rakteristische Erscheinung der Aufklärungszeit. Der

Individualismus der Renaissance, welcher im 17. Jahrhundert durch die äußeren Mächte zurückgedrängt war, brach nun aus der steifen Gran
dezza zeremoniösen Formelwesens mit verinnerlichter Gewalt wieder hervor: die Schranken sollten durch brochen, die Aeußerlichkeiten abgeworfen, das reine, natürliche Leben des Menschen herausgekehrt wer den.

Je wichtiger aber so der einzelne sich selbst wurde und je vielseitiger er die Fragen nach dem Inhalt sei ner wahren Glückseligkeit erwog, um so mehr wurden ihm Moralität, Gesellschaft und Staat zum Problem. Wie kommt so lautet die praktische Grundfrage der Aufklärungsphilosophie - *das Individuum* zu einem Lebenszusammenhange, der über es selbst hinaus greift? Durch alle die lebhaften Diskussionen dieser Probleme geht als stillschweigende Voraussetzung die Ansicht hindurch, daß das Einzelwesen in seiner (wie immer aufgefaßten) natürlichen Bestimmtheit das Ur sprüngliche, Gegebene, das einfach Selbstverständli che sei und daß aus ihm erst alle jene übergreifenden Beziehungen zu erklären seien. Insofern bildet, hier mehr nach Analogie des Atomismus, dort mehr nach derjenigen der Monadologie gedacht, die naturalisti sche Metaphysik des 17. Jahrhunderts den Hinter grund für die Moral des achtzehnten.

Die stetig fortschreitende Verdeutlichung dieser Voraussetzungen hat es mit sich gebracht, daß die *Prinzipien der Ethik* in den Verhandlungen dieser Zeit eine wertvolle Klärung fanden. Denn indem das sittliche Leben als etwas zu dem natürlichen Wesen des Individuums Hinzutretendes, erst zu Erklärendes angesehen wurde, mußte einerseits durch eine genaue Scheidung festgestellt werden, was denn eigentlich dies zu Erklärende sei und wie es erkannt werde, und anderseits die Untersuchung sich darauf richten, wor auf sein Wert und seine Geltung beruhe: und je mehr dabei die Sittlichkeit als etwas dem natürlichen Wesen des Individuums Fremdes erschien, um so

mehr machte sich neben der Frage nach dem Grunde der Geltung der sittlichen Gebote diejenige nach den Beweggründen geltend, welche den Menschen zu ihrer Befolgung veranlassen So treten, anfangs noch viel verschlungen und dann sich von neuem verschlin gend, vier Hauptfragen heraus: was ist der Inhalt der Sittlichkeit? wie erkennen wir ihn? worauf beruht die Geltung der sittlichen Gebote? was bringt den Men schen zum sittlichen Handeln? *Die Prinzipien der Moral* legen sich auseinander nach den vier Gesichts punkten des *Kriteriums* , der *Erkenntnisquelle* , der *Sanktion* und des *Motivs* . Diese Auseinanderlegung aber bestand darin, daß sich zeigte, die verschiedenen Antworten auf diese gesonderten Fragen seien in der mannigfachsten Weise miteinander kombinierbar: so ergibt sich jene Klärung und Sonderung gerade aus der bunten Mannigfaltigkeit und dem schillernden Ineinanderspielen der moralphilosophischen Lehren des 18. Jahrhunderts. Als der allseitig anregende, vielfach beherrschende Geist steht hier *Shaftesbury* im Mittelpunkte der Bewegung: einen Abschluß dage gen findet diese gerade wegen des Auseinandergehens der Fragestellungen in diesem Zeitraum nicht (vgl. § 39).

Typisch für den individualistischen Grundzug die ser Ethik war die immer neu gewendete Abwägung des *Verhältnisses von Tugend und Glückseligkeit* ; ihr mehr oder minder scharf ausgesprochenes Ender gebnis war, daß die Triebbefriedigung des Individu ums zum Wertmaß der ethischen Funktionen erhoben wurde. Das auf diesem Prinzip aufgebaute System der praktischen Philosophie ist der *Utilitarismus* , dessen vielspältige Ausbildung den Drehpunkt in den ver schlungenen Kreisläufen dieser Ueberlegungen aus macht.

Daraus aber ergab sich die in Bezug auf die politi sche und soziale Wirklichkeit viel brennendere Frage nach dem *Glückseligkeitswerte des gesellschaftli chen Zusammenhanges* , der öffentlichen Einrichtun

gen und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Das Be
stehende und historisch Gewordene verlor wiederum
seine unmittelbare Geltung und seine unbefangene
Würdigung: es sollte sich vor dem kritischen Bewußt
sein rechtfertigen und sein Existenzrecht durch die Vorteile
bewähren, die es für die Glückseligkeit der
Individuen abwirft. Von diesem Gesichtspunkte her
entwickelte sich die Staats- und Gesellschaftsphiloso
phie des 18. Jahrhunderts, von hier aus nahm sie ihre
kritische Stellung zu der historischen Wirklichkeit,
und nach diesem Maßstabe prüfte sie schließlich auch
den Ertrag des geschichtlichen Fortschritts der
menschlichen Zivilisation. Der Wert der *Kultur* selbst
und das *Verhältnis von Natur und Geschichte* wur
den so zu einem Problem, das, am eindrucksvollsten
von *Rousseau* formuliert, in dem Gegensatze der von
diesem angeregten Richtungen und im Verein mit den
erschütternden Ereignissen der Revolution die Anfän
ge der *Geschichtsphilosophie* bestimmte.

§ 36. Die Prinzipien der Moral.

FR. SCHLEIERMACHER, Grundlinien
einer W. W. III. Bd. 1.
H. SIDGWICK, The methods of ethics, 3. Aufl.
London 1884.

Die fruchtbarsten Anregungen zur Diskussion der
ethischen Probleme sind in positiver wie in negativer
Richtung von Hobbes ausgegangen. Das von ihm auf
gestellte *selfish system* erstreckt seine Wirksamkeit
durch das ganze 18. Jahrhundert: es wird in alle seine
Konsequenzen durchgeführt, und es ist ein stets
mächtiger Stachel zum Hervortreiben der gegensätzli
chen Ansichten, die eben dadurch auch von ihm ab
hängig werden. In gewissem Sinne gilt dies schon von
Cumberland, der zwar dem psychologischen Relati
vismus gegenüber die Geltung der sittlichen Gebote

als ewiger Wahrheiten verfocht, dabei aber doch als ihren wesentlichen und bestimmenden Zweckinhalt die *allgemeine Wohlfahrt* betrachtet wissen wollte.

1. Die Stellung *Lockes* ist in diesen Fragen noch weniger ausgeprägt als in den theoretischen. Aller dings nimmt bei seiner Bestreitung der »eingeborenen Ideen«, wie es sich aus deren Frontbietung gegen den Neuplatonismus der Cambridger Schule erklärt, die Behandlung der praktischen Prinzipien fast den brei teren Raum ein; aber die positiven Andeutungen, die sich über ethische Gegenstände in seinen Schriften verstreut finden (und mehr als Andeutungen sind es freilich nicht), gehen über den bloßen Psychologismus beträchtlich hinaus. Locke sieht das moralische Urteil als eine demonstrative Erkenntnis an, weil es zu sei nem Gegenstande ein Verhältnis hat, nämlich die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer menschlichen Handlungsweise mit einem *Gesetze* . [865] Danach erscheint für die Ethik der *imperative* Cha rakter als wesentlich. Das Bestehen solcher Normen setzt aber nicht nur einen Gesetzgeber voraus, son dern auch dessen Macht, ihre Befolgung mit Lohn, ihre Mißachtung mit Strafe zu behaften: denn nur durch die Erwartung dieser Folgen kann nach Lockes Meinung ein Gesetz auf den Willen wirken.

War der Philosoph sicher, mit solchen Sätzen von dem *common-sense* des Durchschnittsmenschen nicht abzuweichen, so gilt das ebenso von den drei Instan zen, die er für die gesetzgeberische Autorität aufführt: öffentliche Meinung, Staat und Gott. Bei der höchsten dieser Instanzen aber fand er wieder einen Anknüp fungspunkt an die Reste der cartesianischen Metaphy sik, die sein Empirismus bewahrt hatte. Der Wille Gottes nämlich wird (nach Lockes Religionsphiloso phie, vgl. oben § 35, 1) völlig identisch durch die Offenbarung und durch das »natürliche Licht« er kannt. Das Gesetz Gottes ist das Gesetz der Natur. Sein Inhalt aber ist der, daß durch die von Gott be stimmte Naturordnung an gewisse Handlungen schäd

liche, an andere nützliche Folgen geknüpft, und daß *deshalb* jene verboten, diese geboten sind. So gewinnt das Moralgesetz eine metaphysische Wurzel, ohne seinen utilistischen Inhalt einzubüßen.

2. Das Bedürfnis nach einem *metaphysischen Grunde der Moral* machte sich auch in andern Formen und zum Teil noch stärker geltend: war es doch der gesamten cartesianischen Schule in der Weise geläufig, daß der rechte Wille als die notwendige und unausbleibliche Folge der rechten Einsicht betrachtet wurde. Hierin sekundierte dem Cartesianismus die ganze Schar der ihm in der Naturphilosophie so feindlichen Neuplatoniker, - schon Henry More [866] und Cudworth [867], später besonders Richard Price. [868] Sie alle gingen von dem Gedanken aus, daß das Sittengesetz mit der innersten Natur der aus Gott geflossenen Wirklichkeit gegeben und deshalb mit ewigen und unveränderlichen Lettern in jedem vernünftigen Wesen geschrieben sei. Mit viel Begeisterung, aber mit wenig neuen Argumenten verfochten sie die stoisch-platonische Lehre in ihrer christlich-theistischen Umbildung.

Dabei nahm dieser *Intellektualismus* im Zusammenhange mit der rationalistischen Metaphysik eine Richtung, die sich von dem scotistischen, durch Descartes und noch mehr durch Locke erneuerten Rekurs auf den göttlichen Willen weit entfernte und statt dessen darauf ausging, den Inhalt des Sittengesetzes lediglich durch metaphysische Verhältnisse und dem gemäß in letzter Instanz nach logischen Kriterien zu bestimmen: und darin gerade trat der Gegensatz gegen alle psychologisch beeinflußten Theorien hervor, die in irgend einer Form immer auf Lust- und Unlustgefühle als den innersten Nerv der ethischen Bestimmungen zurückkamen. Am deutlichsten ist dies bei *Clarke*, welcher das objektive Prinzip der Moral in der Angemessenheit einer Handlung zu den sie bestimmenden Verhältnissen finden wollte, für die Erkenntnis dieser Angemessenheit eine der mathemati

schen analoge Evidenz in Anspruch nahm und in car
tesianischem Sinne davon überzeugt war, daß aus sol
cher Einsicht sich unausweichlich das Verpflichtungs
gefühl entwickle, durch welches der Wille zu der
sachgemäßen Handlung bestimmt werde. Ethische
Minderwertigkeit erschien danach wiederum ganz in
antiker Weise (vgl. § 7, 6) als Ausfluß der Unkennt
nis oder der sachwidrigen Meinung. Demselben Ge
danken gab, von Clarke angeregt, *Wollaston* die
Wendung, daß, da jede Handlung ein (theoretisches)
Urteil über die zugrunde liegenden Verhältnisse involviere, es an
der Richtigkeit oder Unrichtigkeit
dieses Urteils sich entscheide, ob die Handlung auch
im ethischen Sinne recht oder unrecht sei.

3. Eine eigentümliche Stellung nimmt in diesen
Fragen Pierre Bayle ein: er vertritt einen *ethischen
Rationalismus ohne jeden metaphysischen Hinter
grund* . Bei ihm war das Interesse, die Moral gegen
alle Abhängigkeit von dogmatischen Lehren sicher zu
stellen, am stärksten und radikalsten wirksam. Wenn
er, metaphysische Erkenntnis überhaupt für unmög
lich erklärend, die rationale Begründung der Naturre
ligion ebenso bestritt wie diejenige des positiven
Dogmas, so gab er der »Vernunft«, was er ihr auf
theoretischem Gebiete genommen, dafür auf dem
praktischen mit vollen Händen zurück. Unfähig, das
Wesen der Dinge zu erkennen, ist die menschliche
Vernunft nach ihm vollauf mit dem Bewußtsein ihrer
Pflicht ausgerüstet: ohnmächtig nach außen, ist sie
durchaus Herrin über sich selbst. Was ihr am Wissen
fehlt, hat sie am Gewissen: eine Erkenntnis ewiger
und unwandelbarer Wahrheit.

Die sittliche Vernunft, meint daher Bayle, bleibt
überall dieselbe, so verschieden die Menschen, die
Völker, die Zeiten in ihren theoretische Einsichten
sein mögen. Er lehrt zum erstenmal mit deutlichem
Bewußtsein die völlige *Unabhängigkeit der prakti
schen Vernunft von der theoretischen* ; aber er spitzt auch dies gern
auf das theologische Gebiet zu. Offen

barung und Glaube gelten ihm in katholischer Weise wesentlich als theoretische Erleuchtung: eben darum erscheinen sie ihm für die Sittlichkeit als gleichgültig. Er bewunderte die ethische Tüchtigkeit des antiken Heidentums, und er glaubte an die Möglichkeit einer moralisch wohl geordneten Lebensgemeinschaft von Atheisten. Wenn deshalb seine theoretische Skepsis der Kirche günstig scheinen mochte, so mußte diese in seiner Moralphilosophie den gefährlichste Gegner bekämpfen.

Wurden dabei die sittlichen Grundsätze auch von Bayle als »ewige Wahrheiten« proklamiert, so ge schah dies in dem ursprünglich cartesianischen Sinne, wonach es sich nicht sowohl Um die psychologische Frage des Eingeborenseins, als vielmehr um den er kenntnistheoretischen Gesichtspunkt der unmittelba ren, logisch unvermittelten Evidenz handelte. In die sem Sinne galt selbstverständlich das virtuelle Einge borensein der sittlichen Wahrheiten auch bei *Leibniz* , und es geschah in beider Geiste, wenn *Voltaire* , der, je skeptischer er sich zur Metaphysik stellte (vgl. § 35, 5), um so mehr sich Bayles Standpunkt näherte, von den sittlichen Grundsätzen sagte, sie seien dem Menschen angeboren wie seine Gliedmaßen: beide müsse er erst durch die Erfahrung gebrauchen lernen.

4. Bayle mochte wohl die allgemeine Ansicht hintersich haben, wenn er den sittlichen Ueberzeugungen einen über allen Wechsel und alle Verschiedenheit theoretischer Meinungen erhabenen Wert zuschrieb; aber er hatte damit vielleicht gerade deshalb Erfolg, weil er jene Ueberzeugungen als etwas Allbekanntes behandelte und sich nicht darauf einließ, ihren Inhalt in ein System oder auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen. Wer aber dies versuchte, der schien schwer eines Prinzips entraten zu können, das nicht entweder der Metaphysik oder der Psychologie ent nommen werden mußte.

Eine derartige prinzipielle Begriffsbestimmung der Sittlichkeit wurde nun in erster Linie durch die Meta

physik von *Leibniz* ermöglicht, von diesem Jedoch nur gelegentlich und andeutungsweise angebahnt und erst von Wolff in systematischen, aber auch gröberen Formen ausgeführt. Die Monadologie betrachtet das Universum als ein System von Lebewesen, deren rast lose Tätigkeit in der Entfaltung und Verwirklichung ihres ursprünglichen Inhalts besteht. Bei dieser aristo telischen Auffassung verwandelt sich der spinozisti sche Grundbegriff des *suum esse conservare* (vgl. § 32, 6) in eine zweckvolle Lebensbestimmung, welche Leibniz und seine deutschen Schüler als *Vollkommen heit* bezeichneten. [869] Das »Gesetz der Natur«, das Somit auch dieser Ontologie zufolge mit dem Sitten gesetz zusammenfällt, ist das Streben aller Wesen nach Vollkommenheit. Da nun jede Vervollkomm nung als solche mit Unlust, jeder Rückschritt aber in der Lebensentfaltung mit Unlust verbunden ist, so er gibt sich daraus die (antike) Identität des sittlich Guten mit der Eudämonie.

Das Naturgesetz verlangt also vom Menschen alles dasjenige zu tun, was seiner Vervollkommnung dient, und verbietet alles, was ihm Verlust an seiner Voll kommenheit zu bringen droht. Aus diesem Gedanken entwickelte Wolff das ganze System der Pflichten, wobei er namentlich das Prinzip der gegenseitigen Förderung heranzieht: der Mensch bedarf zu seiner Vervollkommnung der andern Menschen und arbeitet an seiner eigenen Vollkommenheit, indem er diesen zur Erfüllung ihrer Bestimmung hilft. Insbesondere aber ergab sich aus solchen Prämissen, daß der Mensch wissen muß, was ihm wahrhaft zur Vervoll kommnung gereicht: denn nicht alles, was momentan als Lebensförderung gefühlt wird, erweist sich wahr haft und dauernd als ein Schritt zur Vollkommenheit. Daher bedarf die Sittlichkeit durchaus der sittlichen Erkenntnis, der richtigen Einsicht in das Wesen der Dinge und des Menschen. Unter diesem Gesichts punkte erscheint die *Aufklärung des Verstandes als vornehmste sittliche Aufgabe* . Bei *Leibniz* folgt dies

unmittelbar aus dem Begriff der Monade: sie ist um so vollkommener - und Vollkommenheit definiert Leibniz echt scholastisch als *grandeur de la réalité positive* -, je mehr sie ihre Aktivität in klaren und deutlichen Vorstellungen betätigt; das natürliche Ge setz ihrer Entwicklung ist die Aufklärung ihres ur sprünglich dunklen Vorstellungsinhalts (vgl. § 31, 11). Wolffs umständliche Deduktion läuft vielmehr auf den empirischen Nachweis der nützlichen Folgen des Wissens hinaus. Sie bleibt damit ganz im Rah men der hausbackenen Absicht, welche der deutsche Kathederphilosoph seiner wissenschaftlichen Arbeit vorsetzte: die Philosophie durch Klarheit der Begriffe und Deutlichkeit der Beweise brauchbar und prak tisch wirksam zu machen.

5. Diese Tendenz hatte Wolff von seinem Lehrer *Thomasius* , dem Führer der Aufklärer, übernommen, einem Manne, dem freilich die Vornehmheit des Leib nizschen Geistes abging, desto mehr aber das Ver ständnis für die Bedürfnisse seiner Zeit, die agitatori sche Beweglichkeit und der Mut gemeinnützigen Stre bens gegeben waren Geistige Regungen der Renais sance, die im 17. Jahrhundert zurückgedämmt worden waren, lebten an dessen Schlusse wieder auf. Thoma sius wollte die Philosophie aus dem Hörsaal in das Leben verpflanzen, sie in den Dienst der allgemeinen Wohlfahrt stellen: und da er von der Naturwissen schaft wenig verstand, so wandte sich sein Interesse der Kritik der öffentlichen Einrichtungen zu. Im Leben der Gesamtheit wie in dem des Individuums soll nur die Vernunft herrschen: so focht er ehrlich und siegreich gegen Aberglauben und Beschränktheit, gegen Tortur und Hexenprozesse. Die Aufklärung im Sinne des Thomasius ist daher weit entfernt von der metaphysischen Würde, die ihr Leibniz gab, sie ge winnt vielmehr ihren Wert für den Einzelnen wie für die Gesamtheit erst durch den Nutzen, den sie abwirft und der nur von ihr erwartet werden darf. *Vollkommenheit und Utilität* sind somit die beiden

Merkmale, welche bei Wolff die *Aufklärung* zum ethischen Prinzip machen: jenes tritt bei der allgemeinen metaphysischen Grundlage. dies in dem besonderen Ausbau des Systems stärker hervor. Und in derselben Weise zieht sich diese Dualität der Kriterien durch Wolffs Schule und die gesamte Popularphilosophie hin, - nur daß, je flacher die Lehren werden, um so breiteren Raum die Utilität einnimmt. Selbst *Mendelssohn* begründet die Abwendung von aller tieferen und feineren Grübelei damit, daß die Philosophie nur gerade so viel zu behandeln habe, als zur Glückseligkeit des Menschen nötig ist. Weil aber dieser aufklärerische Eudämonismus von vornherein keinen höheren Gesichtspunkt hatte, als die Ausbildung und das Wohlergehen des Durchschnittsmenschen, so verfiel er einer andern Beschränktheit: dem nüchternsten Philistertum und der spießbürgerlichen Verständigkeit. Das mochte in einer gewissen zwar nicht hohen, aber breiten Schicht der populären Literatur am Platze und von segensreicher Wirkung sein: wenn aber solcher Erfolg den Aufklärern zu Kopfe stieg, wenn sie dieselben Maßstäbe an die großen Erscheinungen der Gesellschaft und der Geschichte legten, wenn dieser Uebermut des empirischen Verstandes nichts gelten lassen wollte, als was er »klar und deutlich« erkannt hatte, dann verzerrten sich die edlen Züge der Aufklärung zu jener wohlgemeinten Verständnislosigkeit, als deren Typus Friedrich *Nicolai* mit all seiner rastlosen Gemeinnützigkeit eine komische Figur geworden ist.

6. Die große Masse der deutschen Aufklärer ahnte nicht, wieweit sie mit dieser trockenen Utilität abstrakter Verstandesregeln von dem lebendigen Geiste des großen Leibniz abirrte: schon Wolff hatte ja auch metaphysisch die prästabilierte Harmonie fallen lassen und damit bewiesen, daß ihm der feinste Sinn der Monadologie verborgen geblieben war. Er und seine Nachfolger besaßen daher auch kein Verständnis dafür, daß Leibniz' Prinzip der Vollkommenheit in

dem Maße, wie seine Metaphysik die Eigenheit jedes Einzelwesens allen andern gegenüber zur Geltung brachte, auch für das sittliche Leben die *Entfaltung des individuellen Lebensinhaltes* und die Ausgestaltung seiner dunkel gefühlten Ursprünglichkeit zur Aufgabe machte. Diese Seite der Sache kam in Deutschland erst zur Geltung, als in der Literatur die Periode der Genialität anbrach und das leidenschaftliche Gefühl eigenartiger Geister seine Theorie suchte. Die Form aber, welche sie dann in Herders Abhandlungen und ebenso in Schillers »philosophischen Briefen« fand, war weit stärker als durch Leibniz von einer andern Lehre bestimmt, die trotz der Verschiedenheit der begrifflichen Ausführung in der ethischen Gesinnung die größte Verwandtschaft mit der des deutschen Metaphysikers besaß (vgl. oben § 35, 2). *Shaftesbury* hatte der Idee der Vollkommenheit eine weniger systematische, aber desto anschaulichere und eindrucksvollere Gestalt gegeben. Bei ihm lag mit unmittelbar lebendiger Kongenialität die antike Lebensauffassung zugrunde, wonach Sittlichkeit mit der ungestörten Entfaltung des wahren und natürlichen Wesens des Menschen deshalb aber auch mit seinem echten Glücke zusammenfällt. Das Sittliche erscheint daher bei Shaftesbury als das wahrhaft Menschliche, als die Lebensblüte des Menschen, als die vollkommene Entwicklung seiner natürlichen Anlagen. Hierin bestimmt sich zunächst Shaftesburys Stellung zu Cumberland und Hobbes: er kann nicht wie dieser den Egoismus als den einzigen Grundzug des natürlichen Menschen betrachten, er erkennt viel mehr wie jener die altruistischen Neigungen für eine ursprüngliche, angeborene Mitgift an; aber er kann auch nicht nur in den letzteren die Wurzel der Sittlichkeit erblicken, sondern da ihm Moralität die Vollendung des ganzen Menschen ist, so sucht er ihr Prinzip in der gleichmäßigen Ausbildung und in dem harmonischen Ineinandergreifen beider Triebsysteme. Diese Moral verlangt nicht die Unterdrückung des Ei

genwohls zugunsten des fremden Glücks, eine solche erscheint ihr nur auf den niederen Stufen der Entwicklung nötig; der voll ausgebildete Mensch lebt ebenso sich selbst wie dem Ganzen [871] , und gerade durch die Entfaltung seiner Eigenart stellt er sich als vollkommenes Glied in den Zusammenhang des Universums. Darin am meisten spricht sich Shaftesburys Optimismus und zugleich die aristokratische Exklusivität seines Wesens und Denkens aus, daß er glaubte, in dem reifen Menschen müsse der Konflikt zwischen den egoistischen und den altruistischen Motiven, der in den niederen Schichten der Menschheit eine so große Rolle spielt, vollkommen ausgeglichen sein.
Deshalb aber ist bei diesem Denker das sittliche Lebensideal ein durchaus *persönliches* . Moralität besteht ihm nicht in der Herrschaft allgemeiner Maximen, nicht in der Unterordnung des Eigenwillens unter Normen, sondern in dem reichen und *vollen Ausleben einer ganzen Individualität* . Es ist die souveräne Persönlichkeit, die ihr ethisches Recht geltend macht, und die höchste Erscheinung im Bereich des Sittlichen ist die *Virtuosität* , welche keine der Kräfte und keine der Triebrichtungen in der Anlage des Individuums verkümmern läßt, sondern in vollkommener Lebensführung alle diese mannigfachen Beziehungen in Einklang bringt und damit ebenso das Glück des Einzelnen wie seine kräftigste Wirkung für die Wohlfahrt des Ganzen herbeiführt. So prägt sich in der monadologischen Weltanschauung von neuem das griechische Ideal der *Kalokagathie* aus (vgl. § 7, 5).
7. Ist hiernach schon inhaltlich das, Moralprinzip bei Shaftesbury ästhetisch gefärbt, so tritt das folgerichtig noch mehr bei der Frage nach der *Erkenntnisquelle* für die sittlichen Aufgaben hervor. Diese bestand für die Metaphysiker ebenso wie für die Sensualisten in der vernünftigen Erkenntnis sei es der Natur der Dinge, sei es des empirisch Nützlichen: in beiden Fällen ergaben sich demonstrierbare, allgmeingültige Grundsätze. Die Moral der Virtuosität dagegen mußte

das individuelle Lebensideal den Tiefen des Einzel
wesens entnehmen: ihr gründete sich die Sittlichkeit
auf das *Gefühl* . Die sittlichen Urteile, wodurch der
Mensch in sich selbst die Triebe billigt, welche ihm
die Natur zur Förderung des eigenen wie des fremden
Wohls eingepflanzt hat, dagegen die »unnatürlichen«
Triebe mißbilligt, die jenen Zwecken entgegen wir
ken, - diese Urteile beruhen auf dem Vermögen des Menschen,
seine eigenen Funktionen sich zum Gegen
stande zu machen, d.h. auf der »Reflexion« (Locke);
aber sie sind nicht bloß ein Wissen der eigenen Zu
stände, sondern *Affekte der Reflexion* , und als solche
bilden sie innerhalb des »inneren Sinnes« den *moral
sense.*
Damit war die psychologische Wurzel des Ethi
schen aus dem Bereiche verstandesmäßiger Erkennt
nis auf die Gefühlsseite der Seele und in die unmittel
bare Nähe des ästhetischen Verhaltens verpflanzt.
Das Gute erschien als das Schöne in der Welt des
Wollens und Handelns: es besteht wie das Schöne in
einer harmonischen Einheit des Mannigfaltigen, in
einer vollkommenen Ausbildung des natürlich Ange
legten; es befriedigt und beseligt wie das Schöne, es
ist wie das Schöne der Gegenstand einer ursprüngli
chen, im tiefsten Wesen des Menschen angelegten
Billigung . Diese Parallele hat von Shaftesbury an die
Literatur des 18. Jahrhunderts beherrscht: der Ge
schmack ist das ethische wie das ästhetische Grund
vermögen. Am deutlichsten ist das wohl von Hutche
son ausgesprochen worden, aber mit einer Wendung,
die von Shaftesburys Individualismus schon wieder
einigermaßen abführte. Denn er verstand unter dem
»moralischen Sinn« - in der rein psychologischen Be
deutung des Eingeborenseins - ein allen Menschen
wesentlich gleiches, ursprüngliches Beurteilungsvermögen für das
sittlich zu Billigende.
Das metaphysische Beiwerk der Neuplatoniker und
der Cartesianer wurde gern über Bord geworfen, dafür
aber um so eifriger - namentlich im Gegensatz gegen

das *selfish system* daran festgehalten, daß der Mensch ein *natürliches Gefühl für das Gute wie für das Schöne* besitze, und die Analyse dieses Gefühls wurde für die Aufgabe der Moral erklärt.
Die Uebertragung dieses Prinzips auf das theoreti sche Gebiet führte in der schottischen Schule (vgl. § 33, 8) dazu, auch das Wahre in Parallele zu dem Guten und Schönen als den Gegenstand ursprüngli cher Billigung zu setzen und so in dem *common sense* eine Art von »logischem Sinn« anzunehmen. In weit ausgesprochenerer Weise aber wurde das Gefühl als *Erkenntnisquelle von Rousseau* proklamiert, der im Gegensatz zu der verstandeskühlen Zerfaserung, womit die rein theoretische Aufklärung das religiöse Leben behandelte, seinen Deismus auf das unverdor bene, natürliche Gefühl des Menschen gründete. [872]
In sehr unbestimmt eklektischer Weise wurde diese *Gefühlsphilosophie* von dem holländischen Philoso phen *Franz Hemsterhuys* (aus Groeningen, 1720-1790), mit barocker Wunderlichkeit von dem geistreichen Schwärmer Hamann, dem »Magus im Norden« [873] , ausgeführt. Bei beiden ringt aus der phi liströsen Alltäglichkeit aufklärerischen Wesens eine tiefe seelische Wirklichkeit empor - bei Hemsterhuys
874 in sinnig kontemplativer, hellenisch gefärbter Harmonisierung, bei Hamann mit leidenschaftlich er regter, christlich begehrender Selbstentzweiung.
8. Am meisten aber machte sich jene von Shaftes bury und Hutcheson angebahnte Theorie der Gefühle in der *Verschmelzung ethischer und ästhetischer Un tersuchungen* geltend. Der eudämonistischen Moral war es, Je gemeinfaßlicher sie behandelt wurde, um so genehmer ihre Gebote als den Gegenstand eines na türlichen Wohlgefallens in das Gewand der Anmut hüllen zu können und das Gute als etwas dem Schö nen Verwandtes dem Geschmack empfehlen zu dür fen. Auch die *schottische Schule* stand dieser Auffas sung nicht fern, und Ferguson entwickelte in dieser Weise die Shaftesburyschen Ideen mit ausdrücklicher

Beziehung auf' den Leibnizschen Grundbegriff der Vollkommenheit. Für die *Aesthetik* aber hatte diese Gedankenverschlingung die Wirkung, daß in ihr die Ansätze zu einer metaphysischen Behandlung, welche Shaftesbury aus dem Ganzen seiner plotinischen Weltauffassung an die Probleme des Schönen heran gebracht hatte, und auf die auch die gelegentlichen Aeußerungen von Leibniz schließlich hindeuteten, völlig durch die psychologische Methode überwuchert wurden. Nicht was schön ist, fragte man, sondern wie das Gefühl der Schönheit zustande kommt; und bei Lösung dieser Frage brachte man die Erklärung des ästhetischen Verhaltens in mehr oder minder engen Zusammenhang mit ethischen Beziehungen. Dies zeigt sich auch bei solchen Aesthetikern, welche der sensualistischen Psychologie näher standen als etwa die Schotten. So faßt Henry *Home* den Genuß des Schönen als einen Uebergang von der rein sinnlichen Begierdestillung zu den moralischen und intellektuel len Freuden auf, und er meint, zu der für die höhere Bestimmung des Menschen erforderlichen Verfeine rung seiner sinnlichen Anlage seien die Künste »er funden« worden; er sucht deshalb das Gebiet des Schönen in den höheren Sinnen, Gehör und nament lich Gesicht, und findet dabei als Grundlage einen allen Menschen gemeinsamen Geschmack für Ord nung, Regelmässigkeit, Verknüpfung des Mannigfal tigen zur Einheit. Wenn er dann weiter zwischen der »eigenen« Schönheit des unmittelbar Sinnenfälligen und der Schönheit der »Relation« unterscheidet, so spitzen sich diese »Verhältnisse« wesentlich auf das ethisch Gemeinnützige zu. in dessen Dienst damit die Schönheit gestellt wird [875] Selbst Edmund *Burke* ist in seinem Bestreben, das ästhetische Verhalten nach *assoziationspsychologischer Methode* aus elementa ren Empfindungszuständen herzuleiten, von der Pro blembildung der gleichzeitigen Moralphilosophie sehr stark abhängig. Sein Versuch, das *Verhältnis des Schönen zum Erhabenen* zu bestimmen - eine Auf

gabe, an der auch Home, obwohl mit sehr geringem Erfolge, gearbeitet hatte [876] - geht von dem Gegen satz der selbstischen und der geselligen Triebe aus. Erhaben soll danach das sein, was in wohltuendem Schauer uns mit Schrecken erfüllt, während wir selbst so fern davon sind, daß wir der Gefahr unmittelbaren Leides uns entrückt fühlen: schön dagegen alles, was die Gefühle, sei es der geschlechtlichen, sei es der all gemein menschlichen Liebe in wohlgefälliger Weise hervorzurufen geeignet ist.

Aber die Interessen der literarischen und künstleri schen Kritik führten auch über die Untersuchung des ästhetischen Auffassens, Beurteilens und Genießens hinaus zu der Frage nach dem Wesen der ästhetischen Produktion, und hierin hat hauptsächlich *Alex. Ge rard* [877] den Begriff des *Genies* zu bestimmen ge sucht, indem er dessen gefühlsmäßige Ursprünglich keit und die exemplarische Leistung, die schöpferi sche Kraft der wahren Künstlernatur gegenüber der landläufigen Nachahmungstheorie glücklich hervor hob. Hier beginnt die zunächst noch wesentlich psy chologische Theorie mit philosophischem Geiste der großen gleichzeitigen Entwicklung der schönen Lite ratur gerecht zu werden.

Aehnlich wie Home hat auch *Sulzer* die Empfin dung des Schönen mitten zwischen diejenige des sinnlich Angenehmen und die des Guten als eine Ueberleitung von der einen zur andern gesetzt. Die Möglichkeit dieser Ueberleitung fand er in dem intel lektuellen Faktor, der bei der Auffassung des Schönen mitwirke: sie erschien ihm - nach Leibniz, vgl. oben § 34,11 - als das Gefühl harmonischer Einheit der sinnlich empfundenen Mannigfaltigkeit. Allein eben vermöge dieser Voraussetzungen galt ihm das Schöne nur dann als wertvoll und als vollkommen, wenn es den moralischen Sinn zu fördern vermag: auch die Kunst wird so in den Dienst der Aufklärungsmoral gezogen, und der in Deutschland so lange gefeierte Aesthetiker erweist sieh in der Auffassung von der

Kunst und ihrer Aufgabe manchmal als ein Banause des philiströsen Moralisierens. Wie unendlich viel geistreicher und freier sind da die »Beobachtungen«, welche *Kant* »über das Gefühl des Schönen und Erha benen« zu der Zeit anstellte, als auch er vom psycho logischen Standpunkte aus den feinen Verzweigungen des ethischen und des ästhetischen Lebens in den In dividuell den Geschlechtern, den Völkern mit liebens würdiger Weltkundigkeit nachging!

Zu einer folgenreichen Aenderung der psychologi schen Systematik gaben endlich diese Gedankenzu sammenhänge in Deutschland Anlaß. War man von jeher gewohnt gewesen, die Seelentätigkeiten nach aristotelischem Muster in theoretische und praktische einzuteilen, so ließen sich die so in ihrer mannigfa chen Bedeutsamkeit erkannten *Gefühle* weder in der Gruppe des Erkennens noch in der des Wollens ohne Unzuträglichkeiten unterbringen: es schien vielmehr, daß beiden Funktionsarten der Seele die Gefühle als eine eigenartige Aeußerungsweise teils zu Grunde lägen, teils folgten. Auch hier ging die Anregung von der Leibnizschen Monadologie aus. Zuerst scheint *Sulzer* in seinen Berliner Vorträgen [878] darauf hinge wiesen zu haben, daß die dunklen Urzustände der Monade von den entwickelten Lebensformen des voll bewußten Erkennens und Wollens zu sondern seien, und schon er fand deren Eigentümlichkeit in den damit gegebenen Lust- und Unlustzuständen. Aehn lich geschah es von Leibnizschen Voraussetzungen her bei Jakob Friedrich *Weiß* . [879] Diese Zustände be nannte Mendelssohn zuerst (1755) *Empfindungen* [880] , und später bezeichnete derselbe die ihnen gemein sam zu Grunde liegende Seelenkraft als das *Billi gungsvermögen* . [881] Den entscheidenden Einfluß aber auf die Terminologie haben *Tetens* und *Kant* ausgeübt. Ersterer schob für Empfindungen den Aus druck *Fühlungen* oder *Gefühle* ein [882] , und Kant brauchte fast ausschließlich den letzteren. Er war es auch, der später die *Dreiteilung der seelischen Funk*

tionell in Vorstellen, Fühlen und Wollen zur systematischen Grundlage seiner Philosophie machte [883], und seitdem ist sie, namentlich für die Psychologie, maßgebend geblieben.

9. Allen diesen Entwicklungen gegenüber erhielt sich die von *Hobbes* ausgehende Gegenströmung, welche den Nutzen oder Schaden des Individuums für den einzig möglichen Inhalt des menschlichen Wollens erklärte. Das Kriterium der sittlichen Handlung wurde hiernach lediglich psychologisch in ihren *Folgen für den Nutzen der Nebenmenschen* gesucht. Moralität gibt es nur innerhalb des sozialen Zusammenhanges. Der Einzelne für sich allein kennt nur sein eigen Wohl und Wehe: in der Gesellschaft aber werden seine Handlungen nach dem Gesichtspunkte gewertet, ob sie den anderen nützen oder schaden, und dies allein gilt als der Standpunkt der sittlichen Beurteilung. Diese Auffassung des ethischen Kriteriums entsprach nicht nur der gemeinen Ansicht, sondern auch dem Bedürfnis einer rein empirisch-psychologischen, metaphysiklosen Begründung der Ethik: ihr waren auch Cumberland und Locke in letzter Instanz beigetreten; ihr schlossen sich nicht nur die theologischen Moralisten wie Butler und Paley an, sondern auch die Associationspsychologen Hartley und Priestley. Dabei bildete sich, allmählich [884] die klassische Formel dieser Richtung heraus. Eine Handlung ist sittlich um so wohlgefälliger, je mehr Glückseligkeit sie hervorbringt und je größer die Anzahl von Menschen ist, denen sie diese Glückseligkeit zu teil werden läßt: das ethische Ideal ist *the greatest happiness of the greatest number* . Dies ist das Stichwort des *Utilismus* oder *Utilitarismus* (auch wohl Utilitarianismus) geworden.

Diese Formel aber legte den Gedanken nahe, die sittlichen Werte für die einzelnen Fälle und Verhältnisse *quantitativ* zu bestimmen. Der Gedanke von Hobbes und Locke, auf das utilistische Prinzip eine streng demonstrativ-ethische Erkenntnis zu gründen,

schien damit eine bestimmte, der naturwissenschaftli
chen Denkart willkommene Gestalt gefunden zu
haben. Dieser Verlockung ging Bentham nach, und
darin besteht das Eigentümliche seiner mit warmem
Gemeinnützigkeitssinn vorgetragenen und später viel
genannten Ausführung des utilistischen Gedankens.
Sie läuft darauf hinaus, genau bestimmte Maße zu fin
den, nach denen der Wert jeder Handlungsweise für
das Wohl des Handelnden selbst und der Gesamtheit,
welcher er angehört, teils an sich teils im Verhältnis
zu andern Verfahrensarten ermittelt werden könne,
und Bentham entwirft in seiner Tabelle der Werte und
Unwerte mit weitschichtiger Betrachtung der indivi
duellen wie der sozialen Verhältnisse und Bedürfnisse
ein Schema der Lust- und Unlustbilanz für die Be
rechnung der nützlichen und schädlichen Folgen
menschlicher Tätigkeiten und Einrichtungen. Aehnlich wie bei
Hume (Vgl. unten Nr. 12) fällt auch
hier die Ausrechnung des sittlich Wertvollen dem ab
messenden Verstande zu; aber die Faktoren, mit
denen er dabei operiert, sind lediglich Lust- und Un
lustgefühle.

10. Die enge Verbindung, worin sich historisch seit
Hobbes dieser Utilismus mit dem *selfish system* , d.h.
mit der Annahme einer wesentlich egoistischen Be
stimmtheit der menschlichen Natur befand, führte not
wendig dazu, die Frage nach dem Kriterium der Sitt
lichkeit und der Art seiner Erkenntnis von derjenigen
nach der Sanktion der moralischen Gebote und den
Motiven ihrer Befolgung zu sondern. Für die meta
physischen Theorien lag die Sanktion der ethischen
Gebote in den ewigen Wahrheiten des Naturgesetzes:
und auch psychologisch schien es für das Streben
nach Vervollkommnung, für das Ausleben der Per
sönlichkeit, für die Befolgung angeborener sittlicher
Neigungen keines weiteren und besonderen Motivs zu
bedürfen: das Moralische verstand sich unter solchen
Voraussetzungen von selbst. Wer aber pessimisti
scher vom Menschen dachte, wer ihn für ein ur

sprünglich und seiner Natur nach nur durch die Rück
sicht auf eigenes Wohl und Wehe bestimmtes Wesen
hielt, der mußte fragen, mit welchem Recht von einem
solchen Wesen eine altruistische Handlungsweise ver
langt werde, und wodurch er sich zur Befolgung dieser Anforderung
bestimmen lasse. War die Sitt
lichkeit nicht in der Natur des Menschen von selbst
gelegen, so mußte angegeben v erden, wie sie von
außen in ihn hineinkommt.
Hier leistete nun das schon von Hobbes und Locke
herbeigezogene Prinzip der *Autorität* seihen Dienst.
Seine handgreifliche Auffassung war die *theologi
sche* : in feinerem Begriffsgefüge wurde sie von But
ler, mit grober Gemeinfaßlichkeit von *Paley* ausge
führt. Die Utilität ist für beide das Kriterium der sitt
lichen Handlung, und das *göttliche Gebot* gilt beiden
als Rechtsgrund der ethischen Anforderungen. Wäh
rend aber Butler noch die Erkenntnis dieses göttlichen
Willens in dem natürlichen Gewissen sucht, wozu er
(auch mit dem Namen »Reflexion«) die Shaftesbury
schen Reflexionsaffekte umdeutet, ist für Paley weit
mehr die positive Offenbarung des göttlichen Willens
maßgebend: und die Befolgung dieses Gebotes er
scheint ihm deshalb nur dadurch erklärlich, daß die
autoritative Macht ihren Befehl mit Lohnverheißung
und Strafandrohung verbunden hat. Dies ist die
schärfste, dem *common-sense* der christlichen Welt
vielleicht am meisten entsprechende Sonderung der
ethischen Prinzipien: das Kriterium des Moralischen
ist das Wohl des Nächsten, der Erkenntnisgrund dafür
das geoffenbarte Gesetz Gottes, der sanktionierende
Realgrund der Wille des Höchsten, und das sittliche Motiv im
Menschen ist die Hoffnung auf den Lohn
und die Furcht vor der Strafe, welche Gott für Gehor
sam und Ungehorsam bestimmt hat.
11. Wurde somit bei Paley die Tatsächlichkeit des
sittlichen Handelns dadurch erklärt, daß der an sich
egoistische Mensch auf dem Umwege einer theologi
schen Motivation schließlich durch ebenso egoisti

sche Triebfedern der Hoffnung und Furcht zu der von Gott befohlenen altruistischen Handlungsweise be stimmt wird, so setzte die *sensualistische Psycholo gie* an die Stelle der theologischen Vermittlung die Autorität des Staats und die Nötigungen des geselli gen Zusammenlebens. Ist der Wille des Menschen in letzter Instanz immer nur durch das eigene Wohl und Wehe bestimmbar, so ist sein altruistisches Handeln nur dadurch begreiflich, daß er darin das unter den ge gebenen Verhältnissen verständigste, sicherste und einfachste Mittel zur Herbeiführung der eigenen Glückseligkeit sieht. Während deshalb die theologi schen Utilitarier den natürlichen Egoismus mit den Belohnungen des Himmels und den Strafen der Hölle bändigen zu sollen meinten, schien den Empiristen für diesen Zweck die durch den Staat und den gesell schaftlichen Zusammenhang gefügte Lebensordnung zu genügen. Der Mensch findet sich in solchen Ver hältnissen, daß er bei rechter Ueberlegung einsieht, er werde seinen Vorteil am besten durch Unterordnung unter die bestellenden Sitten und Gesetze erreichen.

Die Sanktion der ethischen Anforderungen liegt hier nach in der durch das Prinzip der Utilität diktierten Gesetzgebung des Staats und der öffentlichen Sitte, und das Motiv des Gehorsams besteht darin, daß der einzelne dabei seine Rechnung findet. So haben *Man deville, Lamettrie* und *Helvétius* das *selfish system* ausgebaut, wobei namentlich Lamettrie mit ge schmacklos kokettem Cynismus »Hunger und Liebe« in ihrer gemeinsten sinnlichen Bedeutung als die Grundtriebfedern alles Menschenlebens darzutun suchte - eine elende, weil gekünstelte Imitation des antiken Hedonismus.

Sittlichkeit erscheint danach nur als eudämonisti sche Klugheit, als »wohl verstandener« und gesell schaftlich verfeinerter Egoismus, als das Raffinement des Lebenskundigen, der eingesehen hat, daß er, um glücklich zu werden, keinen besseren Weg einschla gen kann, als sittlich, v. wenn nicht zu sein, so doch

zu tun. Diese Ansicht kommt als Lebensprinzip der »großen Welt« jener Tage mehrfach in der Aufklärungsphilosophie zu Wort: sei es als naiv-cynisches Bekenntnis eigener Gesinnung wie in Lord *Chesterfields* bekannten Briefen seinen Sohn, - sei es in der Form moralisierender Betrachtungen wie bereits in *Larochefoucaulds* »Maximes et réflexions« (1665 und erweitert 1678) und in *Labruyères* »Charaktères«(1687), wo schonungslos die Maske von dem gesitteten Betragen der Menschen gerissen und, als das überall allein treibende Moment der nackte Egoismus enthüllt wird, - sei es endlich als bittere Satire wie bei *Swift* , wo zum Schluß die wahre Natur der Menschenbestie von Gulliver bei den Yahoos entdeckt wird.

Hand in Hand mit dieser trüben Auffassung von der natürlichen Gemeinheit des Menschen geht durch das Aufklärungszeitalter die Ansicht, daß die Erziehung zu ethischem Handeln durch die Macht und die Autorität mit Furcht und Hoffnung an eben dies niedrige Triebsystem zu appellieren habe. Das zeigt sich charakteristischerweise selbst bei solchen, welche für den reifen und voll entwickelten Menschen eine reine, über allen Egoismus erhabene Moralität in Anspruch nahmen. So findet z.B. Shaftesbury für die Erziehung der großen Masse die positive Religion mit ihrer Moralpredigt des Lohndienstes und der Strafenfurcht gerade gut genug. So meinte auch Preußens philosophischer König, *Friedrich der Große* , [885] , der für sich selbst ein so strenges, reines, aller selbstischen Nebenrücksichten bares Pflichtbewußtsein besaß und für das höchste sittliche Gut erklärte, doch hinsichtlich der staatlichen Erziehung der Menschen, sie habe überall an deren nächste, wenn auch noch so niedrige Interessen anzuknüpfen: denn er gab den Encyklopädisten zu, daß der Mensch *in genere* nie durch etwas anderes, als durch seine persönlichen Interessen zu bestimmen sei. In dieser Hinsicht haben namentlich die französischen Aufklärer die Motive zu

analysieren gesucht, durch deren Erweckung der Staat die Bürger für seine Gesamtinteressen zu gewinnen vermag. *Montesquieu* zeigte mit feiner Psychologie, wie verschieden sich dies Verhältnis bei den verschie denen Verfassungsformen gestaltet. *Lamettrie* wies, wie schon Mandeville, auf das Ehrgefühl als auf den kräftigsten Faktor der gesellschaftlichen Gesinnung bei zivilisierten Völkern hin, und Helvétius führte diesen Gedanken des breiteren aus.

Wenn aber so die sensualistische Psychologie vom Staate allein die sittliche Erziehung des Menschen er wartete, so mußte der Grad, worin ihm diese gelang, als Maßstab für die Wertbeurteilung der öffentlichen Einrichtungen gelten. Diese Konsequenz hat *Holbach* im Systeme de la nature gezogen, und der gewinnend ste Zug dieses trockenen Buches ist vielleicht die Ehr lichkeit und die Energie, womit es zu zeigen bemüht ist, wie wenig die verrotteten Zustände des damaligen öffentlichen Lebens geeignet waren, den Bürger über die Niedrigkeit selbstsüchtiger Bestrebungen hinaus zuheben.

12. Als der allseitigste Niederschlag dieser Bewe gung und als die feinfühligste Abwägung der in ihr streitenden Denkmotive darf Humes Moralphiloso phie gelten. Auch sie steht durchaus auf dem Boden der psychologistischen Methode: durch eine geneti sche Untersuchung der Affekte, Gefühle und Willens entscheidungen soll das sittliche Leben des Menschen begriffen werden. Dabei ist nun das Bedeutsamste in Humes Lehre die Trennung des Utilismus vom *selfish system* . Das Kriterium der sittlichen Billigung und Mißbilligung bildet auch für ihn die Wirkung, welche die zu beurteilende Eigenschaft oder Handlung an Lust- und Unlustgefühlen herbeizuführen geeignet ist, und er faßt dies wie die Alten und Shaftesbury im weitesten Sinne, indem er als Gegenstände des sittli chen Wohlgefallens nicht nur die »sozialen Tugen den«, wie Gerechtigkeit, Wohlwollen u. a., sondern auch die »natürlichen Tüchtigkeiten« [886] wie Klug

heit, Mut, Energie betrachtet. Aber wir empfinden diese Billigung dafür auch dann, wenn sie für unser eigenes Wohl völlig gleichgültig oder gar wenn sie ihm schädlich sind; und dies kann unmöglich durch bloße associationspsychologische Vermittlungen auf den Egoismus zurückgeführt werden. Ebenso verbie tet aber die Beziehung, welche diese Beurteilungen zu den verwickelten Verhältnissen der Erfahrung besit zen, die Annahme ihres Eingeborenseins. Sie müssen vielmehr auf eine einfache Grundform zurückgeführt werden, und dies ist die *Sympathie* [887] , d.h. zunächst die Fähigkeit des Menschen, fremdes Wohl und Wehe wenigstens in abgeschwächter Form wie eigenes *mit zufühlen* . Solche sympathischen Gefühle sind aber nicht nur die impulsiven Gründe der moralischen Ur teile, sondern auch die ursprünglichen Motive des moralischen Handelns; denn die Gefühle sind die Ur sachen der Willensentscheidungen. Diese ursprüngli chen Impulse reichen jedoch allein für die Erklärung des ethischen Urteilens und Handelns noch nicht aus. Für die verwickelteren Verhältnisse des Lebens be darf es der Klärung, Ordnung und vergleichenden Wertung der Gefühlsmomente, und dies ist die Sache der *Vernunft* . Aus ihrer Ueberlegung entspringen daher neben den natürlichen und ursprünglichen auch abgeleitete, »künstliche« Wertungen, als deren Typus Hume - hierin offenbar von Hobbes abhängig - die Gerechtigkeit und das ganze System rechtlicher Nor men behandelt. In letzter Instanz aber verdanken auch diese Bestimmungen ihre Fähigkeit, die Beurteilung und die Willensentscheidung zu beeinflussen, nicht der vernünftigen Ueberlegung als solcher, sondern den Gefühlen der Sympathie, an welche sie appelliert. So zerfasert sich die grobe Auffassung des *moral sense* durch Humes Untersuchung zu einem feinver zweigten System moralpsychologischer Begriffsdiffe renzen, als dessen Mittelpunkt das Prinzip der Sym pathie erscheint. Ein weiterer Schritt in der Ausführung desselben Grundgedankens geschah in

dem ethischen Werke von Adam *Smith* . Schon Hume hatte gegenüber der Aeusserlichkeit, womit der gewöhnliche Utilismus das Kriterium des sittlichen Urteils in die Lust- und Unlustfolgen der Handlung verlegte, energisch darauf hingewiesen, daß die ethische Billigung oder Mißbilligung vielmehr die in der Handlung sich betätigende *Gesinnung* , sofern sie auf jene Folgen gerichtet sei, betreffe. Smith fand daher das Wesen der Sympathie nicht nur in der Fähigkeit, diese Folgen im Sinne der Betroffenen mitzufühlen, sondern auch in dem Vermögen, sich in die Gesinnung des Handelnden zu v ersetzen und seine Motive als eigene mitzuerleben. Und mit immer weiterer Ausspinnung des Gedankens der sympathischen Uebertragung wird dann die im *Gewissen* sich darstellende Selbstbeurteilung des Einzelnen als ein durch Sympathiegefühle vermittelter Reflex der Beurteilung begriffen, die er von andern erfährt und an andern ausübt, - ein Gedanke, der schon in Butlers Lehre von den Affekten der Reflexion vorbereitet war.

In dem *geselligen Zusammenleben* , dessen psychologische Grundlage die Sympathie ist, wurzeln somit nach Hume und Smith alle Erscheinungen des ethischen Lebens, und der Begründer der Nationalökonomie sieht mit seinem großen philosophischen Freunde in dem Mechanismus der sympathischen Gefühlsübertragungen eine ähnliche Ausgleichung in
dividueller Lebensinteressen, wie er sie auf dem Gebiete des Austausches der äußeren Güter mit Rücksicht auf die Knappheit der Lebensbedingungen in dem, Mechanismus von Angebot und Nachfrage bei dem Wettbetriebe der Arbeit gefunden zu haben glaubte. [888] Aber mit diesen Einsichten in die durch gängige Abhängigkeit des Individuums von einem gesellschaftlichen Lebenszusammenhange, den es nicht erzeugt, sondern als die Voraussetzung seiner Existenz vorfindet, weist die Aufklärungsphilosophie bereits über sich selbst hinaus.

§ 37. Das Kulturproblem.

ALF. ESPINAS, La philosophie sociale du 18. siecle et la revolution, Paris 1898.
W. GRAHAM, English political philosophy from Hobbes to Maine, London 1899.

Für die großen Gebilde der menschlichen Lebensgemeinschaft und ihrer geschichtlichen Bewegung war der Aufklärungsphilosophie teils durch ihre Abhängigkeit von der naturwissenschaftlichen Metaphysik teils durch ihre eigene psychologische Richtung der Grundgedanke vorgezeichnet, darin Gesamtprodukte individueller Betätigungen zu sehen, und daraus ergab sich die Neigung, diejenigen Interessen, deren Befriedigung der einzelne von derartigen allgemeinen Zusammenhängen, wie sie einmal bestehen, erwarten kann, in genetischer Erklärung als die Motive und die zureichenden Ursachen für die Entstehung, zugleich aber in kritischer Betrachtung als die Maßstäbe der Wertbeurteilung dieser Gebilde zu behandeln. Was als absichtsvoll von Menschen erzeugt galt, sollte auch zeigen, ob es denn nun diese Absichten erfülle.

1. Diese Auffassung war zunächst durch *Hobbes* in die politische und juristische Bahn gelenkt worden. Als das Kunstwerk der von ihrer Notdurft bedrängten, im Kampf miteinander um Leben und Gut bangenden Individuen erschien der Staat: er sollte mit seinem ganzem Rechtssystem auf dem *Vertrage* beruhen, den aus solchen Motiven die Bürger miteinander eingegangen sind. Dieselbe epikureische Vertragstheorie, die schon im Mittelalter wieder auflebte, ging mit dem Nominalismus in die neuere Philosophie über und erstreckte ihre Wirkung über das gesamte 18. Jahrhundert: nicht nur um den Herrschafts- und Unterwerfungsvertrag handelt es sich seit Hobbes dabei, sondern um den konstitutiven Prozeß der Gesell

schaftsordnung selber. Aber die künstliche Konstruk
tion des Absolutismus, welche Hobbes darauf errich
tet hatte wich im Gefolge der politischen Ereignisse
immer mehr der Lehre von der *Volkssouveränetät* .
Sie hatte ihre Wurzeln in den von dem religiösen Be
wußtsein der englischen, französischen und holländi
schen Reformierten bestimmten Ueberzeugungen; sie
lag mit mächtiger praktischer Entfaltung wie der eng
lischen Verfassung von 1688, so der theoretischen
Gestaltung zugrunde, die ihr *Locke* in der Lehre von
der Trennung und dem Gleichgewicht der drei Staats
gewalten, der legislativen, exekutiven und föderati
ven, gab: sie beherrschte als ideale Forderung auch
Montesquieus Schriften, der im Hinblick auf die ver
rottete Rechtsprechung seiner Zeit der richterlichen Gewalt volle
Selbständigkeit gegeben wissen wollte,
während er die exekutive und föderative (als Verwal
tung nach innen und außen) in der Einen monarchi
schen Spitze vereinigt dachte: sie wurde endlich zum
vollen Demokratismus in *Rousseaus* Contrat social
durchgeführt, wonach das Prinzip der Uebertragung
und der Repräsentation so viel wie möglich einge
schränkt und auch die Ausübung der Souveränetät di
rekt der gesamten Volksmasse zuerkannt werden soll
te. [889] Bei allen diesen Umbildungen der Hobbes
schen Doktrin liegt (wie schon in der von Spinoza [890]
nach aristokratisch-republikanischer Richtung vorge
schlagenen) der Einfluß der historisch-politischen
Realitäten auf der Hand; aber der Gegensatz zwischen
Hobbes und Rousseau läßt sich dabei doch auch auf
einen rein theoretischen Hintergrund bringen. Gilt der
Mensch als von Natur wesentlich egoistisch, so muß
er durch die übergreifende Staatsmacht zur Einhal
tung des geselligen Vertrages gezwungen werden: gilt
er für ursprünglich gut und sozial fühlend, wie bei
Rousseau, so ist von ihm zu erwarten, daß er sich an
der Ausführung des Vertragslebens von selbst immer
im Interesse des Ganzen beteiligt.
Interessant ist es nun, daß die Vertragstheorie im

18. Jahrhundert sich auch denjenigen rechtsphiloso
phischen Lehren mitteilte, welche nicht bloß psycho
logische Grundlagen hatten. Auch das *»Naturrecht* « dieser Zeit
geht vom Rechte des Individuums aus und
sucht erst daraus das Rechtsverhältnis der Individuen
abzuleiten. Doch zeigen sich bei der Ausführung die
ses Prinzips in der deutschen Philosophie zwei ver
schiedene Richtungen, die zu höchst charakteristisch
verschiedenen Resultaten führten. Wenn *Leibniz* in
antiker Weise die Rechtsbegriffe aus den allgemein
sten Bestimmungen der praktischen Philosophie abge
leitet hatte [891] , so folgte ihm Wolff auch darin, mach
te aber deshalb zum Zwecke des Staatsvertrages die
gegenseitige Förderung der Individuen behufs ihrer
Vervollkommung, ihrer Aufklärung und ihrer Glück
seligkeit: nach ihm hat darum der Staat nicht bloß für
die äußere Sicherheit, sondern auch für die allgemeine
Wohlfahrt in breitester Ausdehnung zu sorgen. Die
Konsequenz davon ist die, daß Wolff dem Staat das
Recht und die Pflicht zuspricht, die große Masse der
unaufgeklärten, von Irrtum und Leidenschaft be
herrschten Menschen gründlich zu bevormunden und
bis tief in ihre Privatverhältnisse erzieherisch sich ein
zumischen: so hat Wolff die Theorie für jenen »väter
lichen« Despotismus des wohlwollenden Polizeistaa
tes geliefert, den die Deutschen seiner Zeit mit sehr
gemischten Gefühlen besaßen.
Das genau entgegengesetzte Resultat knüpfte sich
theoretisch an die Ablösung der Rechtsphilosophie
von der Moral, wie sie schon Thomasius mit seiner scharfen
Scheidung des *justum* und des *honestum* an
gebahnt hatte. In dieser Richtung behauptete dessen
Schüler *Gundling* (1671-1729), das Recht sei ledig
lich als *Ordnung der äußeren Beziehungen* der Indi
viduen zu behandeln, es habe die Erhaltung des äuße
ren Friedens zum Zweck, seine Bestimmungen seien
deshalb nur äußerlich erzwingbar. Diese Beschrän
kung der Tätigkeit des Staats auf den äußeren Rechts
schutz entsprach dem individualistischen Sinne der

Aufklärung offenbar am meisten. Wenn das Individu
um sich zum Staatsvertrage nur aus Not und Bedürf
nis bequemt hat, so wird es dem Staate so wellig wie
möglich Konzessionen zu machen geneigt sein und
ihm von seinen ursprünglichen »Rechten« nur so viel
opfern wollen, wie für den Zweck, den er erfüllen soll,
unbedingt erforderlich ist. So dachte nicht nur der
Spießbürger, der zwar, wenn's irgendwo fehlt, gleich
bereit ist nach der Polizei zu rufen, in der Stille aber
die Rechtsordnung doch als einen Feind ansieht, den
man sich möglichst vom Halse halten muß; sondern
so fühlte auch der geistig hoch entwickelte Aufklärer,
der für sein reiches Innenleben nur das Interesse hatte,
unbehelligt sich den Genüssen der Kunst und der
Wissenschaft widmen zu können. In der Tat mußte
die ideallose Wirklichkeit der deutschen Kleinstaate
rei die Gleichgültigkeit gegen das öffentliche Leben
erzeugen, welche so auch theoretisch ihren Ausdruck fand. Der
tiefste Stand, den in dieser Hinsicht die
Wertschätzung des Staates gerade bei den Gebildeten
erreicht hat, wird durch *Wilhelm von Humboldts*
»Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksam
keit des Staates zu bestimmen« [892] wohl am besten
gekennzeichnet: hier wird jedes höhere Interesse des
Menschen sorgfältig aus dem staatlichen Machtbe
reich ausgeschlossen und die Aufgabe der öffentlichen
Gewalt nur auf den niederen Dienst beschränkt, Leib
und Eigentum des Bürgers zu schützen.

2. Blieb in dieser Hinsicht die deutsche Philoso
phie der politischen Wirklichkeit gegenüber immerhin
recht zahm, so kam anderseits doch auch in ihr die
allgemeine Tendenz der Aufklärung zutage, das
Leben der Gesellschaft wie des einzelnen nach den
Grundsätzen der Weltweisheit nicht nur zu beurteilen,
sondern auch einzurichten. Wenn es dieser Zeit zum
Ruhme gereicht, daß sie mit manchem historischen
Gerümpel, das sich im Haushalt der europäischen
Völker angehäuft hatte, glücklich aufgeräumt hat, so
gebührt daran den Thomasius und Wolff, den Men

delssohn und Nicolai gewiß auch ihr Anteil (vgl. § 36, 5). Allein ungleich kräftiger und wirksamer ist diese Seite der Sache bei den *französischen* Aufklärern hervorgetreten. Es genügt hier schon an *Voltaire* zu erinnern, der als eine literarische Macht ersten Ranges unermüdlich und siegreich für Vernunft und Gerechtigkeit eingetreten ist. Aber den Kampf, den er gewissermaßen vor den Schranken der öffentlichen Meinung von ganz Europa führte, nahmen seine Landsgenossen im einzelnen durch die Kritik der Einrichtungen und die Vorschläge zu ihrer Verbesserung auf: in breiter, vielfach leidenschaftlicher Diskussion geht die! philosophische Ueberlegung daran, den Staat zu reformieren. Und hier kommt sogleich neben der Stärke der Aufklärung ihre Schwäche zutage. Aus der allgemeinen, ewigen Natur des Menschen oder der Dinge entnimmt sie, wie auch immer, die Maßstäbe ihrer Kritik des Bestehenden und ihrer Anforderung an dessen Veränderung; damit verliert sie die Berechtigung und die Lebenskraft des historisch Wirklichen aus den Augen, und sie glaubt, man brauche nur mit dem Bestehenden, wo es sich als vernunftwidrig erweist, *tabula rasa* zu machen, um die Gesellschaft *ex integro* nach den Prinzipien der Philosophie aufbauen zu können. In diesem Sinne hat die Aufklärungsliteratur, zumal in Frankreich, den wirklichen *Bruch mit der Geschichte* , - *die Revolution* vorbereitet. Typisch war darin der Vorgang des Deismus, der, weil vor seiner »rationalen« Kritik keine der positiven Religionen bestand, sie alle aufheben und an ihre Stelle die Naturreligion setzen wollte.

So versuchte denn auch die französische Revolution den abstrakten Naturstaat der »Freiheit, Gleichheitund Brüderlichkeit«, die »Verwirklichung der Menschenrechte« nach dem praktischen Vorgange der amerikanischen Freistaaten und dem Wesen der Sache nach im Geiste von Rousseaus Contrat social [893] zu dekretieren: und zahlreiche Federn recht mittelmäßiger Qualität beeilten sich, dieses Geschäft zu rechtfer

tigen und zu glorifizieren. [894] Es ist meist ein flacher Epikureismus. der auf der Grundlage des Condillacschen Positivismus das große Wort führt. So sucht *Volney* mit dem Systeme de la nature die Quelle aller gesellschaftlichen Uebel in der Unwissenheit und der Begehrlichkeit des Menschen, dessen Vervollkommnungsfähigkeit bisher durch die Religionen aufgehalten sei. Wenn mit diesen erst alle »Illusionen« verscheucht sein werden, dann wird die neu organisierte Gesellschaft zur obersten Richtschnur haben, daß »gut« nur ist, was »den« Menschen fordert, und der Katechismus für den Bürger faßt sich in die Regel zu sammen *»Conserve toi - instruis toi - modère toi - ris pour tes semblables afin qu'ils vivent pour toi!* « [895] Noch materialistischer erscheint die Theorie der Revolution bei St. *Lambert* , von dem die in der späteren Literatur viel besprochene Definition stammt: » *L'homme est une masse organisée et sensible; il reçoit l'intelligence de ce qui l'environne et de ses besoins* «. [896] Mit oberflächlichster Geschichtsbetrachtung feiert er die Revolution als den endlichen Sieg der Vernunft in der Geschichte: und dabei deduzierte dieser Epikureer, daß die demokratischen Anfänge dieses großen Ereignisses sich im Cäsarentum vollenden werden! Das Aeußerste an selbstgefälliger Ueberhebung hat in dieser Hinsicht der parlamentarische Dilettantismus bei *Garat* geleistet. [897]

Außerordentlich günstig sticht gegen diese phrasenhaften Allgemeinheiten und die Deklamationen über Volkswohl und Vernunftherrschaft die ernste Sachlichkeit ab, mit welcher *Bentham* das utilistische Prinzip für die Gesetzgebung brauchbar zu machen suchte, indem er die quantitative Bestimmung der Lust- und Unlustwerte (vgl. § 36, 9) auf die Zwecker wägungen der einzelnen gesetzlichen Maßregeln unter sorgfältiger Berücksichtigung der jedesmal vorliegenden Verhältnisse anzuwenden lehrte. [898] Gerade darin betätigte er die Einsicht, daß es sich in der staatlichen Bewegung nicht nur um politische Rechte, sondern

vor allem um *soziale Interessen* handelt: und nach eben dieser Richtung erstand nicht ohne Einfluß Bent hams der Revolution ein begeisterter und erfolgreicher Kämpe in dem extremen Individualisten Godwin. [899] Aber auch sonst kündigt sich in der Revolutionslitera tur wie mit dumpfem, noch fern verhallendem Donner der soziale Sturm all. Immer umfangreicher und immer selbständiger auf empirische Prinzipien ge gründet wurden die Untersuchungen über *nationalökonomische* Probleme, welche in Frank reich hauptsächlich durch die *physiokratische* Schule gefördert wurden: während aber die Theorie überall vom Staate vor allem die Sicherung des Besitzes ver langte, erhob sich aus der Tiefe der Gesellschaft die *Frage nach dem Rechte des persönlichen Eigen tums* , und während von den Philosophen immer zwie spältiger das Problem erwogen wurde, wie mit den In teressen des Individuums diejenigen der Gesamtheit vereinbar seien (vgl. unten), kam der Gedanke zum Durchbruch, daß in dem Streben nach individuellem Besitz der Grund aller Uebel des Menschenge schlechts liege und daß erst mit dem Verzicht auf diese Ursünde eine gesellschaftliche Moral und eine moralische Gesellschaft beginne. Solche *kommunisti schen Ideen* warfen *Mably* und *Morelly* in die Welt, und ein Baboeuf machte unter dem Direktorium zu ihrer Realisierung den ersten verfehlten Verschwö rungsversuch.

3. Die *soziale Frage* hatte aber von ihrem tiefsten Grunde her schon früher ihre Wellen geworfen. Der Klassengegensatz von üppigem Reichtum und elende ster Armut, welchem unter den Ursachen der Revolu tion eine so große Bedeutung zukam, mochte zwar zu nächst fühlbarer und wirksamer sein: aber seine ganze Schärfe erhält er erst vermöge des damit durch die ganze Entwicklung des europäischen Lebens verketteten *Gegensatzes von Bildung und Unbil dung* , und gerade dieser war in dem Aufklärungszeit alter am tiefsten und schroffsten aufgeklafft. Je mehr

es sich seiner Kultur rühmte, um so deutlicher wurde, daß diese in der Hauptsache ein Privilegium der besitzenden Klasse ist. Auch hierin ist mit typischer Offenheit der englische Deismus vorangegangen. Die Vernunftreligion sollte für den gebildeten Mann ebenso reserviert sein wie die freie schöne Sittlichkeit: für den gemeinen Mann dagegen, meinte *Shaftesbury* , müssen die Verheißungen und Drohungen der positiven Religion bestehen bleiben wie Rad und Galgen. Auch *Toland* hatte seinen kosmopolitischen Naturkultus als *»esoterische«* Lehre vorgetragen, und als die späteren Deisten in populären Schriften diese Vorstellungen in das Volk zu tragen begannen, erklärte sie *Lord Bolingbroke* , selbst ein Freidenker ausgesprochenster Art, für eine Pest der Gesellschaft, gegen welche die schärfsten Mittel die besten wären. Auch unter den deutschen Deisten wollten Männer wie Semler sehr sorgfältig zwischen der Religion als Privatsache und der Religion als öffentlicher Einrichtung geschieden wissen.

Die *französische* Aufklärung war, wie das Verhältnis *Voltaires* zu Bolingbroke zeigt, von Anfang an entschieden *demokratischer* : ja, sie hatte die agitatorische Tendenz, die Aufklärung der Massen gegen die exklusive Selbstsucht der oberen Zehntausend auszuspielen. Damit aber vollzog sich ein Umschwung, vermöge dessen die Aufklärung sich notwendig gegen sich selber kehrte. Denn wenn die »Kultur« in denjenigen Schichten, welche sie zunächst ergriff, derartige Folgen gehabt hatte, wie sie in dem Lebensgenuß der »höheren« Klassen zutage traten, wenn sie so wenig vermocht hatte, auch für die Bedürfnisse der Masse brauchbare Früchte abzuwerfen, so mußte ihr Wert um so zweifelhafter erscheinen, je mehr die Philosophie »das größte Glück der größten Anzahl« als Maßstab für die Beurteilung der Dinge und der Handlungen oder Gesinnungen betrachtete.

In diesem Zusammenhange hat sich das *Kulturproblem* der modernen Philosophie herausgebildet: die

Frage, ob und wieweit die *Zivilisation* , d.h. die intel
lektuelle Vervollkommnung (welche eine historische
Tatsache ist) und die damit zusammenhängende Ver
änderung des menschlichen Triebsystems und der
menschlichen Lebensverhältnisse, - ob und inwieweit
diese Kultur zur Förderung der Sittlichkeit und der
wahren Glückseligkeit des Menschen gedient habe. Je
stolzer und selbstgefälliger der Durchschnittsaufklärer
die Fortschritte des Menschengeistes pries, die bei
ihm selber ihren Höhepunkt klaren und deutlichen
Vernunftlebens in Theorie und Praxis erreicht haben
sollten, um so brennender und um so - unbequemer wurde diese
Frage.
Sie regt sich zuerst, obwohl in schiefer Stellung,
bei *Mandeville* . In der Psychologie ein extremer An
hänger des *selfish system* , suchte dieser gegen Shaf
tesbury zu zeigen, daß die ganze reizvolle Lebendig
keit des gesellschaftlichen Systems nur auf dem Inter
essenkampf der selbstsüchtigen Individuen beruht, -
ein Prinzip, das auch auf Adam Smith bei seiner
Lehre von Angebot und Nachfrage gewirkt hat. [900]
Dächte man sich (das ist der Sinn der Bienenfabel)
den Menschen aller egoistischen Triebe ledig und nur
noch mit den »moralischen« Eigenschaften des Altru
ismus ausgestattet, so stünde vor lauter Selbstlosig
keit der soziale Mechanismus still. Die treibende
Kraft in der Zivilisation ist nur der Egoismus, und
darum darf man sich auch nicht wundern, wenn die
Kultur sich nicht durch Erhöhung der sittlichen Quali
täten, sondern eben nur durch eine Verfeinerung und
Verhüllung des Egoismus betätigt. Ebensowenig aber
wie die Moralität wird die Glückseligkeit des Indivi
duums durch die Zivilisation gesteigert. Geschähe es,
so würde damit der Egoismus geschwächt, auf dem ja
ihr Fortschritt beruht. In Wahrheit zeigt sich viel
mehr, daß jede durch die intellektuelle Steigerung her
beigeführte Verbesserung des materiellen Zustandes
in dem Individuum neue und stärkere Bedürfnisse her
vorruft, infolge deren es immer unbefriedigter wird, und so erweist

sich, daß die scheinbar so glänzende
Entwicklung des Ganzen sich nur vollzieht auf Ko
sten der Moralität und der Glückseligkeit des Einzel
nen.
4. Bei Mandeville erscheinen diese Gedanken ei
nerseits erst in leiser Andeutung, anderseits in einer
Form, welche als Empfehlung des Egoismus aufge
faßt werden konnte, dessen *»private vices public be
nefits«* seien: zu einer Bedeutung für die Weltliteratur
sind sie durch die glänzende Wendung gelangt, die
ihnen *Rousseau* gab. Bei ihm betraf die Frage nicht
mehr und nicht weniger als den *Wert der gesamten
menschlichen Geschichte* , ihren Wert für die Sittlich
keit und das Glück der Individuen. Und er schleuderte
der Aufklärung die Schmach ins Gesicht, daß all das
Wachsen des Wissens und all die Verfeinerung des
Lebens den Menschen seiner wahren Bestimmung
und seinem wahren Wesen nur immer mehr untreu ge
macht habe. Gerade in der rein verstandesmäßigen
Aufklärung, welche die Stimme des natürlichen Ge
fühls überhört und erstickt hat und deshalb zu ihrem
Atheismus und ihrer egoistischen Moral gekommen
ist, sieht Rousseau den schlimmsten Schaden der Zeit
und die traurigste Verirrung der Menschheit. Die Ge
schichte mit ihrem künstlichen Aufbau der zivilisier
ten Gesellschaft hat den Menschen verschlechtert [901] :
gut und rein ist er aus der Hand der Natur hervorgegangen, aber
seine Entwicklung hat ihn von
Schritt zu Schritt der Natur entfremdet. Den Anfang
zu dieser »Degeneration« fand Rousseau - nach dem
zweiten Discoars - in der Schaffung des Eigentums,
welche die Teilung der Arbeit und damit die Sonde
rung der Stände, schließlich die Erweckung aller
bösen Leidenschaften zur Folge hatte: dies war es,
was die Arbeit des Intellekts dauernd in den Dienst
der Selbstsucht stellte.
Dieser Unnatur der zivilisierten Barbarei gegen
über erscheint zunächst der Naturzustand als das ver
lorene Paradies, und in diesem Sinne fand die senti

mentale Sehnsucht einer intellektuell und moralisch blasierten Zeit ihre Nahrung in Rousseaus Schriften, vor allem in der »Neuen Heloise«. Die Damen der Salons schwärmten für das Geßnersche Schäferidyll: aber sie überhörten deshalb den Mahnruf des großen Genfers.

Denn nicht zu jenem gesellschaftslosen Naturzustande wollte *er* zurückführen. Er war überzeugt, daß der Mensch von seinem Schöpfer mit einer Vervollkommnungsfähigkeit *(perfectibilité)* ausgerüstet sei, die ihm die Ausbildung der natürlichen Anlage wie zur Pflicht so zur natürlichen Notwendigkeit mache. Wenn diese Entwicklung durch den bisherigen historischen Prozeß in falsche Wege geleitet worden ist und deshalb zur Entsittlichlichung und zum Elend geführt hat, *so muß die Geschichte eben von neuem begonnen werden* , so muß der Mensch von der Unnatur des intellektuellen Hochmuts zu dem einfachen natürlichen Gefühle, aus der Verschränktheit und Verlogenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse zu seinem, reinen, unverkümmerten Selbst zurückkehren, um den rechten Weg seiner Entwicklung zu finden. Dazu bedarf nach Rousseau die Menschheit im ganzen einer *Staatsverfassung* , die nach dem Prinzip der rechtlichen Gleichheit dem Einzelnen die volle Freiheit seiner persönlichen Betätigung, am Gesamtleben gewährleistet, und im einzelnen einer *Erziehung* [902] , welche die natürlichen Anlagen des Individuums sich zwanglos aus eigener Lebendigkeit entfalten läßt. Der Optimismus, den Rousseau in der Auffassung von dem natürlichen, gottentstammten Wesen des Menschen geltend macht, läßt ihn hoffen, daß es um unser Leben um so besser bestellt sein wird, je freier und natürlicher wir uns entwickeln können.

5. Finden wir so Rousseau im lebhaften Gegensatz gegen die historische Entwicklung und im eifrigen Bestreben, an deren Stelle eine neue, »naturgemäße« zu setzen, so ist die letzte, versöhnende Synthese der Aufklärungsideen das Bestreben, den bisherigen Ver

lauf der menschlichen Geschichte selbst als die natürliche Entwicklung des menschlichen Wesens zu begreifen: in diesem Gedanken streift die Philosophie des 18. Jahrhunderts alle ihre Einseitigkeiten von sich ab und gewinnt ihre höchste Vollendung. Die erste Regung davon beginnt sogar mit einer prinzipiellen und tiefgehenden Opposition gegen die naturwissenschaftliche Verstandesaufklärung: sie spricht sich in unklarer und phantastischer Weise bei einer einsamen Größe der italienischen Literatur aus, bei Vico. [903] Er wendet sich von Anfang an gegen den Mathematicismus von Descartes und bevorzugt ihm gegenüber das empirische Denken von Campanella und Bacon. Aber er hat überhaupt kein Vertrauen in die Naturwissenschaft. Nach dem Prinzip, daß man nur erkennen kann, was man selber schafft, ist die Erkenntnis der Natur nur für Gott möglich, und an seiner Weisheit *(sapienza)* hat der Mensch nur ein schwaches Mitwissen *(coscienza)* . Die mathematischen Formen, die der Mensch allerdings selbst erzeugt, sind nur Abstraktionen und Fiktionen, die das wahre Wesen, die lebendige Realität der Natur nicht erfassen. Was der Mensch wirklich macht, ist seine *Geschichte* , und diese kann er daher auch verstehen. Den letzten Grund dieses Verständnisses bildet das Wissen des Menschen von seinem geistigen Wesen, und dessen Gesetzmäßigkeit ist es, die in dem Prozeß der Geschichte sich in einer überall gleichmäßigen Weise darstellen muß. Diese Voraussetzung soll die empirische Geschichtsforschung bestätigen, indem sie induktiv eine bei allen Nationen sich wiederholende Reihenfolge ihrer öffentlichen Zustände nachweist. Besonders kommt es Vico dabei auf die Entwicklung an, mit der sich die Kultur aus primitiven Zuständen herausarbeitet und schließlich durch ihre Uebertreibung in schlimmere Barbarei zurückfällt. Als typischer Vorgang gilt dabei überall die römische Geschichte. Mit der fast schon romantischen Vorliebe für die poetischen Anfänge des geschichtlichen Le

bens verbindet Vico eine große Feinheit ihrer Analyse. Aber mit der Auffassung eines sich wiederholenden Entwicklungsgangs der verschiedenen Völker verschloß der einsame Grübler sich den Blick auf die Einheit des historischen Prozesses der Menschheit: er verbarg sich diese noch mehr durch die prinzipielle Scheidung zwischen der »profanen« Geschichte und der »heiligen«, für die der fromme Mann ein durchaus antirationalistisches Interesse bewährte.

Auch auf dem religiösen Gebiete aber war deshalb Vico der Gedanke an ein planvolles Ineinandergreifen der Völkergeschicke fremd geblieben. Dieser Gedanke dagegen hatte vorher in *Bossuet* [904] eine um so kräftigere Vertretung gefunden. Der französische Prälat führte die patristische Geschichtsphilosophie, welche die Erlösung in den Mittelpunkt des Weltgeschehens gerückt hatte (vgl. oben § 21) in der Weise fort, daß er die Christianisierung der modernen Völker durch das Weltreich Karls des Großen als die abschließende und entscheidende Epoche der Universalgeschichte betrachtet wissen wollte, deren ganzer Verlauf das Werk göttlicher Vorsehung und deren Ziel die Herrschaft der Einen, katholischen Kirche sei. Solche theologische Welt- und Geschichtsauffassung hatte nun freilich die neuere Philosophie energisch abgewiesen; aber wie mager der Ertrag ihrer individualpsychologischen Behandlung des menschlichen Gemeinlebens für die Betrachtung der Geschichte ausfiel, sieht man trotz der Anlehnung an Rousseau bei den trivialen Darstellungen von *Iselin* [905].

Erst in einem Geiste von *Herders* universeller Empfänglichkeit und Feinfühligkeit fielen Rousseaus Ideen auch nach dieser Hinsicht auf fruchtbaren Boden. Aber sein an Leibniz und Shaftesbury großgezogener Optimismus ließ ihn nicht an die Möglichkeit jener Abirrung glauben, als welche der Genfer die bisherige Geschichte auffassen wollte. Er war vielmehr in der Zeit seiner philosophischen Reife überzeugt, daß die naturgemäße Entwicklung des Menschen eben

die sei, welche sich in der Geschichte vollzogen hat. Wenn Rousseaus Begriff der Perfektibilität des Men schen von dessen französischen Anhängern wie St. Lambert und namentlich *Condorcet* als Gewähr einer besseren Zukunft und als eine unendliche Perspektive auf die Vervollkommnung der Gattung behandelt wurde, so benutzte ihn Herder - gegen Rousseau - auch als Erklärungsprinzip für die Vergangenheit des menschlichen Geschlechts. *Die Geschichte* ist nichts als die ununterbrochene Fortsetzung der *natürlichen Entwicklung* . Freilich wurden damit die Prinzipien naturwissenschaftlicher und historischer Forschung und namentlich die Gegensätze mechanischer und te leologischer Betrachtung in einer Weise verwischt, welche den Widerspruch eines so scharf methodischen Denkers, wie Kant es war, notwendig hervorrufen mußte [906] ; aber es war doch anderseits für die Welt anschauung ganz im Sinne der Leibnizschen Monado logie ein harmonisierender Schlußgedanke gewonnen, der als ein packendes Postulat, als eine regulative Idee für die weitere Entwicklung der Philosophie unverlo ren geblieben ist.

Das neue Prinzip traf vor allem den *Anfang* der Geschichte. Nicht als willkürlicher Akt sei es mensch licher uberlegung oder göttlicher Bestimmung, son dern als ein allmählich gestaltetes Ergebnis des natür lichen Zusammenhangs ist der Beginn des gesell schaftlichen Lebens zu verstehen. Er ist weder erfun den noch geboten, sondern geworden. In charakteristi scher Weise kamen diese geschichtsphilosophischen Gegensätze am frühesten bei der Auffassung der *Sprache* zur Geltung: der associationspsychologische Individualismus sah in ihr, wie es besonders bei Condillac [907] zutage tritt, eine Erfindung des Men schen, - der Supranaturalismus, in Deutschland durch *Süßmilch* [908] vertreten, eine göttliche Eingebung: hier hatte schon Rousseau das erlösende Wort gesprochen, wenn er in der Sprache eine natürliche, unwillkürliche Entfaltung des menschlichen Wesens gesehen hatte.

Herder machte sich nicht nur diese Auffassung schon früh zu eigen (vgl. Oben § 33, 11), sondern er dehnte sie später auch konsequenter Weise auf alle Kulturtätigkeiten des Menschen aus. Er geht daher in seiner Philosophie der Geschichte von der Stellung des Menschen in der Natur, von den Lebensbedingungen, die ihm der Planet gewährt, und seiner eigentümlichen Anlage aus, um die Anfänge und die Richtung seiner geschichtlichen Entwicklung daraus zu begreifen: und er läßt ebenso im Fortgang der universalhistorischen Darstellung die Eigenart eines jeden Volkes und seiner geschichtlichen Bedeutung aus seinen natürlichen Anlagen und Verhältnissen hervorgehen. Allein dabei fallen ihm die Entwicklungen der verschiedenen Nationen nicht auseinander, wie das noch bei Vico geschah: sondern sie alle reihen sich als eine große Kette aufsteigender Vervollkommnung organisch aneinander. Und sie alle bilden in diesem Zusammenhange die immer reifere Verwirklichung der allgemeinen Anlage des menschlichen Wesens. Wie der Mensch selbst die Krone der Schöpfung, so ist seine Geschichte die Entfaltung der Menschlichkeit. *Die Idee der Humanität* erklärt die verwickelte Bewegung der Völkergeschicke.

In dieser Betrachtung war die unhistorische Denkart der Aufklärung überwunden: jede Gestalt dieses großen Entwicklungsganges wurde als das natürliche Produkt ihrer Bedingungen gewürdigt, und die Leistungen und Entwicklungen der einzelnen Völker vereinigten sich zur Harmonie der Weltgeschichte, deren Thema die Humanität ist. Und daraus entsprang - wie es Herder in den »Briefen zur Beförderung der Humanität« nach verschiedenen Richtungen glücklich vorzeichnete - auch die Aufgabe der Zukunft: immer reicher und voller alle Regungen der menschlichen Natur zur Entfaltung zu bringen, die reifen Erträge der geschichtlichen Entwicklung zu lebendiger Einheit zu verwirklichen. Im Bewußtsein dieser Aufgabe der

»Weltliteratur« durfte, fern von allem Hochmut des niederen Aufklärens, voll von der Ahnung einer neuen Epoche, Schiller dem »philosophischen Jahrhundert« das frohe Wort nachrufen:

»Wie schön, o Mensch mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Jahrhunderts Neige
In edler, stolzer Männlichkeit!«

VI. Teil.

Die deutsche Philosophie.

Zu der Literatur auf S. 291 und 366 kommen hier hinzu:
H. M. CHALYBAEUS, Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresden 1837.
F. K. BIEDERMANN, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Tage Leipzig 1842 f.
K. L. MICHELET, Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin 1843.
C. FORTLAGE, Genetische Geschichte der Philo sophie seit Kant. Leipzig 1852.
O. LIEBMANN, Kant und die Epigonen. Stuttgart 1868.
FR. HARMS, Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876.
A. S. WILLM, Histoire de la philosophie alleman de depuis Kant jusqu'à Hegel. Paris 1846 ff.
H. LOTZE, Geschichte der Aesthetik in Deutsch land. München 1868.
E. v. HARTMANN, Die deutsche Aesthetik seit Kant. Berlin 1886.
Vgl. auch JULIAN SCHMIDT. Geschichte der deutschen Literatur von Leibniz bis auf unsere Zeit.

Eine glückliche Vereinigung mehrfacher geistiger

Bewegungen hat zu Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland eine Blüte der Philosophie hervorgebracht, welche in der Geschichte des europäischen Denkens nur mit der großen Entfaltung der griechischen Philosophie von Sokrates bis Aristoteles zu vergleichen ist. In einer intensiv und extensiv gleich mächtigen Entwicklung hat der deutsche Geist während der kurzen Spanne von vier Jahrzehnten (1780-1820) eine Fülle großartig entworfener und allseitig ausgebildeter Systeme der philosophischen Weltanschauung erzeugt, wie sie auf so engem Raume nirgends wieder zusammengedrängt sind: und in allen diesen schürzen sich die gesamten Gedanken der vorhergehenden Philosophie zu eigenartigen und ein drucksvollen Gebilden zusammen. Sie erscheinen in ihrer Gesamtheit als die reife Frucht eines langen Wachstums, aus der, noch bis heute kaum erkennbar, die Keimungen einer neuen Entwicklung sprießen sollen.

Diese glänzende Erscheinung hatte ihre allgemeine Ursache in der unvergleichlichen Lebendigkeit des Geistes, womit die deutsche Nation damals die Kulturbewegung der Renaissance, die in ihr durch äußere Gewalt unterbrochen war, mit neuer Kraft wieder aufnahm und zur Vollendung führte. Sie erlebte - ein Vorgang ohne gleichen in der Geschichte - den Höhepunkt ihrer innerlichen Entwicklung zu derselben Zeit, wo ihre äußere Geschichte den niedersten Stand erreichte. Als sie politisch machtlos darniederlag, schuf sie ihre weltbezwingenden Denker und Dichter. Die siegreiche Kraft aber lag gerade in dem *Bunde zwischen Philosophie und Dichtung* . Die Gleichzeitigkeit von Kant und Goethe, und die Verknüpfung ihrer Ideen durch Schiller - das sind die entscheidenden Züge jener Zeit. Durch diese Gemeinschaft der höchsten Kulturarbeit, in der sich Dichtung und Philosophie gegenseitig zu glänzenden Schöpfungen förderten, ist das deutsche Volk von neuem zu einer Nation geworden: hierin hat es die Substanz seines Gei

stes wiedergefunden; aus ihr sind die intellektuellen und die moralischen Kräfte geflossen, durch die es im Laufe des folgenden Jahrhunderts in den Stand gesetzt wurde, diese seine neu gewonnene Nationalität auch in der Außenwelt zur Geltung zu bringen.

Die Geschichte der Philosophie ist deshalb all die ser Stelle auf das engste mit derjenigen der allgemei nen Literatur verflochten, und die Beziehungen und Anregungen laufen zwischen beiden fortwährend hin und her. Dies tritt charakteristisch in der gesteigerten und schließlich entscheidenden Bedeutung hervor, welche in diesem Zusammenhange den *ästhetischen Problemen* und Begriffen zufiel. Für die Philosophie eröffnete sich damit eine neue Welt, die sie bisher nur mit gelegentlichen Ausblicken gestreift hatte und von der sie nun wie von dem gelobten Lande Besitz nahm: sachlich wie formell gelangten in ihr die ästhetischen Prinzipien zur Herrschaft, und die Motive des wissen schaftlichen Denkens verschlangen sich mit denen der künstlerischen Anschauung zur Erzeugung großarti ger begrifflicher Weltdichtungen.

Der bestrickende Zauber, den damit die Literatur auf die Philosophie ausübte, beruhte hauptsächlich auf der *historischen Universalität* . Mit Herder und Goethe beginnt, was wir nach ihnen die Weltliteratur nennen: das bewußte Herausarbeiten der eigenen Bil dung aus der Aneignung aller großen Gedanken schöpfungen der gesamten menschlichen Geschichte. Als Träger dieser Aufgabe erscheint in Deutschland die *romantische Schule* . Und in Analogie dazu ent wickelte sich auch die Philosophie aus der Fülle der historischen Anregungen heraus: sie griff mit bewuß ter Vertiefung auf die Ideen des Altertums und der Renaissance zurück, sie versenkte sich verständnis voll auch in solche Gedankengänge, welche die Auf klärung von sich gewiesen hatte, und sie endete in Hegel damit, sich selbst als die systematisch durch dringende und gestaltende Zusammenfassung alles desjenigen zu begreifen, was der Menschengeist bisher gedacht hat.

Für diese gewaltige Arbeit aber bedurfte es einen neuen begrifflichen Grundlage, ohne die alle jene An regungen der allgemeinen Literatur ihre lebendige Einheit nicht hätten finden können und deshalb wir kungslos geblieben wären. Diese philosophische Kraft, den Ideenstoff der Geschichte zu bemeistern, wohnte der *Lehre Kants* inne und das ist ihre unver gleichlich hohe historische Bedeutung. Kant hat durch die Neuheit und durch die Größe seiner Gesichts punkte der folgenden Philosophie nicht nur die Pro bleme, sondern auch die Wege zu ihrer Lösung vorge schrieben: er ist der allseitig bestimmende und beherr schende Geist. Die Arbeit seiner nächsten Nachfolger, worin sich sein neues Prinzip nach allen Seiten aus einanderlegte und mit Assimilation der früheren Sy steme historisch auslebte, wird nach ihrem bedeut samsten Merkmale am besten unter dem Namen des *Idealismus* zusammengefaßt.

Daher behandeln wir die Geschichte der deutschen Philosophie in zwei Kapiteln, von denen das erste Kant und das zweite die Entwicklung des Idealismus umfaßt. In der Gedankensymphonie jener vierzig Jahre bildet die kantige Lehre das Thema und der Idealismus dessen Ausführung.

1. Kapitel. Kants Kritik der Vernunft.

C. L. REINHOLD, Briefe über die Kantische Philosophie (Deutsch. Merkur 1786 f. Leipzig 1790) ff.

V. COUSIN, Leçons sur la philosophie de Kant. Paris 1842.

M. DESDOUITS, La philosophie de Kant, après les trois critiques.

E. CAIRD, The philosophy of Kant. 2 Bde., Lon don 1889.

C CANTONI, Em. Kant (3 Vol.). Milano 1879-1881.

W. WALLACE, Kant. Oxford, Edinb. a. Lond. 1882.
J. B. MEYER, Kants Psychologie. Berlin 1870.
FR. PAULSEN, I. Kant, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart l898 (nur für die theoretische und die praktische Lehre).
TH. RUYSSEN, Kant (Paris 1900).
G. SIMMEL, Kant, 16 Vorlesungen (Leipzig 1904), die weitaus bedeutendste Leistung unter den zahllosen Reden, Aufsätzen u. s. w., welche die Centenarfeier des Todestages gezeitigt hat (vgl. Kantstudien IX, 1904 p. 518 ff. und X, 1905 p. 105 ff.). Neuere populäre Darstellungen von F. v. ASTER, (l909), BR. BAUCH (1911) u. A.

Die hervorragende Stellung des Königsberger Phi losophen beruht darauf, daß er die verschiedenen Denkmotive der Aufklärungsliteratur allseitig in sich aufgenommen und durch ihre gegenseitige Ergänzung zu einer völlig neuen Auffassung von der Aufgabe und dem Verfahren der Philosophie ausgereift hat. Er ist durch die Schule der Wolffschen Metaphysik und durch die Bekanntschaft mit den deutschen Popular philosophen ebenso hindurchgegangen, wie durch die Versenkung in die tiefgreifenden Problemstellungen Humes und durch die Begeisterung für Rousseaus Na turpredigt: die mathematische Strenge Newtonscher Naturphilosophie, die Feinheit der psychologischen Analyse vom Ursprung menschlicher Vorstellungen und Willensrichtungen in der englischen Literatur, der Deismus in seiner Ausdehnung von Toland und Shaf tesbury bis Voltaire, der ehrliche Freiheitssinn, mit dem die französische Aufklärung auf die Besserung der politischen und sozialen Zustande drang - all dies hatte in dem jungen Kant einen treuen, überzeugungs vollen Mitarbeiter gefunden, der mit reicher Welt kenntnis und liebenswürdiger Klugheit, wo es am Ort war auch mit Geschmack und Witz, dabei fern von aller Selbstgefälligkeit und Ueberhebung die besten Züge des

Aufklärertums typisch in sich vereinigte.
Allein zu seiner eigensten Bedeutung hat er sich von allen diesen Grundlagen aus erst an den Schwierigkeiten des *Erkenntnisproblems* herausgearbeitet. Je mehr er ursprünglich die Metaphysik gerade deshalb geschätzt hatte, weil sie den moralischen und religiösen Ueberzeugungen wissenschaftliche Sicherheit geben sollte, um so nachhaltiger war die Wirkung auf ihn selbst, als er durch eigene, in stetigem Wahrheitsbedürfnis fortschreitende Kritik sich davon überzeugen mußte, wie wenig das rationalistische Schulsystem jenen Anspruch befriedigte, - um so mehr war aber auch sein Blick für die Erkenntnisgrenzen derjenigen Philosophie geschärft, welche ihren Empirismus an der Hand der psychologischen Methode entwickelte. An dem Studium David Humes kam ihm dies in solchem Maße zum Bewußtsein, daß er begierig nach dem Hilfsmittel griff, welches die »Nouveaux essais« von Leibniz für die Ermöglichung einer metaphysischen Wissenschaft darzubieten schienen. Aber das erkenntnistheoretische System, das er über dem auf die Mathematik ausgedehnten Prinzip des virtuellen Eingeborenseins errichtete (vgl. oben § 33,12 und 34, 12), erwies sich ihm selbst sehr bald als unhaltbar, und dies führte zu den langwierigen Untersuchungen, die ihn in der Zeit von 1770 bis 1780 beschäftigt und ihren Abschluß in der *Kritik der reinen Vernunft* gefunden haben.
Das wesentliche Neue und Entscheidende dabei war, daß Kant die *Unzulänglichkeit der psychologischen Methode* für die Behandlung der philosophischen Probleme erkannte [910] und die Fragen, welche den *Ursprung (quaestio facti)* und die tatsächliche Entwicklung der menschlichen Vernunfttätigkeiten betreffen, vollständig von denjenigen sonderte welche sich auf ihren Wert *(quaestio juris)* beziehen. Er teilte dauernd mit der Aufklärung die Tendenz, den Ausgangspunkt aller Untersuchungen nicht in der durch die mannigfachsten Voraussetzungen beeinflußten

Auffassung der Dinge, sondern in der Betrachtung der Vernunft selbst zu nehmen: aber er fand in dieser all gemeine und über alle Erfahrung hinausreichende Ur teile, deren Geltung weder von dem Ausweis ihres tat sächlichen Bewußtwerdens abhängig gemacht noch durch irgend eine Form des Eingeborenseins begrün det werden kann. Solche Urteile gilt es im ganzen Umkreise der menschlichen Vernunfttätigkeit festzu stellen, um aus ihrem Inhalte selbst und ihren Bezie hungen zu dem durch sie bestimmten System des Ver nunftlebens ihre Berechtigung oder die Grenzen ihres Anspruchs zu verstehen. Damit wird im Ganzen der Versuch durchgeführt, die *Rationalität* von Welt und Leben bis in die letzten Tiefen des Bewußtseins zu verfolgen und eben dadurch nach allen Richtungen dieGrenzen zu bestimmen, an denen der irrationale Inhalt aller Wirklichkeit beginnt. In diesem Sinne steht Kants Kritik zwischen dem Zeitalter der Aufklärung und dem der Romantik als der Kulminiationspunkt einer Entwicklungslinie, die zu ihr aufsteigt und von ihr aus absteigt.

Jene Aufgabe bezeichnete Kant als *Kritik der Ver nunft* und jene Methode als die *kritische oder trans zendentale Methode* : die Schulformel, die er dafür einführte, bezeichnete den Gegenstand der kritischen Philosophie als die Untersuchung über die *Möglich keit synthetischer Urteile a priori* . [911] Das beruht auf der fundamentalen Einsicht, daß die Geltung der Ver nunftprinzipien von der Art und Weise wie sie im em pirischen Bewußtsein (sei es des Einzelnen oder der Gattung) zu stande kommen, völlig unabhängig ist. Alle Philosophie ist *dogmatisch* , welche die Prinzipi en entweder durch Aufzeigung ihrer Genesis aus Empfindungselementen oder durch das Eingeboren sein nach irgend welchen metaphysischen Vorausset zungen *begründen* oder auch nur beurteilen will: die kritische Methode oder die Transzendentalphilosophie untersucht die Gestalt, worin diese Prinzipien tatsäch lich auftreten, und prüft ihren Geltungswert an der Fä

higkeit, welche sie in sich selbst besitzen, um *allge mein* und *notwendig* in der Erfahrung angewendet zu werden. Hieraus ergab sich für Kant die Aufgabe einer sy stematischen Durchforschung der Vernunftfunktionen, um ihre Prinzipien festzustellen und über deren Gel tung zu entscheiden: denn die kritische Methode, die zuerst in der Erkenntnistheorie gewonnen wurde, er streckte von selbst ihre Bedeutung auch auf die an dern Sphären der Vernunftbetätigung. Hier aber er wies sich für Kant das neu gewonnene Schema der psychologischen Einteilung (vgl. oben § 36, 8) als maßgebend für die *Gliederung der philosophischen Probleme* . Wurden im Seelenleben *Denken, Wollen* und *Fühlen* als die Grundformen der Aeußerungs weise unterschieden, so mußte die Kritik der Vernunft sich an die so gegebene Einteilung halten; sie betraf gesondert die *Prinzipien der Erkenntnis, der Sittlich keit* und der von beiden unabhängigen Gefühlswir kung der Dinge auf die Vernunft.

Danach gliedert sich Kants Lehre in den *theoreti schen,* den praktischen und den ästhetischen Teil, und seine Hauptwerke sind die drei *Kritiken* : der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteils kraft.

Immanuel Kant , 22 April 1724 in Königsberg, i. Pr. als Sohn eines Sattlers geboren, wurde auf dem pietistischen Collegium Fridericianum gebil det und bezog 1740 die Universität seiner Vater stadt an der ihn allmählich neben den philosophischen und theologischen Studien mehr die naturwissenschaftlichen Gegenstände anzogen. Nach Abschluß der Studien war er 1746-1755 Hauslehrer bei verschiedenen Familien in der Nähe von Königsberg, habilitierte sich dann im Herbst 1755 als Privatdocent in der philosophischen Fa kultät der heimischen Universität und wurde an dieser erst 1770 zum ordentlichen Professor er nannt. Seine Lehrtätigkeit erstreckte sich nicht nur auf die philosophischen Fächer, sondern auch auf

Anthropologie und physische Geographie und gera
de darin wirkte er durch seine anregende feinsin
nige und geistreiche Darstellung weit über den
Rahmen der Universität hinaus. Auch in der Ge
sellschaft spielte er eine angesehene Rolle, und
seine Mitbürger suchten und fanden bei ihm lie
benswürdige Belehrung über alles, was das allge
meine Interesse erregte. Diese heitere geistreiche
Beweglichkeit Kants wich mit der Zeit einer ern
sten, rigoristischen Lebenssauffassung und der
Herrschaft eines strengen Pflichtbewußtseins das in
der unablässigen Arbeit an seiner großen philoso
phischen Aufgabe in der meisterhaften Erfüllung
des akademischen Berufs und in der starren Recht
lichkeit seiner Lebensführung sich nicht ohne einen
Stich ins Pedantische, betätigte. Den gleichmäßi
gen Ablauf seines einsamen und bescheidenen Gelehrtenlebens
störte nicht der wachsende Glanz
des Ruhmes der auf seinen Lebensabend fiel, und
auch nur vorübergehend der dunkle Schatten, wel
chen der Haß der unter Friedrich Wilhelm II zur
Herrschaft gelangten Orthodoxie durch das Verbot
seiner Philosophie auf seinen Weg zu werfen droh
te. Er starb an Altersschwäche am 12. Februar
1804.

Kants Leben und Persönlichkeit ist nach den frü
heren Arbeiten am vollendetsten von *Kuno Fischer*
gezeichnet worden (Gesch. der neueren Philos. III.
u. IV, 5. Aufl., Heidelberg 1909); über seine Ju
gend und die erste Zeit seiner Lehrtätigkeit hat E.
ARNOLDT (Königsberg 1882) gehandelt. Die
vollständigste Zusammenfassung des hisher be
kannten biographischen Materials gibt K. VOR
LÄNDER, J. K. 's Leben (Leipzig 1911). Von den
Briefen , die in der Akademie-Ausgabe Bd. X-XII
vollständig gesammelt sind, hat F. OHMANN
(Leipzig 1911) eine Auswahl herausgegeben.

Die Umwandlung, welche mit dem Philosophen
gegen Ende des siebenten Jahrzehnts des 18. Jahr

hunderts vorging, tritt namentlich in seiner schrift
stellerischen Tätigkeit hervor. Die früheren, »vor
kritischen« Werke (von denen die philosophisch
bedeutsamen bereits S. 373 zitiert sind) zeichnen
sich durch leichte, flüssige, anmutige Darstellung aus und stellen
sich als liebenswürdige Gelegen
heitsschriften eines feinsinnigen, weltgewandten
Mannes dar: die späteren Arbeiten lassen die
Schwierigkeit der Gedankenarbeit und das Gedrän
ge einander widerstreitender Denkmotive an der
umständlichen Schwerfälligkeit und an dem archi
tektonisch gekünstelten Aufbau der Untersuchung
ebenso erkennen wie an der schwierig geschachtel
ten, vielfach durch Restriktionen unterbrochenen
Satzbildung. Minerva hat die Grazien verscheucht:
dafür aber schwebt über den späteren Schriften der
andächtigte Ton eines tiefen Denkens und einer
ernsten Ueberzeugung der sich hie und da zu ge
waltigem Pathos und zu wuchtigem Ausdruck stei
gert.
Für Kants theoretische Entwicklung war anfäng
lich der Gegensatz zwischen der Leib
niz-Wolffschen Metaphysik und der Newtonischen
Philosophie maßgebend. Jene war ihm an der Uni
versität durch Knutzen vgl. (oben S. 373), diese
durch Teske nahegetreten und bei seiner Entfrem
dung gegen das philosophische Schulsystem wirkte
das Interesse für die *Naturwissenschaft* , der er sich
eine Zeitlang ganz widmen zu wollen schien, sehr
stark mit. Seine erste Schrift (1747) betraf »Gedan
ken von wahren Schätzung lebendiger Kräfte« -,
eine Streitfrage zwischen cartesianischen und leibnzianischen
Physikern; sein größtes Werk über
die »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des
Himmels« war eine naturwissenschaftliche Lei
stung ersten Ranges und neben kleineren Aufsätzen
gehört hierher seine Promotionschrift De igne
(1755). welche eine Hypothese über Imponderabi
lien aufstellte. Auch seine Lehrtätigkeit bezog sich

bis in die spätere Zeit hinein mit Vorliebe auf na
turwissenschaftliche Gegenstände.
In der theoretischhen Philosophie hatte Kant
»mancherlei Umkippungen« seines Standespunktes
durchgemacht (vgl. §§ 33, 12 und 34, 12). Er hatte
anfangs (in der Physischen Monadologie) sich den
Gegensatz, der zwischen Leibniz und Newton in
der Raumlehre bestand, durch die übliche Unter
scheidung der (methaphysisch zu erkennenden)
Dinge-an-sich und der physikalisch zu untersu
chenden, Erscheinungen zurechtzulegen gesucht; er
war dann (in den Schriften nach 1760) zu der Ein
sicht gelangt, daß eine Methaphysik im Sinne des
Rationalismus unmöglich ist, daß Philosophie und
Mathematik diametral entgegengesetzte Methoden
haben müssen, das die Philosophie als empirische
Erkenntnis des Gegebenen den Kreis der Erfahrung
nicht zu überschreiten vermag. Aber während er
sich von Voltaire und Rousseau für diesen Ausfall
der methaphysischen Einsicht durch das »natürliche Gefühl« des
Rechten und Heiligen trö
sten ließ, arbeitete er doch fortwährend an einer
Verbesserung der Methode der Metaphysik, und als
er diese an der Hand von Leibniz' Nouveaux essais
gefunden zu haben hoffte, konstruierte er in kühnen
Linien das mystisch-dogmatische System seiner In
auguraldissertation.
Der Fortgang von da bis zum *System des Kriti
zismus* ist dunkel und kontrovers. Vgl. über diese
Entwicklung, bei der namentlich die Zeit und die
Richtung der Einwirkung von David Hume in
Frage ist: FR. MICHELIS. Kant vor und nach
1770 (Braunsberg 1871) - FR. PAULSEN, Ver
such einer Entwicklungsgeschichte der kantischen
Erkenntnistheorie (Leipzig 1875). - A. RIEHL,
Geschichte und Methode des philosophischen Kri
tizismus (Leipzig 1876, 2 Aufl. 1908). - B. ERD
MANN, Kants Kritizismus (Leipzig 1878).- W.
WINDELBAND, die verschiedenen Phasen der

kantischen Lehre vom Ding-an-sich (Viertel
jahrsschr. f. wissensch. Philos. 1876). - Vgl. auch
die Schriften von K. DIETERICH über Kants Ver
hältnis zu Newton und Rousseau, zusammen unter
dem Titel »Die kantische Philosophie in ihrer inne
ren Entwicklungsgeschichte«, Freiburg i. B. 1885.
Aus der Ausgleichung der verschiedenen Rich
tungen des kantischen Denkens ging das Grundbuch der deutschen Philosophie hervor, die
Kritik der reinen Vernunft (Riga 1871). Sie erfuhr
bei der zweiten Auflage (1787) einer Reihe von
Veränderungen, welche seitdem Schelling (W. V,
196) und Jacobi (W. II. 291) darauf hingewiesen,
Gegenstand sehr lebhafter Kontroversen gewesen
sind. Vgl. darüber die oben zitierten Schriften; eine
fleißige Zusammenstellung der Literatur bietet H.
Vaihinger, Kommentar zu Kants Kr. D. R. Vern. (I
Bd. Stuttgart 1887, II, 1892). Separatausgaben von
K. KEHRBACH (legt die erste Auflage zu Grun
de), ERDMANN (2. Aufl.) K. VORLÄNDER (in
der Philosophischen Bibliothek) und andere.
Die weiteren Hauptschriften Kants aus der Zeit
des Kritizismus sind: Prolegomena zu einer jeden
künftigen Methaphysik, 1783.- Grundlegung zur
Methaphysik der Sitten, 1785.- Methaphysische
Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1785.- Kri
tik der praktischen Vernunft, 1793. - Zum ewigen
Frieden, 1795. - Metaphysische Anfangsgründe
der Rechts- und Tugendlehre, 1797. - Der Streit
der Fakultäten, 1798.
Unter den Veröffentlichungen von Kants Vorle
sungen sind die wichtigsten: Anthropologie (1798
und von Starke 1831), Logik (1800), Physische
Geographie (1802/03), Pädagogik (1803), Meta
physik (von Pölitz 1821). Gesamtausgaben der Werke wurden besorgt
durch K. ROSENKRANZ und Fr. W. SCHU
BERT (12 Bde., Leipzig 1867 ff) und J. v.
KIRCHMANN (in der Philos. Biblioth., neuer

dings zum großen Teil neu herausg.) [912] . Sie enthalten außerdem die kleineren Aufsätze etc., die Vorlesungen über Logik, Pädagogik etc. und die Briefe. Eine kritische Gesamtausgabe, wie sie längst Bedürfnis war, wird z. Z. von der Berliner Akademie der Wissenschaften veranstaltet; sie wird die Briefe, die Werke und den Nachlaß samt Vorlesungen enthalten; erschienen sind bisher (1912) die drei Bände Briefe und der 1.-7. Band der Werke. Eine Uebersicht über alles von Kant Geschriebene (darunter auch das für die Auffassung des Kritizismus belanglose Manuskript des »Uebergangs von der Metaphysik zur Physik«) findet man bei UEBERWEG-HEINZE III § 33; daselbst ist auch die massenhafte Literatur mit großer Vollzähligkeit aufgeführt. Aus dieser kann hier nur eine Auswahl des Besten und Lehrreichsten gegeben werden: eine sachlich geordnete Uebersicht der wertvolleren Literatur bot seinerzeit der Art. Kant von W. WINDELBAND in Ersch. unb Grubers Encyklopädie. Seitdem hat E. ADICKES eine genaue Bibliographie aller Schriften von Kant (1893) und über Kant (seit 1895) zusammenzustellen begonnen. Ueber die neueste Literatur gibt die vollständigste Auskunft die seit 1896 erscheinende Zeitschrift »Kantstudien« herausgegeben von H. VAIHINGER und BRUNO BAUCH.

§ 38. Der Gegenstand der Erkenntnis.

ERH. SCHMID, Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse. Jena 1786.
H. COHEN, Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1871.
A. HÖLDER, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie. Tübingen 1873.
A. STADLER, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie. Leipzig

1876.
JOH. VOLKELT, Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Leipzig 1879.
E. PFLEIDERER, Kantischer Kritizismus und englische Philosophie. Tübingen 1881.
HUTCHINSON STIRLING, Text-book to Kant. Edinburgh and London 1881.
SEB. TURBIGLIO, Analisi, storia, critica della Critica della ragione pura. Rom 1881.
S. MORRIS; Kants critique of pure reason. Chica go 1882.
FR. STAUDINGER, Noumena. Darmstadt 1884.
E. ADICKES, Kants Systematik als systembilden der Factor (Berlin 1887) und Kantstudien (1894)
E. ARNOLDT, Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung. Königsberg 1894. Die Erkenntnistheorie Kants hat sich mit zäher Fol
gerichtigkeit aus den Problemstellungen des moder nen Terminismus ergeben (Vgl. oben § 34, insbeson dere S. 390 f. und 403). Aufgewachsen war der Philo soph in dem naiven Realismus der Wolffschen Schu le, welche Denknotwendigkeit und Realität unbesehen für identisch hielt: und seine Selbstbefreiung vom Bann dieser Schule bestand darin, daß er die Mög lichkeit einsah, aus »reiner Vernunft«, d.h. durch bloß logisch-begriffliche Operationen irgend etwas über die Existenz [913] oder das Kausalverhältnis [914] wirkli cher Dinge »auszumachen«. Die Metaphysiker sind »Luftbaumeister mancherlei Gedankenwelten« [915] ; aber ihre Entwürfe haben keine Beziehung auf die Wirklichkeit. Suchte nun Kant die Beziehung zu nächst in den durch die Erfahrung gegebenen Begrif fen, deren genetischer Zusammenhang, mit der von der Wissenschaft zu erkennenden Wirklichkeit unmit telbar einzuleuchten schien, so wurde er aus diesem »dogmatischen Schlummer« durch Hume aufgerüttelt 916, der den Nachweis führte, daß gerade die konsti tutiven Formen einer begrifflichen Erkenntnis der Wirklichkeit, insbesondere die der Kausalität [917]

nicht anschaulich gegeben, sondern Produkte des Assoziationsmechanismus ohne demonstrierbare Beziehung auf das Wirkliche seien. Auch aus den »gegebenen« Begriffen war die Realität nicht zu erkennen. Und dann hatte Kant an der Hand von Leibniz noch einmal erwogen, ob nicht der geläuterte Begriff des virtuellen Eingeborenseins mit Hilfe der in Gott begründeten »präformierten Harmonie« zwischen der erkennenden und den zu erkennenden Monaden das Rätsel des Verhältnisses von Denken und Sein löse, und er hatte in der Inauguraldissertation diese Lösung der Frage durchzuführen gesucht. Bald aber kam die kühle Ueberlegung nach, daß diese präformierte Harmonie eine unbegründbare metaphysische Annahme sei, unfähig, ein wissenschaftliches System der Philosophie zu tragen. So zeigte sich, daß weder die empiristische noch die rationalistische Lehre die Kardinalfrage gelöst hatte: worin besteht und worauf beruht die *Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand* [918] ?

l. Kants eigene, lang erwogene Antwort auf diese Frage ist die Kritik der reinen Vernunft. Sie geht in ihrer systematischen Schlußredaktion, die eine regressive Erläuterung in den Prolegomena fand, von der *Tatsächlichkeit synthetischer Urteile a priori* in drei theoretischen Wissenschaften aus, in der *Mathematik, der reinen Naturwissenschaft* und *der Metaphysik* : und es gilt, deren Ansprüche auf allgemeine und notwendige Geltung zu prüfen.

In dieser Formulierung kam die Einsicht zur Geltung, welche Kant im Laufe seiner kritischen Entwicklung von dem Wesen der Vernunfttätigkeit gewonnen hatte: sie ist *Sythesis* , d.h. Vereinheitlichung einer Mannigfaltigkeit. [919] Dieser Begriff der Synthesis [920] ist das Neue, das die Kritik von der Inauguraldissertation trennt: in ihm fand Kant das Gemeinsame zwischen den Formen der Sinnlichkeit und denjenigen des Verstandes, welche in der Darstellung von 1770 nach den Merkmalen der Rezeptivität und

der Spontaneität sich gänzlich voneinander sondern sollten $_{921}$ Es zeigte sich nun, daß die *Synthesis der theoretischen Vernunft* in drei Stufen sich vollzieht: die Verknüpfung der Empfindungen zu Anschauun gen geschieht in den Formen von Raum und Zeit, die Verknüpfung der Anschauungen zur Erfahrung der natürlichen Wirklichkeit geschieht durch Verstandes begriffe, die Verknüpfung der Erfahrungsurteile zu metaphysischen Erkenntnissen geschieht durch allge meine Prinzipien, welche Kant Ideen nennt. Diese drei Stufen der Erkenntnistätigkeit entwickeln sich also als verschiedene Formen der Synthesis, von denen jede höhere die niedere zu ihrem Inhalte hat. Die Vernunftkritik aber hat zu untersuchen. welches auf jeder Stufe die besonderen Formen dieser Synthe sis sind und worin ihre allgemeine und notwendige Geltung besteht.

2. Hinsichtlich der Mathematik fügt sich die Auf fassung der Inauguraldissertation auch der Vernunftkritik in der Hauptsache glücklich ein. Die mathematischen Sätze sind synthetisch: sie beruhen in letzter Instanz auf anschaulicher Konstruktion, nicht auf Begriffsentwicklung. Ihre. durch keine Erfahrung begründbare Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ist also nur dann zu erklären, wenn ihnen ein *an schauliches Prinzip a priori* zu Grunde liegt. Des halb zeigt Kant, daß die allgemeinen Vorstellungen von Raum und Zeit, auf welche sich alle Einsichten der Geometrie und der Arithmetik; beziehen, die »rei nen Formen der Anschauung« oder »Anschauungen a priori« sind. Die Vorstellungen des Einen unendli chen Raums und der Einen unendlichen Zeit beruhen nicht auf der Kombination von Wahrnehmungen end licher Räume und Zeiten, sondern es steckt mit den Merkmalen der Grenze im Nebeneinander und Nach einander schon immer der ganze Raum und die ganze Zeit in der Wahrnehmung einzelner Raum- und Zeit größen, die demnach nur als Teile des Raums über haupt und der Zeit überhaupt vorstellbar sind. Raum

und Zeit können nicht diskursive »Begriffe« sein, da sie sich ja nur auf einen einzigen und zwar einen nicht fertig gedachten, sondern in unendlicher Synthesis be griffenen Gegenstand beziehen, und sie verhalten sich zu den Vorstellungen endlicher Größen nicht wie Gat tungsbegriffe zu ihren Exemplaren, sondern wie das Ganze zum Teil. Sind sie danach reine, d.h. nicht auf Wahrnehmungen begründete, sondern selbst allen Wahrnehmungen zu Grunde liegende Anschauungen 922, so sind sie als solche notwendig: denn es läßt sich zwar alles aus ihnen, aber nicht sie selbst fort denken. Sie sind die unentrinnbar gegebenen Formen der Anschauung, die *Gesetze der Beziehungen* , in denen wir allein die Mannigfaltigkeit der Empfindun gen mit synthetischer Einheit vorzustellen vermögen. Und zwar ist der Raum die Form, des äußeren, die Zeit diejenige des inneren Sinnes: d.h. alle Gegenstän de der einzelnen Sinne werden als räumlich, alle Ge genstände der Selbstwahrnehmung werden als zeitlich angeschaut.

Sind demnach Raum und Zeit die »beständige Form unserer sinnlichen Rezeptivität«, so kommt den mathematischen Erkenntnissen, die nur durch das all gemeine immanente Wesen beider Anschauungsarten ohne jede Rücksicht auf den einzelnen empfindungs mäßigen Inhalt bestimmt sind, allgemeine und not wendige Geltung für den ganzen Umkreis dessen, was wir anschauen und erfahren können, zu: im Gebiete der Sinnlichkeit - so lehrt die »transzendentale Aes thetik« - ist ein Gegenstand *apriorische* r Erkenntnis nur die *Form der Synthesis* des durch die Empfin dung gegebenen Mannigfaltigen, - das Gesetz räumli cher und zeitlicher Anordnung. Aber die Allgemein heit und Notwendigkeit dieser Erkenntnis ist auch nurdann begreiflich, *wenn Raum und Zeit eben nichts weiter sind als die notwendigen Formen der sinnli chen Anschauung* . Käme ihnen eine Realität unab hängig von den Funktionen der Anschauung zu, so wäre die Apriorität der mathematischen Erkenntniß

unmöglich. Wären Raum und Zeit selbst Dinge oder reale Eigenschaften und Verhältnisse von Dingen, so könnten wir von ihnen nur durch Erfahrung, also nie mals in allgemeiner und notwendiger Weise wissen: dies ist nur möglich, wenn sie eben nichts weiter als die Form sind, unter der alle Dinge in unserer An schauung erscheinen müssen. [923] Nach diesem Prin zip werden für Kant A *priorität und Phänomenalität* Wechselbegriffe. *Allgemein und notwendig ist in der menschlichen Erkenntnis nur die Form, unter der in ihr die Dinge erscheinen.* Der Rationalismus be schränkt sich auf die Form und gilt auch für diese nur um den Preis ihrer »Subjektivität«.

3. Wenn Kant so die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Wahrnehmungsgegenstände lediglich als Vorstellungsweise angesehen haben wollte, die mit der Realität der Dinge selbst nicht zusammen falle, so unterschied er [924] diesen Begriff ihrer *Ideali tät* sehr genau von jener »Subjektivität der Sinnesqua litäten«, welche von ihm wie von der ganzen Philoso phie seit Descartes und Locke für selbstverständlich gehalten wurde. Und zwar handelt es sich dabei wiederum, lediglich um den *Grund* der Phänomenali tät. Hinsichtlich der Farbe, des Geschmacks etc. war sie seit Protagoras und Demokrit durch die Verschie denheit und Relativität der Eindrücke begründet wor den: für die Raum und Zeitformen leitet Kant sie ge rade aus der absoluten Beständigkeit ab. Für ihn ge währen daher die sinnlichen Qualitäten nur eine indi viduelle und zufällige Vorstellungsweise, die räumli chen und zeitlichen Formen dagegen eine *allgemeine und notwendige Erscheinungsweise* der Dinge. Alles, was die Wahrnehmung enthält, ist nicht das wahre Wesen der Dinge, sondern Erscheinung; aber die Empfindungsinhalte sind in ganz anderem Sinne »Phänomene« als die räumlichen und zeitlichen For men: jene gelten nur als Zustände des einzelnen Sub jekts, diese als »objektive« Anschauungsformen für alle. Dabei sieht schon aus diesem Grunde auch Kant

die Aufgabe der Naturwissenschaft in der demokra
tisch-galileischen Reduktion des Qualitativen auf
Quantitatives, worin allein auf mathematischer
Grundlage Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit
gefunden werden kann; aber er unterscheidet sich von
den Vorgängern darin, daß er in *philosophischen Be
tracht* auch die mathematische Vorstellungsweise der
Natur nur für Erscheinung, wenn auch im tieferen
Sinn des Worts, gelten lassen kann. Die Empfindung
gibt eine individuelle Vorstellung, die mathematische Theorie gibt
eine notwendige, allgemeingültige An
schauung der Wirklichkeit; aber beide sind nur ver
schiedene Stufen der *Erscheinung* , hinter der das
wahre Ding-an-sich unbekannt bleibt. Raum und Zeit
gelten ausnahmslos für alle Gegenstände der Wahr
nehmung, aber nicht darüber hinaus: sie haben
» *empirische Realität* « und » *transzendentale Ideali
tät* «.

4. Der Hauptfortschritt der Vernunftkritik über die
Inauguraldissertation hinaus besteht nun darin, daß
dieselben Prinzipien in einer völlig parallelen Unter
suchung 925 auf die Frage nach dem erkenntnistheore
tischen Werte ausgedehnt wurden, welcher den *syn
thetischen Formen der Verstandestätigkeit* zukommt.
Die *Naturwissenschaft* bedarf neben ihrer mathe
matischen Grundlage einer Anzahl allgemeiner Sätze
über den Zusammenhang der Dinge, welche wie der
Satz daß alles Geschehen seine Ursache haben müsse,
synthetischer Natur sind, dabei aber nicht durch Er
fahrung begründet werden können, wenn sie auch da
durch zum Bewußtsein kommen, darauf angewendet
werden und darin ihre Bestätigung finden. Von sol
chen Sätzen sind freilich bisher erst einige gelegent
lich aufgestellt und behandelt worden, und es bleibt
der Kritik selbst vorbehalten, das »System der Grund
sätze« ausfindig zu machen; aber es ist klar, daß ohne
diese Grundlage die Naturerkenntnis der notwendigenund
allgemeinen Geltung entraten würde. Denn die
»Natur« ist nicht bloß ein Aggregat von räumlichen

und zeitlichen Formen, von Körpergestaltungen und Bewegungen, sondern ein *Zusammenhang* , den wir zwar auch sinnlich anschauen, aber zugleich *durch Begriffe denken* . *Verstand* nennt Kant das Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung in synthetischer Einheit zu denken, und die *reinen Verstandesbegriffe* oder *Kategorien* sind die Formen der *Synthesis des Verstandes* , wie Raum und Zeit die Formen der Syn thesis der Anschauung sind.

Wäre nun die »Natur« als Gegenstand unserer Er kenntnis ein realer Zusammenhang der Dinge, unab hängig von unseren Vernunftfunktionen, so könnten wir wiederum von ihr nur durch die Erfahrung und niemals a *priori* wissen: eine allgemeine und notwen dige Erkenntnis der Natur ist nur möglich, wenn unse re begrifflichen Formen der Synthesis die Natur selbst bestimmen. Schriebe unserem Verstande die Natur die Gesetze vor, so hätten wir davon nur eine empirische, unzulängliche Kenntnis: *eine apriorische Erkenntnis der Natur ist also nur möglich wenn es umgekehrt der Verstand ist, welcher der Natur die Gesetze vor schreibt* . Allein unser Verstand kann die Natur nicht bestimmen, insofern sie als Ding-an-sich oder als Sy stem von Dingen-an-sich besteht, sondern nur inso fern als sie in unserem Denken erscheint. Apriorische Naturerkenntnis ist also nur dann möglich, wenn *auch der Zusammenhang, den wir zwischen den An schauungen denken, nichts weiter ist, als unsere Vorstellungsweise* : auch die begrifflichen Beziehun gen, in denen die Natur Gegenstand unserer Erkennt nis ist, dürfen nur »Erscheinung« sein.

5. Um zu diesem Resultate zu gelangen, geht die Vernunftkritik zunächst darauf aus, sich dieser syn thetischen Formen des Verstandes in systematischer Vollzähligkeit zu versichern. Klar ist dabei von vorn herein, daß es sich nicht um jene analytischen Bezie hungen handeln kann, die in der formalen Logik be handelt und aus dem Satze des Widerspruchs begrün det werden. Denn diese enthalten nur die Regeln, um

die Beziehungen zwischen Begriffen nach Maßgabe des darin schon gegebenen Inhalts zu ermitteln. [926] Solche Verknüpfungsweisen aber, wie sie in der Sta tuierung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung oder von Substanz und Akzidenz vorliegen, sind in jenen analytischen Formen - - das hat gerade Hume gezeigt - nicht enthalten. Kant entdeckt hier die völ lig neue Aufgabe der *transzendentalen Logik.* [927]
Neben den (analytischen) Verstandesformen, nach welchen die Verhältnisse inhaltlich gegebener Begrif fe festgestellt werden, zeigen sich die *synthetischen Verstandesformen* , durch welche Anschauungen zu Gegenständen der begrifflichen Erkenntnis gemacht werden. Räumlich koordinierte und zeitlich wech selnde Empfindungsbilder werden z.B. erst dadurch »objektiv« oder »gegenständlich«, daß sie als Dinge mit bleibenden Eigenschaften und wechselnden Zu ständen gedacht werden; aber diese durch die *Katego rie* ausgedrückte Beziehung steckt analytisch weder in den Empfindungen noch in deren anschaulichen Ver hältnissen als solchen. In den analytischen Beziehun gen der formalen Logik ist das Denken von den Ge genständen abhängig und erscheint schließlich mit Recht nur als ein Rechnen mit gegebenen Größen. Die synthetischen Formen der transzendentalen Logik dagegen lassen den Verstand in der schöpferischen Funktion erkennen, vermöge deren er aus den An schauungen die *Gegenstände des Denkens selbst er zeugt* .
An dieser Stelle tritt zuerst in dem Unterschiede der formalen und der transzendentalen Logik der funda mentale Gegensatz zwischen Kant und den bis auf ihn herrschenden Auffassungen der griechischen Erkennt nislehre zu Tage. Die letztere nahm die »Gegenstän de« als unabhängig vom Denken »gegeben« an, be trachtete die intellektuellen Vorgänge als durchweg davon abhängig und höchstens berufen, sie abbildlich zu reproduzieren oder sich von ihnen leiten zu lassen. Kant entdeckte, daß die Gegenstände des Denkens

keine andern sind als die Erzeugnisse des Denkens selbst. Diese *»Spontaneität«* der Vernunft bildet den tiefsten Kern seines *transzendentalen Idealismus.*

Wenn er aber so mit völlig klarem Bewußtsein neben die analytische Logik des Aristoteles, welche die Subsumtionsverhältnisse fertiger Begriffe zu ihrem wesentlichen Inhalt hatte (vgl. oben § 12), eine neue erkenntnistheoretische Logik der Synthesis setzte, so erkannte er doch mit vollem Recht, daß beide eine Strecke gemeinsam haben: die Lehre vom Urteil. Im Urteil wird die zwischen Subjekt und Prädikat gedachte Beziehung als gegenständlich geltend behauptet: alles gegenständliche Denken ist Urteilen. Wenn daher die Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes als die Beziehungsformen der Synthesis zu betrachten sind, wodurch Gegenstände zustande kommen, so muß es so viel Kategorien geben, als sich Arten der Urteile finden, und jede Kategorie ist die in einer eigenen Urteilsart wirksame Verknüpfungsweise von Subjekt und Prädikat.

Hiernach meinte nun Kant, die *Tafel der Kategorien* aus derjenigen der Urteile ableiten zu können, die er als eine »fertige« und sichere Lehre der bisherigen Logik ansah. Er unterschied nach den vier Gesichtspunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität je drei Urteilsarten: allgemeine, besondere, einzelne, - bejahende, verneinende, unendliche, - kategorische, hypothetische, disjunktive, - problematische, assertorische, apodiktische: und diesen sollten die zwölf Kategorien entsprechen: Einheit, Vielheit, Allheit, - Realität, Negation, Limitation, - Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft oder Wechselwirkung - - Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Notwendigkeit und Zufälligkeit. - Die Künstlichkeit dieser Konstruktion, die Lockerheit der Beziehungen zwischen Urteilsform und Kategorie, die Ungleichwertigkeit der Kategorien, - das alles liegt auf der Hand; aber Kant faßte unglücklicherweise zu diesem System

so viel Zutrauen, daß er es als architektonischen Grundriß für eine große Anzahl seiner späteren Untersuchungen behandelte.

6. Der schwierigste Teil der Aufgabe jedoch war, in der »transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« den Nachweis zu führen, wie die Kategorien »die Gegenstände der Erfahrung machen«. Die Dunkelheit, in welche hier die tiefsinnige Forschung des Philosophen notwendig gerät, wird am besten durch einen glücklichen Einfall der Prolegomena erhellt. Kant unterscheidet hier *Wahrnehmungsurteile* , d.h. solche, worin nur das räumlich-zeitliche Verhältnis von Empfindungen für das individuelle Bewußtsein ausgesprochen wird, und *Erfahrungsurteile* , d.h. solche, worin ein derartiges Verhältnis als objektiv und für jedes erkennende Bewußtsein gültig, d.h. als im Gegenstande gegeben behauptet wird: und er findet den erkenntnistheoretischen Wertunterschied zwischen beiden darin, daß im Erfahrungsurteil die räumliche oder zeitliche Beziehung durch eine Kategorie, einen begrifflichen Zusammenhang, geregelt und begründet wird, wählend dies im bloßen Wahrnehmungsurteil fehlt. So wird z.B. die Aufeinanderfolge zweier Empfindungen gegenständlich, objektiv und allgemeingültig, wenn sie als dadurch begründet gedacht wird, daß die eine Erscheinung die Ursache der andern ist. Alle einzelnen Gebilde der räumlichen und zeitlichen Synthesis von Empfindungen werden nur dadurch zu »Gegenständen«, daß sie nach einer *Regel des Verstandes* verknüpft werden. Dem individuellen Vorstellungsmechanismus gegenüber, worin sich die einzelnen Empfindungen beliebig ordnen, trennen und verbinden, ist das gegenständliche, für alle gleichmäßig geltende Denken an bestimmte, begrifflich geregelte Zusammenhänge gebunden. Insbesondere gilt dies hinsichtlich der zeitlichen Verhältnisse. Denn da auch die Erscheinungen des äußeren Sinnes als »Bestimmungen unseres Gemüts« dem inneren Sinn angehören, so stehen alle Erschei

nungen ausnahmslos unter der Form des inneren Sin
nes, der Zeit. Deshalb suchte Kant zu zeigen, daß
zwischen den Kategorien und den einzelnen Formen
der Zeitanschauung ein »Schematismus« obwalte. der es überhaupt
erst möglich mache, die Formen des
Verstandes auf die Gebilde der Anschauung anzuwen
den. und der darin bestehe, daß jede einzelne Katego
rie mit einer besonderen Form des Zeitverhältnisses
eine schematische Aehnlichkeit besitze. In der empiri
schen Erkenntnis benutzen wir diesen Schematismus,
um das wahrgenommene Zeitverhältnis durch die ent
sprechende Kategorie zu deuten, z.B. die regelmäßige
Sukzession als Kausalität aufzufassen: die Transzen
dentalphilosophie hat umgekehrt die Berechtigung
dieses Verfahrens darin zu suchen, daß die Kategorie
als Verstandesregel das entsprechende Zeitverhältnis
als Gegenstand der Erfahrung objektiv begründet.
In der Tat findet nun das individuelle Bewußtsein
in sich den Gegensatz einer Vorstellungsbewegung
(etwa der Phantasie), für welche es keine über seinen
eigenen Bereich hinausgehende Geltung beansprucht,
und anderseits einer *Tätigkeit des Erfahrens* , bei der
es sich in einer für alle andern ebenso geltenden
Weise gebunden weiß. Nur in dieser Abhängigkeit
besteht die Beziehung des Denkens auf einen Gegen
stand. Wurde nun aber erkannt, daß die gegenständli
che Geltung des Zeit- (und Raum-)verhältnisses allein
in seiner Bestimmung durch eine Verstandesregel be
gründet sein kann, so ist es dagegen eine Tatsache,
daß von dieser Mitwirkung der Kategorien in der Er
fahrung das Bewußtsein des Individuums nichts weiß,daß es
vielmehr nur das Ergebnis dieser Funktion als
die gegenständliche Notwendigkeit seiner Auffassung
der räumlichen und zeitlichen Synthesis der Empfin
dungen übernimmt. Die Erzeugung des Gegenstandes
geht also nicht etwa in dem individuellen Bewußtsein
von statten, sondern liegt diesem bereits zu Grunde:
alle Gegenständlichkeit, die der Einzelne erfährt, wur
zelt in einem übergreifenden Zusammenhange, der,

durch die reinen Formen des Anschauens und des Denkens bestimmt, jedes Erlebnis in eine Fülle in haltlicher Beziehungen einstellt. Diese überindividu elle Sachlichkeit des Vorstellungslebens bezeichnete Kant in den Prolegomena als » *das Bewußtsein über haupt* «, in der Kritik als *transszendentale Apperzep tion* oder als *Ich* . Doch ist es unbedingt erforderlich, diese überindividuelle Instanz des »Bewußtseins überhaupt« in dem ursprünglichen Sinne Kants weder psychologisch noch metaphysisch zu deuten: diese lo gische Gegenständlichkeit darf weder nach Analogie eines empirischen »Subjekts« noch als eine ding-an-sich-hafte Intelligenz gedacht werden. Denn es handelt sich für Kants Kritik immer nur um »das was in der Erfahrung liegt«.

Die *Erfahrung* ist danach das System der Erschei nungen, worin die räumliche und zeitliche Synthesis der Empfindungen durch die Regeln des Verstandes bestimmt ist. So ist die »Natur als Erscheinung« der Gegenstand einer apriorischen Erkenntnis; denn die Kategorien gelten für alle Erfahrung, weil diese nur durch sie begründet ist.

7. Die allgemeine und notwendige Geltung der Ka tegorien drückt sich nun in den » *Grundsätzen des reinen Verstandes* « aus, worin sich die Begriffsfor men vermittels des Schematismus entwickeln. Hierbei aber zeigt sich sogleich, daß der Schwerpunkt der kantischen Kategorienlehre auf die dritte Gruppe und damit auf diejenigen Probleme fällt, in denen er »Humes Zweifel zu lösen« hoffte. Aus den Kategorien der Quantität und der Qualität ergeben sich das »Axiom der Anschauung«, daß alle Erscheinungen extensive Größen sind und die »Antizipationen der Wahrnehmung«. wonach der Gegenstand der Empfin dung eine intensive Größe ist; bei der Modalität erfol gen gar nur Definitionen des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen unter dem Namen der »Postulate des empirischen Denkens«. Dagegen beweisen die *Analogien der Erfahrung* , daß das Beharrende in der

Natur die Substanzen sind, deren Quantum nicht ver
mehrt noch vermindert werden kann, daß alle Verän
derungen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung
von statten gehen, und daß die sämtlichen Substanzen
in durchgängiger Wechselwirkung untereinander ste
hen.

Dies sind also die ohne alle empirische Begründung allgemein und notwendig geltenden
Grundsätze und die obersten Prämissen aller Natur
forschung; sie enthalten das, was Kant die Metaphy
sik der Natur nennt. [928] Zu ihrer Anwendung jedoch
auf die sinnlich gegebene Natur müssen sie durch eine
mathematische Formulierung hindurchgehen, weil die
Natur das nach den Kategorien geordnete System der
in den Formen von Raum und Zeit angeschauten
Empfindungen ist. Diese Umsetzung wird durch den
empirischen Begriff der Bewegung bewirkt, auf die
alles Geschehen in der Natur theoretisch. zurückzu
fahren ist. Wenigstens reicht die eigentliche Wissen
schaft der Natur nur so weit, wie die Mathematik sich
darin anwenden läßt: daher Kant Psychologie und
Chemie als bloß deskriptive Disziplinen davon aus
schloß. Die »metaphysischen Anfangsgründe der Na
turwissenschaft« enthalten somit alles, was auf Grund
der Kategorien und der Mathematik allgemein und
notwendig über die Gesetze der Bewegung gefolgert
werden kann. Das wichtigste in der so aufgebauten
Naturphilosophie Kants ist seine *dynamische Theorie
der Materie* , worin er jetzt aus den allgemeinsten
Grundsätzen der Kritik die schon in der »Naturge
schichte des Himmels« angelegte Lehre ableitete, daß
die Substanz des im Raume Beweglichen das Produkt
zweier einander in verschiedenem Maße das Gegenge
wicht haltenden Kräfte, der Attraktion und der Repulsion. sei.

8. Allein jene Metaphysik der Natur kann nach
Kants Voraussetzungen nur eine *Metaphysik der Er
scheinungen* sein: und eine andere ist nicht möglich,
denn die Kategorien sind Beziehungsformen und als
solche an sich leer; sie können sich auf einen Gegen

stand nur durch Vermittlung von Anschauungen be
ziehen, die eine miteinander zu verknüpfende Man
nigfaltigkeit von Inhalten darbieten. Diese Anschau
ung jedoch ist bei uns Menschen nur die sinnliche in
den Formen von Zeit und Raum, und für deren synthe
tische Funktion haben wir wiederum den einzigen In
halt in den Empfindungen. Danach ist der *einzige Ge
genstand der menschlichen Erkenntnis die Erfah
rung* , d.h. die Erscheinung: und die seit Platon übli
che Einteilung der Gegenstände der Erkenntnis in
Phaenomena und Noumena kann daher gar nicht zu
gelassen werden. [929] Eine über die Erfahrung hinaus
greifende Erkenntnis der Dinge-an-sich durch »bloße
Vernunft« ist ein Unding.
Hat denn aber dann der Begriff des Dinges-an-sich
überhaupt noch einen vernünftigen Sinn? und wird
nicht mit ihm auch die Bezeichnung aller Gegenstän
de unserer Erkenntnis als »Erscheinungen« bedeu
tungslos? Diese Frage ist der Umkehrpunkt der Kanti
schen Ueberlegungen gewesen. Bis hierher ist alles,
was der naiven Weltauffassung als »Gegenstand« dünkt, teils in
Empfindungen, teils in synthetische
Formen der Anschauung und des Verstandes aufge
löst worden: es scheint neben dem individuellen Be
wußtsein nichts wahrhaft bestehen zu bleiben als das
»Bewußtsein überhaupt«, die transzendentale Apper
zeption. Wo bleiben dann aber die »Dinge«, von
denen Kant erklärte, daß es ihm nie in den Sinn ge
kommen sei, ihre Realität zu leugnen?
Der *Begriff des Dinges-an-sich* kann freilich in der
Vernunftkritik nicht mehr einen positiven Inhalt
haben, wie bei Leibniz oder in Kants Inauguraldisser
tation: er kann nicht der Gegenstand rein rationaler
Erkenntnis, er kann überhaupt kein »Gegenstand«
mehr sein Aber es ist wenigstens kein Widerspruch,
ihn bloß zu denken. Zunächst rein hypothetisch und
als etwas, dessen Realität weder zu bejahen noch zu
verneinen ist, - ein bloßes »Problem«. Die menschli
che Erkenntnis ist auf Gegenstände der Erfahrung be

schränkt, weil die zum Gebrauch der Kategorien er
forderliche Anschauung bei uns nur die rezep
tiv-sinnliche in Raum und Zeit ist. Gesetzt, es gäbe
eine andere Art der Anschauung, so würde es für
diese ebenfalls mit Hilfe der Kategorien auch andere
Gegenstände geben. Solche Gegenstände einer nicht
menschlichen Anschauung blieben aber doch immer
nur Erscheinungen, wenn diese Anschauung auch
wieder als eine solche angenommen würde, die gegebene
Empfindungsinhalte in irgend einer Weise
anordnete. Dächte man sich jedoch eine *Anschauung
von nicht rezeptiver Art* , eine Anschauung, welche
nicht nur die Formen, sondern auch den Inhalt synthe
tisch erzeugte, eine wahrhaft »produktive Einbil
dungskraft«, so müßten deren Gegenstände nicht
mehr Erscheinungen, sondern Dinge-an-sich sein. Ein
solches Vermögen verdiente den Namen einer *intel
lektuellen* Anschauung oder eines *intuitiven Ver
standes* : es wäre die Einheit der beiden Erkenntnis
kräfte der Sinnlichkeit und des Verstandes, welche im
Menschen getrennt auftreten, obwohl sie durch ihr
stetiges Aufeinandergewiesensein auf eine verborgene
gemeinsame Wurzel hindeuten. Die Möglichkeit eines
solchen Vermögens ist so wenig zu verneinen, wie
seine Realität zu bejahen: doch deutet Kant schon hier
an, daß man sich ein höchstes geistiges Wesen so
würde vorzustellen haben. *Denkbar* sind also Nou
mena oder *Dinge-an-sich im negativen Sinne als Ge
genstände einer nichtsinnlichen Anschauung* , von
der freilich unsere Erkenntnis absolut nichts aussagen
kann, - als *Grenzbegriffe* der Erfahrung.
Und sie bleiben schließlich nicht einmal so völlig
problematisch, wie es danach zuerst aussieht. Denn
wollte man die Realität der Dinge-an-sich leugnen, so
würde damit »alles in Erscheinungen aufgelöst«, und
man wagte damit die Behauptung, daß nichts wirklichwäre, als was
dem Menschen oder andern sinn
lich-rezeptiven Wesen erscheint. Diese Behauptung
aber wäre eine völlig unbegründete Vermessenheit.

Der transzendentale Idealismus darf daher die Realität der Noumena nicht leugnen, er muß sich nur bewußt bleiben, daß sie auf keine Weise Gegenstände der menschlichen Erkenntnis werden können.
Dinge-an-sich müssen gedacht werden. sind aber nicht erkennbar. Auf diese Weise gewann Kant das Recht, die Gegenstände des menschlichen Wissens »nur als Erscheinungen« zu bezeichnen, zurück.
9. Damit war dem dritten Teile der Vernunftkritik, der transzendentalen Dialektik [930] , der Weg vorge schrieben. Eine Metaphysik des Unerfahrbaren, oder wie Kant sich später zu sagen gewöhnt hat, des »Uebersinnlichen« ist unmöglich. Das mußte durch eine Kritik der historisch vorliegenden Versuche dazu gezeigt werden, und Kant wählte als aktuelles Bei spiel dafür die Leibniz-Wolffsche Schulmetaphysik mit ihrer Behandlung der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Zugleich aber sollte nachgewiesen werden, daß das Unerfahrbare, welches nicht erkannt werden kann, doch notwendig gedacht werden muß, und es sollte damit der *transzendentale Schein* aufgedeckt werden, durch den auch die großen Denker von jeher verführt worden sind, dies notwen dig zu Denkende als einen Gegenstand möglicher Erkenntnis anzusehen.
Zu letzterem Zwecke geht Kant von dem Gegensatz zwischen der Verstandestätigkeit und der sinnlichen Anschauung aus, mit deren Hilfe jene allein gegen ständliche Erkenntnis liefert. Das durch die Kategori en bestimmte Denken setzt die Data der Sinnlichkeit in der Weise miteinander in Beziehung, daß jede Er scheinung durch andere Erscheinungen *bedingt* ist: dabei verlangt aber der Verstand, um die einzelne Er scheinung vollständig zu denken, die *Totalität der Bedingungen zu erfassen* , durch welche sie im Zu sammenhange der ganzen Erfahrung bestimmt ist. Al lein diese Anforderung ist angesichts der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Erscheinungswelt unerfüllbar. Denn die Kategorien sind Prinzipien der

Beziehung zwischen Erscheinungen; sie erkennen die Bedingtheit jeder Erscheinung immer nur *wieder durch andere Erscheinungen* und verlangen für diese abermals die Einsicht in ihre Bedingtheit durch ande re u. s. f. in infinitum. [931] Aus diesem Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit ergeben sich für die menschliche Erkenntnis *notwendige und doch unlös bare Aufgaben* ; diese nennt Kant Ideen, und das zu dieser höchsten Synthesis der Verstandeseinsichten erforderliche Vermögen bezeichnet er im engeren Sinne als *Vernunft* .

Will nun die Vernunft eine so gestellte Aufgabe alsgelöst vorstellen, so muß die gesuchte Totalität der Bedingungen als etwas Unbedingtes gedacht werden, welches zwar die Bedingungen für die unendliche Reihe der Erscheinungen in sich enthalte, selbst aber nicht mehr bedingt sei. Dieser Abschluß einer unend lichen Reihe bedeutet zwar für das an die Sinnlichkeit gebundene Erkennen einen Widerspruch in sich selbst; aber er muß gleichwohl gedacht werden, wenn die auf Totalität gerichtete Aufgabe des Verstandes an dem unendlichen Material der sinnlichen Daten als gelöst betrachtet werden soll. Die Ideen sind daher Vorstellungen des Unbedingten, die notwendig ge dacht werden müssen, ohne je Gegenstand der Er kenntnis werden zu können, und der transzendentale Schein, dem die Metaphysik verfällt, besteht darin, sie für gegeben zu erachten. während sie nur *aufgegeben* sind. In Wahrheit sind sie nicht konstitutive Prinzipi en, durch welche wie durch die Kategorien Gegen stände der Erkenntnis erzeugt werden, sondern nur *re gulative Prinzipien* , durch welche der Verstand genö tigt wird, immer weitere Zusammenhänge im Bereiche des Bedingten der Erfahrung aufzusuchen.

Solcher Ideen findet Kant drei: das Unbedingte für die Totalität aller Erscheinungen des inneren Sinnes, aller Data des äußeren Sinnes, alles Bedingten über haupt wird gedacht als *Seele, Welt und Gott* .

10. Die Kritik der rationalen Psychologie in den »Paralogismen der

reinen Vernunft« läuft darauf hin
aus, in den üblichen Beweisen für die Substantialität
der Seele die *quaternio terminorum* einer Verwechs
lung des logischen Subjekts mit dem realen Substrat
nachzuweisen: sie zeigt, daß der wissenschaftliche
Begriff der Substanz an die Anschauung des im
Raume Beharrlichen gebunden und deshalb nur auf
dem Gebiete des äußeren Sinnes anwendbar sei, und
sie führt aus, daß die Idee der Seele als einer unbe
dingten realen Einheit aller Erscheinungen des inne
ren Sinnes zwar ebensowenig beweisbar wie wider
legbar, dabei aber das heuristische Prinzip für die Er
forschung der Zusammenhänge des Seelenlebens *sei.*
In ähnlicher Weise behandelt der Abschnitt vom
»Ideal der Vernunft« die Idee *Gottes* . Mit präziserer
Ausführung seiner früher über denselben Gegenstand
geschriebenen Abhandlung zerstört Kant die Beweis
kraft der für das Dasein Gottes vorgebrachten Argu
mente. Er bestreitet dem *ontologischen* Beweise das
Recht, aus dem Begriffe allein auf die Existenz zu
schliessen; er zeigt, daß der kosmologische Beweis
eine *petitio principii* involviert, wenn er die »erste
Ursache« alles »Zufälligen« in einem »absolut not
wendigen« Wesen sucht; er beweist, daß das teleolo
gische oder *physikotheologische* Argument im besten
Falle - die Schönheit, Harmonie und Zweckmäßigkeit
der Welt zugegeben - auf den antiken Begriff eines weisen und
guten »Weltbaumeisters« führt. Aber er
betont, daß die Leugnung Gottes eine ebenso uner
weislich das Gebiet der Erfahrungserkenntnis über
schreitende Behauptung ist wie das Gegenteil, und
daß vielmehr in dem Glauben an eine lebendige, reale
Einheit aller Wirklichkeit der einzig kräftige Antrieb
zur empirischen Erforschung der einzelnen Zusam
menhänge der Erscheinungen besteht.
Bei weitem am charakteristischsten jedoch ist
Kants Behandlung der Idee der Welt in den
» *Antinomien der reinen Vernunft* «. Sie prägen den
Grundgedanken der transzendentalen Dialektik am

schärfsten aus, indem sie zeigen, daß, wenn man das Universum als Gegenstand der Erkenntnis behandelt, man darüber mit gleichem Rechte kontradiktorisch einander gegenüberstehende Sätze behaupten kann, sofern man einerseits dem Bedürfnis des Verstandes nach Abschluß der Erscheinungsreihen, anderseits dem der sinnlichen Anschauung nach unendlicher Fortsetzung dieser Reihen Folge gibt. Kant beweist daher in den »Thesen«, daß die Welt in Raum und Zeit Anfang und Ende haben, daß sie hinsichtlich ihrer Substanz eine Grenze der Teilbarkeit aufweisen, daß das Geschehen in ihr freie, d.h. kausal nicht mehr bedingte Anfänge haben und daß zu ihr ein absolut notwendiges Wesen, Gott, gehören müsse: und er be weist in den Antithesen für alle vier Fälle das kontradiktorische Gegenteil. Dabei steigert sich die Verwirrung dadurch, daß die Beweise (mit einer Aus nahme) indirekt sind, so daß die These durch Wider legung der Antithese, die Antithese durch Widerle gung der These begründet, jede Behauptung also ebenso bewiesen wie widerlegt wird. Die Auflösung dieser Antinomien geht aber nur für die beiden ersten, die »mathematischen«, darauf aus, daß der Satz des ausgeschlossenen Dritten seine Geltung verliert, wo etwas zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht wer den soll, was dies niemals werden kann. wie das Uni versum, und Kant sieht mit Recht darin einen indirek ten Beweis für den »transzendentalen Idealismus« sei ner Raum- und Zeitlehre. Bei der dritten und vierten Antinomie, den »dynamischen«, welche die Freiheit und Gott betreffen, sucht Kant zu zeigen (was rein theoretisch freilich unmöglich ist), daß es wohl denk bar wäre, die Antithesen gälten für die Erscheinungen, die Thesen dagegen für die unerkennbare Welt der Dinge-an-sich. Für diese sei es wenigstens kein Wi derspruch, Freiheit und Gott zu denken, während beide in der Erkenntnis der Erscheinungen allerdings nicht anzutreffen seien.

§ 39. Der kategorische Imperativ.

H. COHEN, Kants Begründung der Ethik.
Berlin 1877.
A. HEGLER, Die Psychologie in Kants Ethik.
Freiburg i. Br. 1891.
W. FÖRSTER, Der Entwicklungsgang der kanti
schen Ethik. Berlin 1894.
E. ARNOLDT, Kants Idee vom höchsten Gut. Kö
nigsberg 187 L
A. MESSER, Kants Ethik. Leipzig 1904.
B. PÜNJER, Die Religionsphilosophie Kants. Jena
1874.
A. SCHWEITZER, Kants Religionsphilosophie
Freiburg i. B. 1899.
E. TROELTSCH, Das Historische in Kants Religi
onsphilosophie (Kantstudien IX, 12-154).
FR. MEDICUS, Kants Philosophie der Geschichte
(Kantstudien VII, 1902).

Die synthetische Funktion in der theoretischen Ver
nunft ist die Verknüpfung von Vorstellungen unter
einander zu Anschauungen, Urteilen und Ideen: die
praktische Synthesis ist die Beziehung des Wollens
auf einen vorgestellten Inhalt, womit dieser zum
Zweck wird. Diese Beziehungsform hat Kant sorgfältig aus den
Stammbegriffen des erkennenden
Verstandes ausgeschlossen: sie ist dafür die *Grund
kategorie des praktischen Vernunftgebrauchs* . Sie
gibt keine Gegenstände der Erkenntnis, aber Gegen
stände des Wollens.
1. Für die Vernunftkritik erhebt sich daraus das
Problem, ob es eine *praktische Synthesis a priori
gibt, d.h. ob es notwendige und allgemeingültige
Gegenstände des Wollens* gibt: oder ob etwas anzu
treffen ist, was die Vernunft ohne alle Rücksicht auf
empirische Beweggründe *a priori* verlangt. Diesen
allgemeinen und notwendigen Gegenstand der prakti

schen Vernunft nennen wir das *Sittengesetz* .
Denn es ist von vornherein für Kant klar, daß die zwecksetzende Tätigkeit der reinen Vernunft, wenn es eine solche gibt, den empirischen Triebfedern des Wollens und Handelns gegenüber als ein *Gebot* , in der Form des *Imperativs* auftreten muß. Der auf die einzelnen Gegenstände und Verhältnisse der Erfah rung gerichtete Wille ist durch diese bestimmt und von ihnen abhängig: der reine Vernunftwille dagegen kann nur durch sich selbst bestimmt sein. Er ist daher *notwendig auf etwas anderes gerichtet* als die natür lichen Triebe, und dies andere, was das Sittengesetz den Neigungen gegenüber verlangt, heißt *Pflicht* . Daher betreffen die Prädikate der sittlichen Beurtei lung nur diese Art der Bestimmtheit des Willens: sie beziehen sich auf die Gesinnung, nicht auf die Hand lung oder gar deren äußere Folgen. Nichts in der Welt, sagt Kant [932] , kann ohne Einschränkung gut genannt werden, als allein der gute Wille: und dieser bleibt gut, auch wenn seine Ausführung durch äußere Ursachen völlig gehemmt worden ist. Sittlichkeit als Eigenschaft des Menschen ist *pflichtmäßige Gesin nung* .

2. Um so nötiger aber wird die Untersuchung, ob es ein solches apriorisches Pflichtgebot gibt und worin es besteht, ein Gesetz, dessen Befolgung die Vernunft ganz unabhängig von allen empirischen Zwecken verlangt. Zur Lösung dieser Frage geht Kant von den teleologischen Verkettungen des wirklichen Willenlebens aus. Die Erfahrung der natürlichen Kau salzusammenhänge bringt es mit sich, daß wir nach dem *synthetischen Verhältnis von Zweck und Mittel* das eine um des anderen willen zu wollen genötigt sind. Aus der praktischen Ueberlegung derartiger Be ziehungen erwachsen (technische) Regeln der Ge schicklichkeit und (»praktische«) Ratschläge der Klugheit. Sie alle besagen: »wenn du das und das willst, so mußt du so und so verfahren«. Sie sind eben deshalb *hypothetische Imperative* . Sie setzen ein

Wollen als bereits tatsächlich vorhanden voraus und verlangen auf Grund dessen dasjenige weitere Wollen, welches zur Befriedigung des ersten erforderlich ist. Das Sittengesetz aber kann von keinem schon empirisch bestehenden Wollen abhängig sein, und das sittliche Handeln darf nicht als Mittel in den Dienst anderer Zwecke treten. Die Anforderung des moralischen Gebots muß *lediglich um seiner selbst willen* aufgestellt sein und erfüllt werden. Es appelliert nicht an das, was der Mensch sonst schon wünscht, sondern es verlangt ein Wollen, das seinen Wert nur in sich selber hat, und ein wahrhaft sittliches Handeln ist nur dasjenige, worin ein solches Gebot ohne Rücksicht auf alle sonstigen Folgen erfüllt wird. Das Sittengesetz ist ein *Gebotschlechthin,* ein kategorischer Imperativ. Es gilt bedingungslos und absolut, während die hypothetischen Imperative nur relativ sind.

Fragt man nun nach dem Inhalt des kategorischen Imperativs, so ist klar, daß er keine empirische Bestimmung enthalten kann: die Forderung des Sittengesetzes bezieht sich nicht auf die »Materie des Wollens« Darum eignet sich auch die Glückseligkeit nicht zum Prinzip der Moral: denn das Streben nach Glückseligkeit ist empirisch schon vorhanden, es ist nicht erst eine Forderung der Vernunft. Die eudämonistische Moral führt daher zu lauter hypothetischen Imperativen: für sie sind die sittlichen Gesetze nur »Ratschläge der Klugheit«, wie man es am besten anfange, das natürliche Wollen zu befriedigen. Aber das Sittengesetz verlangt eben ein anderes Wollen als das natürliche: es ist zu Höherem da, als uns glücklich zu machen. Hätte die Natur unsere Bestimmung in die Glückseligkeit legen wollen, so würde sie besser getan haben, uns mit dem unfehlbaren Instinkte auszurüsten, als mit der praktischen Vernunft des Gewissens, das mit unseren Trieben fortwährend im Konflikte ist. [933] Die Glückseligkeitsmoral ist für Kant sogar der Typus der falschen Moral: denn in ihr gilt gerade überall, daß ich etwas tun soll deshalb, weil

ich ein anderes will. Jede solche Moral ist *heterono misch* : sie macht die praktische Vernunft von etwas außer ihr Gegebenem abhängig, und dieser Vorwurf trifft auch alle Versuche, das Prinzip der Sittlichkeit in metaphysischen Begriffen, wie der Vollkommen heit, zu suchen. Die theologische Moral vollends weist Kant mit der größten Energie von sich; denn sie verquickt alle Arten der Heteronomie, wenn sie die Sanktion im göttlichen Willen, das Kriterium in der Utilität und das Motiv in der Erwartung von Lohn und Strafe sieht.

3. Der kategorische Imperativ muß der Ausdruck der *Autonomie der praktischen Vernunft* , d.h. der rei nen Selbstbestimmung des vernünftigen Willens sein. Er betrifft deshalb lediglich die Form des Wollens und verlangt, daß diese ein *allgemeingültiges Gesetz* sei. Der Wille ist heteronom, wenn er einem empirisch gegebenen Triebe folgt; er ist autonom nur, wo er ein selbstgegebenes Gesetz ausfahrt. Der kate gorische Imperativ verlangt also, statt nach Triebim pulsen vielmehr nach *Maximen* zu handeln, und zwar nach solchen, welche sich zu einer allgemeinen Ge setzgebung für alle vernünftig wollenden Wesen eig nen. »Handle so, als *ob die Maxime deines Handelns durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz* werden sollte.«

Diese rein formale Bestimmung der Gesetzmäßig keit gewinnt nun eine sachliche Bedeutung durch die Reflexion auf die verschiedenen Arten der Werte. Im Reich der Zwecke hat dasjenige einen Preis, was zu irgend welchen Zwecken dienlich und deshalb durch anderes ersetzbar ist; aber nur das hat Würde, was ab solut in sich selbst wertvoll und die Bedingung ist, um deren willen anderes wertvoll werden kann. Diese *Würde* gebührt in erster Linie dem Sittengesetz selbst, und deshalb darf das Motiv, welches den Men schen zu dessen Befolgung veranlaßt, nur die *Ach tung vor dem Gesetze selbst* sein: es wäre entwürdigt, wenn es um irgend welcher Vorteile willen äußerlich

erfüllt würde. Die Würde des Sittengesetzes geht nun aber auf den Menschen über, der im ganzen Umkreise der Erfahrung allein bestimmt und befähigt ist, sich nach diesem Gesetze selbst zu bestimmen, sein Träger zu sein und sich mit ihm zu identifizieren. Daher ist *Achtung vor der Würde des Menschen* für Kant das inhaltliche Prinzip der Sittenlehre. Der Mensch soll seine Pflicht tun nicht um seines Vorteils willen, son dern aus *Achtung vor sich selbst* , und er soll in dem Verkehr mit dem Nebenmenschen es sich zur Richt schnur machen, diesen niemals als ein bloßes Mittel für die Erreichung sonstiger Zwecke zu behandeln, sondern in ihm stets die *Würde der Persönlichkeit* zu ehren.

Hieraus hat Kant [934] eine stolze und strenge Moral abgeleitet, welche in der Darstellung seines Alters die Züge des Rigorismus und einer gewissen pedanti schen Schroffheit nicht verkennen läßt. Aber der Grundzug des *Gegensatzes zwischen Pflicht und Nei gung* liegt tief in seinem System begründet. Das Prin zip der Autonomie erkennt nur das pflichtmäßige Wollen aus Maximen als sittlich an: es sieht in jeder Motivierung des sittlichen Handelns durch natürliche Antriebe eine Fälschung der reinen Moralität. Nur was lediglich als Pflicht geschieht, ist sittlich. Die empirischen Triebfedern der menschlichen Natur sind deshalb an sich ethisch indifferent; aber sie werden böse, sobald sie sich gegen die Forderung des Sitten gesetzes auflehnen, und das moralische Leben des Menschen besteht darin, das Gebot der Pflicht im Kampfe gegen die Neigungen zu verwirklichen.

4. Die Selbstbestimmung des vernünftigen Willens ist also die oberste Forderung und Bedingung aller Sittlichkeit. Allein sie ist im Bereiche der durch Kate gorien gedachten und erkannten Erfahrung unmög lich: denn diese kennt nur die Bestimmung jeder ein zelnen Erscheinung durch andere; die Selbstbestim mung, als Vermögen eine Reihe des Bedingten *anzu fangen,* ist nach den Prinzipien der theoretischen Er

kenntnis unmöglich. Nach den letzteren ist jedes ein
zelne empirische Wollen durch ein anderes, d.h. durch
ein inhaltliches Motiv bestimmt: das Sittengesetz aber
verlangt ein freies Wollen, welches nur durch die
Form des Gesetzes bestimmt sein soll. Sittlichkeit ist
also nur durch *Freiheit* möglich, d.h. durch das Ver
mögen einer Handlung. welche nicht nach dem Sche
ma der Kausalität durch andere bedingt, sondern nur
durch sich selbst bestimmt, ihrerseits die Ursache
einer endlosen Reihe von natürlichen Vorgängen ist.
935 Hätte daher die theoretische Vernunft, deren Er
kenntnis auf Erfahrung beschränkt ist, über die Reali
tät der Freiheit zu entscheiden, so müßte sie diese
leugnen, damit aber auch die Möglichkeit des sittli
chen Lebens verwerfen. Nun hat aber die Kritik der
reinen Vernunft gezeigt, daß die theoretische Vernunft
über die Dinge-an-sich gar nichts aussagen kann, und
daß es demgemäß kein Widerspruch ist, die Möglich
keit der Freiheit für das Uebersinnliche zu denken.
Zeigt sich aber, daß Freiheit notwendig real sein muß,wenn
Sittlichkeit möglich sein soll, so ist eben damit
die *Realität der Dinge-an-sich und des Uebersinnli
chen* gewährleistet, welche für die theoretische Ver
nunft immer nur problematisch bleiben konnte.
Diese Gewährleistung ist freilich nicht diejenige
eines Beweises, sondern diejenige des *Postulats* . Sie
beruht auf dem Bewußtsein: du kannst, denn du
sollst. So wahr du das Sittengesetz in dir fühlst, so
wahr du an die Möglichkeit ihm zu folgen glaubst, so
wahr mußt du auch an die Bedingungen dafür, an Au
tonomie und Freiheit glauben. Die Freiheit ist kein
Gegenstand des Wissens, sondern ein Gegenstand des
Glaubens, - aber eines Glaubens, der auf dem Gebie
te des Uebersinnlichen ebenso allgemein und notwen
dig gilt wie im Bereiche der Erfahrung die Grundsätze
des Verstandes, - eines *apriorischen Glaubens* .
So wird die praktische Vernunft vollkommen unab
hängig von der theoretischen. In der früheren Philoso
phie herrschte »der Primat« der theoretischen Ver

nunft über die praktische: es sollte durch das Wissen ausgemacht werden, ob und wie es Freiheit gibt, und danach über die Realität der Sittlichkeit entschieden werden. Nach Kant ist die Realität der Sittlichkeit die Tatsache der praktischen Vernunft, und darum muß an die Freiheit als an die Bedingung ihrer Möglichkeit geglaubt werden. Aus diesem Verhältnis ergibt sich aber nun für Kant der *Primat der praktischen Vernunft über die theoretische* : denn die erste ist
nicht nur fähig, zu gewährleisten, worauf die letztere verzichten muß, sondern es zeigt sich auch, daß die theoretische Vernunft in jenen Ideen des Unbedingten, womit sie über sich selbst hinausweist (§ 38, 9), durch die Bedürfnisse der praktischen bestimmt ist. Damit erscheint bei Kant in neuer, völlig originel ler Form die *platonische Lehre von den zwei Welten* des Sinnlichen und des Uebersinnlichen, der Erschei nungen und der Dinge-an-sich. Auf jene führt das Wissen, auf diese das Glauben; jene ist das Reich der Notwendigkeit, diese das Reich der Freiheit. Das ge gensätzliche und doch aufeinander bezogene Verhält nis beider Welten zeigt sich zumeist am Wesen des Menschen, der allein gleichmäßig beiden angehört. Sofern der Mensch ein Glied der Naturordnung ist, *erscheint er als empirischer Charakter* , d.h. seinen bleibenden Eigenschaften ebenso wie seinen einzel nen Willensentscheidungen nach als ein notwendiges Produkt in dem kausalen Zusammenhange der Er scheinungen; allein als Glied der übersinnlichen Welt ist er *intelligibler Charakter* , d.h. ein durch freie Selbstbestimmung in sich entschiedenes Wesen. Der empirische Charakter ist nur die für das theoretische Bewußtsein an die Regel der Kausalität gebundene Erscheinung des intelligiblen Charakters, dessen Frei heit allein die Verantwortlichkeit, wie sie im *Gewissen* hervortritt, zu erklären vermag.

5. Freiheit ist aber nicht das einzige *Postulat* des apriorischen Glaubens. Die Beziehungen zwischen der sinnlichen und der sittlichen Welt erfordern noch

einen allgemeineren Zusammenhang, den Kant im Begriffe des höchsten *Gutes* findet. [936] Das Ziel des sinnlichen Willens ist die Glückseligkeit, das Ziel des sittlichen Willens ist die Tugend: diese beiden dürfen nicht zueinander in das Verhältnis des Mittels zum Zweck treten. Das Streben nach Glückseligkeit macht nicht tugendhaft, und die Tugend darf weder glückselig machen wollen noch tut sie es. Zwischen beiden besteht empirisch kein kausaler und darf ethisch kein teleologischer Zusammenhang eintreten. Allein da der Mensch ebenso der sinnlichen wie der sittlichen Welt angehört, so muß das »höchste Gut« für ihn in der *Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit* bestehen. Diese letzte Synthesis der praktischen Begriffe kann aber moralisch nur so gedacht werden, daß *Tugend allein der Glückseligkeit würdig* sei.

Der damit ausgesprochenen Forderung des moralischen Bewußtseins wird jedoch durch die kausale Notwendigkeit der Erfahrung nicht Genüge getan. Das Naturgesetz ist ethisch indifferent und leistet keine Gewahr dafür, daß Tugend notwendig zur Glückseligkeit führe: umgekehrt lehrt vielmehr die Erfahrung, daß Tugend den Verzicht auf empirisches Glück verlangt und daß Untugend mit zeitlicher Glückseligkeit vereinbar ist. Fordert deshalb das ethische Bewußtsein die *Realität des höchsten Gutes* , so muß der Glaube über das empirische Menschenleben und über die Naturordnung in das Uebersinnliche hin übergreifen. Er postuliert eine über die zeitliche Existenz hinausreichende Realität der Persönlichkeit - das unsterbliche Leben - und eine sittliche Weltordnung, die in einer höchsten Vernunft begründet ist, in *Gott* .

Kants » *moralischer Beweis* « für Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit ist also kein Beweis des Wissens, sondern der des Glaubens: die Postulate sind die Bedingungen des sittlichen Lebens, und ihre Realität muß ebenso geglaubt werden wie dieses. Aber sie bleiben damit theoretisch so wenig erkennbar wie

zuvor.

6. *Der Dualismus von Natur und Sittlichkeit* kommt bei Kant am schroffsten in der *Religionsphilo sophie* zu Tage, deren Prinzipien er seiner Erkennt nistheorie gemäß nur in der praktischen Vernunft su chen konnte: Allgemeinheit und Notwendigkeit im Verhältnis zum Uebersinnlichen gewährt nur das sitt liche Bewußtsein. *A priori* kann in der Religion nur gelten, was auf Moral gegründet ist. Kants Vernunft religion ist also keine Naturreligion, sondern »Moral theologie«. Die Religion beruht auf der *Vorstellung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote* .

Diese religiöse Lebensform der Moralität ent wickelt Kant wiederum aus der Doppelnatur des Men schen. Es bestehen in ihm zwei Triebsysteme, das sinnliche und das sittliche: beide können wegen der Einheit der wollenden Persönlichkeit nicht ohne Be ziehung zueinander sein. Ihr Verhältnis sollte nun nach sittlicher Anforderung die Unterordnung der sinnlichen Triebfedern unter die sittlichen sein: tat sächlich aber findet sich nach Kant beim Menschen von Natur das umgekehrte Verhältnis [937] , und da die sinnlichen Triebe böse sind, sobald sie sich gegen die sittlichen auch nur auflehnen, so ist im Menschen ein *natürlicher Hang* zum Bösen. Dies »Radikal-Böse« ist nicht notwendig; denn sonst gäbe es dafür keine Verantwortung. Es ist unerklärlich, aber es ist Tatsa che, es ist eine Tat der intelligiblen Freiheit. Die Auf gabe, die daraus für den Menschen folgt, ist die *Um kehrung der Triebfedern* , welche durch den Kampf des guten und des bösen Prinzips in ihm herbeige führt werden soll. Allein in jenem verkehrten Zustan de wirkt die eherne Majestät des Sittengesetzes auf den Menschen nur mit niederschmetterndem Schrecken, und er bedarf daher zur Unterstützung sei ner moralischen Triebfedern des *Glaubens an eine göttliche Macht* , die ihm das Sittengesetz als ihr Gebot auferlegt, aber auch zu dessen Befolgung die Hilfe der *erlösenden Liebe* gewährt.

Von diesem Standpunkt aus deutet Kant die we
sentlichen Stücke der christlichen Glaubenslehre zu
einer »reinen Moralreligion« um: das Ideal der mora
lischen Vollkommenheit des Menschen im Logos, die
Erlösung durch stellvertretende Liebe, das Geheimnis
der Wiedergeburt. In dem Bestreben, aus den Lehren
der positiven Religion das herauszuarbeiten, was vom
Standpunkte der kritischen Philosophie her begründ
bar ist [938] , geht er mit der Verwendung überlieferter
dogmatischer Vorstellungen weit über dasjenige hin
aus, was als rein logische Konsequenz aus seiner
theoretischen und praktischen Philosophie hätte abge
leitet werden können. [939] Offenbar tut er dies aus per
sönlichem religiösem Erlebnis heraus, und er setzt
damit, obwohl frei von dem historischen Glauben der
Orthodoxie, die wahrhaft religiösen Motive, die im
Erlösungsbedürfnis wurzeln, wieder in die Rechte
ein, welche ihnen durch den Rationalismus der Auf
klärung verkümmert worden waren. Aber freilich ist
auch ihm die wahre Kirche nur die unsichtbare, das
moralische Gottesreich, die sittliche Gemeinschaft der
Erlösten. Die historischen Erscheinungen der morali
schen Gemeinschaft der Menschen sind die Kirchen:
sie bedürfen des Mittels der Offenbarung und des
»statutarischen« Glaubens. Aber sie haben die Aufga
be, diese Mittel in den Dienst des sittlichen Lebens zustellen, und
wenn sie statt dessen das Hauptgewicht
auf das Statutarische legen, so verfallen sie der Lohn
dienerei und Heuchelei.
Die »Gemeinschaft der Heiligen« dagegen, der sitt
lich-religiöse Zusammenhang des menschlichen Ge
schlechts erscheint als das wahrhaft *höchste Gut* der
praktischen Vernunft. Es greift weit über die subjek
tiv-individuelle Bedeutung einer Verknüpfung von
Tugend und Glückseligkeit hinaus und hat zu seinem
Inhalt die Verwirklichung des Sittengesetzes in der
Entwicklung des Menschengeschlechts, das Reich
Gottes auf Erden. [940]
7. Mit der Beschränkung der ethischen Beurteilung

auf die Gesinnung hängt es zusammen, daß Kant in der *Rechtsphilosophie* diejenige Richtung verfolgte, welche diese möglichst unabhängig von der Moral be handelte. Kant unterschied (schon hinsichtlich der ethischen Würdigung) zwischen der *Moralität der Gesinnung* und der *Legalität der Handlung* , dem freiwilligen Gehorsam gegen das Sittengesetz und der äußerlichen Konformität der Handlung mit dem vom Gesetz Verlangten. Handlungen sind erzwingbar, Ge sinnungen nie. Während die Moral von den Pflichten der Gesinnung redet, beschäftigt sich das Recht mit den erzwingbaren äußeren Pflichten der Handlungen und fragt nicht nach den Gesinnungen, aus denen sie erfüllt oder verletzt werden. Und doch macht Kant den Zentralbegriff seiner ge
samten praktischen Philosophie, die *Freiheit* , auch zur Grundlage der Rechtslehre. Denn auch das Recht ist eine Forderung der praktischen Vernunft und hat in dieser sein *a priori* geltendes Prinzip: es kann daher nicht als ein Produkt empirischer Interessen abgeleitet werden, sondern muß aus der allgemeinen vernünfti gen Bestimmung des Menschen begriffen werden. Diese ist die Bestimmung zur Freiheit. Die Gemein schaft der Menschen besteht aus solchen Wesen, wel che zur sittlichen Freiheit bestimmt, aber noch in dem natürlichen Zustande der Willkür begriffen sind, wobei sie sich gegenseitig in den Sphären ihrer Wirk samkeit stören und hemmen: das Recht hat die Aufga be, die Bedingungen festzustellen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür der andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt wer den kann, und durch Erzwingung dieser Bedingungen die Freiheit der Persönlichkeit sicher zu stellen.
Aus diesem Prinzip folgt analytisch nach Kants Konstruktion das gesamte Privatrecht, Staatsrecht und Völkerrecht. Dabei ist es jedoch interessant zu beob achten, wie überall die Prinzipien der Sittenlehre in dieser Konstruktion maßgebend werden. So ist es im Privatrecht ein weittragender Grundsatz, daß - ent

sprechend dem kategorischen Imperativ - der Mensch niemals als Sache gebraucht werden darf. So wird die Strafgewalt des Staats nicht durch die Aufgabe der Aufrechterhaltung des Rechtszustandes, sondern durch die sittliche Notwendigkeit der Vergeltung be gründet.

Die Geltung des Rechts ist im Naturzustande nur provisorisch, sie ist vollständig oder, wie Kant sagt, peremtorisch erst, wo sie sicher erzwingbar ist, im Staat. Die Richtschnur für die Gerechtigkeit im Staatswesen findet Kant darin, daß nichts beschlossen und ausgeführt wird, was nicht hätte beschlossen wer den können, wenn der Staat durch einen *Vertrag* zu stande gekommen wäre. Die Vertragstheorie ist hier nicht eine Erklärung für das empirische Zustandekom men, sondern eine Norm für die Aufgabe des Staats. Diese Norm ist bei jeder Art von Verfassung erfüll bar, wenn nur wirklich nicht die Willkür, sondern das Gesetz herrscht: am sichersten ist ihre Verwirkli chung, wenn die drei öffentlichen Gewalten der Ge setzgebung, Ausführung und Rechtsprechung unab hängig voneinander sind, und wenn die gesetzgebende Gewalt in der »republikanischen« Form des repräsen tativen Systems organisiert ist, was eine monarchische Exekutive nicht ausschließt. Erst damit, meint Kant, wird die Freiheit des einzelnen so weit gesichert sein, wie sie ohne Beeinträchtigung der Freiheit der übri gen bestehen kann, und erst wenn alle Staaten diese Verfassung angenommen haben, kann der Naturzustand, worin sie sich jetzt noch miteinander befinden, einem Rechtszustande Platz machen. Dann wird auch das *Völkerrecht* , das jetzt nur provisorisch ist, »peremtorisch« werden.

8. Auf religionsphilosophischen und rechtsphiloso phischen Grundlagen baut sich endlich Kants Ansicht von der *Geschichte* auf [941] ; sie hat sich an Rousseau und Herder in derjenigen Abhängigkeit entwickelt, welche aus dem Gegensatz entspringt. Kant vermag in der Geschichte weder den Abweg von einem ur

sprünglich guten Zustande des Menschengeschlechts zu sehen noch die naturnotwendig selbstverständliche Entwicklung seiner ursprünglichen Anlage. Hat es je einen paradiesischen Urzustand der Menschheit gege ben, so war es der *Stand der Unschuld* , in welchem sie sich, ganz ihren natürlichen Trieben lebend, der sittlichen Aufgabe überhaupt noch nicht bewußt war. *Der Beginn der Kulturarbeit* aber war nur durch einen Bruch mit dem Naturzustande möglich, indem das Sittengesetz an seiner Uebertretung zum Bewußt sein kam. Dieser (theoretisch unbegreifliche) *Sünden fall* ist der Anfang der Geschichte. Der früher ethisch indifferente Naturtrieb ist nun böse geworden und soll bekämpft werden.

Seitdem besteht der *Fortschritt der Geschichte nicht in einem Wachsen der menschlichen Glückse ligkeit* , sondern in der Annäherung an die sittliche Vollkommenheit und in der Ausbreitung der *Herr schaftsittlicher Freiheit* . Mit tiefem Ernst nimmt Kant den Gedanken auf, daß die Entwicklung der Zi vilisation nur auf Kosten der individuellen Glückse ligkeit erfolgt. Wer diese zum Maßstab nimmt, darf nur von einem Rückschritt in der Geschichte reden Je verwickelter die Verhältnisse werden, je mehr die Le bensenergie der Kultur wächst, um so mehr steigen die individuellen Bedürfnisse, und um so geringer wird die Aussicht, sie zu befriedigen. Aber gerade dies widerlegt die Meinung der Aufklärer, als sei Glückseligkeit die Bestimmung des Menschen. Im umgekehrten Verhältnis mit der empirischen Befriedi gung des einzelnen wächst die sittliche Gestaltung des Ganzen, die Herrschaft der praktischen Vernunft. Und da die Geschichte das äußere Zusammenleben der Menschheit darstellt, so ist ihr Ziel die Vollendung des Rechts, die Herstellung der besten Staatsverfas sung bei allen Völkern, der ewige Friede, - ein Ziel, dessen Erreichung wie bei allen Ideen und Idealen im Unendlichen liegt.

§ 40. Die natürliche Zweckmäßigkeit.

A. STADLER, Kants Teleologie. Berlin 1874.
H. COHEN, Kants Begründung der Aesthetik. Ber lin 1889.
V. BASCH, Essai critique sur l'esthetique de Kant. Paris 1896.
O. SCHLAPP, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Göttingen 1901.

Durch die scharfe Ausprägung der Gegensätze von Natur und Freiheit, Notwendigkeit und Zweckmäßig keit treten bei Kant die theoretische und die prakti sche Vernunft so weit auseinander, daß die Einheit der Vernunft gefährdet erscheint. Die kritische Philo sophie bedarf daher in einer für die methodische Ent wicklung ihres Systems vorbildlichen Weise $_{942}$ eines abschließend vermittelnden *dritten Prinzips* , worin die *Synthesis jener Gegensätze* vollzogen wird.
1. Der *psychologischen* Bestimmung gemäß kann die Sphäre, in der diese Aufgabe zu lösen ist, nach der von Kant (vgl. § 36, 8) adoptierten Dreiteilung nur das *Gefühls* - oder *»Billigungsvermögen«* sein. Dies nimmt in der Tat eine Zwischenstellung zwischen Vorstellen und Begehren ein. Auch das Gefühl oder die Billigung setzt eine im theoretischen Sinne fertige Vorstellung des Gegenstandes voraus und verhält sich dazu synthetisch: und diese *Synthesis* drückt als Ge fühl der Lust oder Unlust, bzw. als Billigung oder Mißbilligung immer irgendwie aus, daß jener Gegen stand von dem Subjekt als *zweckmäßig* oder zweck widrig gewertet wird. Dabei kann der Maßstab dieser Wertung als bewußte Absicht, also in der Form des Wollens vorher bestanden haben, und in solchen Fäl len werden die Gegenstände als *nützlich* oder schäd lich bezeichnet: es gibt aber auch Gefühle, die, ohne

auf irgend welche Absichten bezogen zu sein, ihre Objekte unmittelbar als angenehm oder unangenehm charakterisieren, und auch in diesen muß dann doch irgendwie eine, obwohl nicht bewußte Zweckbestim mung maßgebend sein.

Die Vernunftkritik hat somit zu fragen: *gibt es Ge fühle a priori* o *der Billigung von allgemeiner und notwendiger Geltung* ? Und seist klar, daß die Ent scheidung dabei von der Geltung der Zwecke abhän gig sein wird, welche die betreffenden Gefühle und Billigungen bestimmen. Hinsichtlich der Absichten des Willens ist nun diese Frage bereits durch die Kri tik der praktischen Vernunft entschieden: der einzige Zweck des bewußten Willens, welcher *a apriori* gel ten darf, ist die Erfüllung des kategorischen Imperativs, und nach dieser Seite hin dürfen also nur die Gefühle des Beifalls oder Mißfallens, mit denen wir die ethischen Prädikate »gut« und »böse« anwen den, für notwendig und allgemeingültig erachtet wer den. Deshalb beschränkt sich das neue Problem auf die Apriorität solcher Gefühle, denen keine Zweckab sicht begründend vorhergeht. Dies aber sind, wie sich von vornherein übersehen läßt, die Gefühle des *Schö nen und des Erhabenen* .

2. Nach einer andern Seite aber erweitert sich das Problem, wenn man die *logischen* Funktionen in Be tracht zieht, um welche es sich bei allen Gefühlen und Billigungen handelt. Die Urteile, in denen diese aus gesprochen werden, sind offenbar alle synthetisch. Prädikate wie angenehm, nützlich, schön und gut sind nicht analytisch im Subjekt enthalten, sondern drücken den Wert des Gegenstandes hinsichtlich eines Zwecks aus: sie sind Beurteilungen der Zweckmäßig keit und enthalten in allen Fällen die *Unterordnung des Gegenstandes unter den Zweck* . Nun bezeichnet Kant in dem psychologischen Schema, das seiner ge samten Kritik der Vernunft zugrunde liegt, das Ver mögen der Subsumtion des Besonderen unter das All gemeine mit dem Namen der *Urteilskraft* , und diese

sollte auch unter den theoretischen Funktionen die vermittelnde Rolle zwischen Vernunft und Verstand derart spielen, daß jene die Prinzipien, letzterer die Gegenstände liefert, die Urteilskraft aber die Anwendung der Prinzipien auf die Gegenstände vollzieht. Im theoretischen Gebrauch ist jedoch die Urteilskraft analytisch, indem sie nach formal logischen Regeln die Gegenstände durch allgemeine Begriffe bestimmt: es kommt nur darauf an, daß zum Obersatz der passende Untersatz oder zum Untersatz der passende Obersatz gefunden wird, damit die richtige Konklusion erfolgt. Dieser »bestimmenden« Urteilskraft, die somit keiner »Kritik« bedarf, setzt nun Kant die *reflektierende* gegenüber, bei der die Synthesis eben in der Unterordnung unter einen Zweck besteht. Und danach formuliert sich das Problem der Kritik der Urteilskraft dahin: ist es *a priori möglich, die Natur als zweckmäßig zu beurteilen?* Offenbar ist dies die höchste *Synthesis* der kritischen Philosophie: die *Anwendung der Kategorie der praktischen Vernunft auf den Gegenstand der theoretischen* . Es ist von vornherein klar, daß diese Anwendung selbst weder theoretisch noch praktisch, weder ein Erkennen noch ein Wollen sein kann: sie ist nur eine *Betrachtung der Natur unter dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit* .

Wenn die reflektierende Urteilskraft dieser Betrachtung die Richtung gibt, die Natur hinsichtlich ihrer Zweckmäßigkeit für das betrachtende Subjekt als solches zu beurteilen, so verfährt sie *ästhetisch* , d.h. rücksichtlich unserer Empfindung [943] ; wenn sie dagegen die Natur so betrachtet, als ob diese in sich selber zweckmäßig sei, so verfährt sie im engeren Sinne teleologisch. So teilt sich die Kritik der Urteilskraft in die Untersuchung der ästhetischen und der teleologischen Probleme.

3. In dem ersten Teil ist Kant zunächst bemüht, das *ästhetische Urteil* genau von den nach beiden Seiten angrenzenden Arten der Gefühls- oder Billigungsur

teile zu scheiden, und geht dazu vom Gefühl des *Schönen* aus. Mit dem Guten teilt das Schöne die Apriorität; aber das Gute ist das, was mit der im Sit tengesetz vorgestellten Zwecknorm übereinstimmt, das Schöne dagegen gefällt *ohne Begriff* . Deshalb ist es auch unmöglich, ein allgemeines inhaltliches Krite rium aufzustellen, nach welchem die Schönheit mit logischer Evidenz beurteilt werden sollte: eine ästheti sche Doktrin ist unmöglich, es gibt nur eine » *Kritik des Geschmacks* «, d.h. eine Untersuchung über die Möglichkeit der apriorischen Geltung ästhetischer Ur teile.

Auf der andern Seite teilt das Schöne mit dem An genehmen die Begriffslosigkeit, die Abwesenheit eines bewußten Maßstabes der Beurteilung, also die Unmittelbarkeit des Eindrucks. Aber der Unterschied liegt hier darin, daß das Angenehme etwas individuell und zufällig Wohlgefälliges ist, während das Schöne den Gegenstand eines allgemeinen und notwendigen Gefallens bildet. 944 Der Satz, daß sich über den Ge schmack nicht disputieren lasse, gilt nur in dem Sinne, daß in Sachen des Geschmacks durch begriffli che Beweise in der Tat nichts auszurichten ist: was aber nicht ausschließt, daß darin ein Appell an allge meingültige Gefühle möglich wäre. Die logische Schwierigkeit des ästhetischen Urteils hatte für Kant gerade darin bestanden, daß es stets ein singulares Ur teil des Erlebnisses bedeutet und doch allgemeine und notwendige Geltung mit Erfolg beansprucht. Diese Art der Apriorität konnte nicht begrifflich sein, wie die der theoretischen und der praktischen Urteile: sie mußte also irgendwie durch ein Gefühl begründet werden.

Von beiden endlich, vom Guten und vom Angeneh men, unterscheidet sich das Schöne dadurch, daß es der Gegenstand eines völlig *uninteressierten Wohlge fallens* ist. Dies tritt darin zutage, daß für das ästheti sche Urteil die *empirische Realität* seines Gegenstan des völlig gleichgültig ist. Die hedonischen Gefühle

setzen sämtlich die materielle Gegenwart der sie erre
genden Erscheinungen voraus; die ethische Billigung
oder Mißbilligung betrifft gerade die Verwirklichung
des moralischen Zwecks im Wollen und Handeln: die
ästhetischen Gefühle dagegen bedingen ein *reines
Wohlgefallen an dem bloßen Vorstellungsbilde* des Gegenstandes,
gleichviel ob dieser für die Erkenntnis
objektiv vorhanden ist oder nicht. Dem ästhetischen
Leben fehlt ebenso die Gefühlsgewalt des persönli
chen Wohl und Wehe wie der Ernst allgemeinwertiger
Arbeit für sittliche Zwecke, es ist das bloße *Spiel* der
Vorstellungen in der Einbildungskraft.
Ein derartiges Wohlgefallen, welches sich nicht auf
den Gegenstand sondern nur auf das *Bild des Gegen
standes* bezieht, kann nicht die objektive Materie
darin - denn diese steht immer in Beziehungen zum
Interesse des Subjekts -, sondern nur die Vorstel
lungsform des Gegenstandes betreffen: und in dieser
wird daher, wenn irgendwo, der Grund der apriori
schen Synthesis zu suchen sein, die irgendwie den äs
thetischen Urteilen innewohnt Die Zweckmäßigkeit
ästhetischer Gegenstände kann nicht in ihrer Ange
messenheit zu irgend welchen Interessen, sondern nur
in ihrer Angemessenheit zu den Erkenntnisformen be
stehen, mit denen wir sie vorstellen. Die Kräfte aber,
welche bei der Vorstellung eines jeden Gegenstandes
miteinander tätig sind, bilden Sinnlichkeit und Ver
stand. Das *Gefühl der Schönheit* entsteht also bei sol
chen Gegenständen, für deren Auffassung in der Ein
bildungskraft Sinnlichkeit und Verstand in harmoni
scher Weise zusammenwirken. Solche Gegenstände
sind in Ansehung der Wirkung auf unsere Vorstel
lungstätigkeit zweckmäßig: und darauf bezieht sich das interesselose
Wohlgefallen, das in dem Gefühl
ihrer Schönheit zutage tritt.
Diese Beziehung aber auf die formalen Prinzipien
des gegenständlichen Vorstellens hat ihren Grund
nicht in bloß individuellen Tätigkeiten, sondern in
dem »Bewußtsein überhaupt«, in dem »übersinnli

chen Substrat der Menschheit«. Darum ist das Gefühl einer darauf bezüglichen Zweckmäßigkeit der Gegen stände *allgemein mitteilbar* , wenn auch nicht begriff lich beweisbar, und daraus erklärt sich die Apriorität der ästhetischen Urteile.

4. Wird so die »absichtslose Zweckmäßigkeit« des Schönen mit der Wirkung des Gegenstandes auf die Erkenntnisfunktion in Beziehung gesetzt, so begreift Kant das Wesen des *Erhabenen* aus einer Angemes senheit der Wirkung der Gegenstände zu dem Ver hältnis des sinnlichen und des übersinnlichen Teils der menschlichen Natur.

Während das Schöne eine wohlgefällige Ruhe im Spiel der Erkenntniskräfte bedeutet, geht der Eindruck des Erhabenen durch ein Unlustgefühl der Unzuläng lichkeit hindurch. Der unermeßlichen Größe oder der überwältigenden Kraft der Gegenstände gegenüber fühlen wir die Unfähigkeit unserer sinnlichen An schauung, ihrer Herr zu werden, als ein Bedrücken und Niederwerfen: allein über diese unsere sinnliche Unzulänglichkeit erlebt sich das übersinnliche Vermögen unserer Vernunft. Hat es die Einbildungs kraft dabei nur mit extensiven Größenverhältnissen zu tun - das mathematisch Erhabene -, so siegt die fest gestaltende Tätigkeit der theoretischen Vernunft: han delt es sich dagegen um die Verhältnisse der Kraft - das dynamisch Erhabene -, so kommt das Ueberge wicht unserer moralischen Würde über alle Naturge walt zum Bewußtsein. In beiden Fällen wird das Miß behagen über unser sinnliches Unterliegen reichlich aufgewogen und überwunden durch den Triumph un serer höheren, vernünftigen Bestimmung. Und da dies das angemessene Verhältnis der beiden Seiten unseres Wesens ist, so wirken diese Gegenstände *erhebend* und erzeugen das Gefühl eines Wohlgefallens der Vernunft, welches wiederum, weil es sich nur auf das Verhältnis der Vorstellungsformen gründet, allgemein mitteilbar und von apriorischer Geltung ist.

5. Kants ästhetische Theorie geht somit trotz ihres

»subjektiven« Ausgangspunktes wesentlich auf eine Erklärung des Schönen und des Erhabenen *in der Natur* aus; und sie bestimmt beides durch das Ver hältnis der *Vorstellungsformen* . Daher findet der Phi losoph die reine Schönheit auch nur da, wo das ästhe tische Urteil sich auf die bedeutungslosen Formen be zieht. Wo dem Wohlgefallen eine Rücksicht auf die Bedeutung der Formen für irgend eine, wenn auch un bestimmt vorschwebende Norm beigemischt ist, da haben wir schon die anhängende Schönheit. Diese tritt überall da ein, wo das ästhetische Urteil sich auf Gegenstände richtet, denen unsere Vorstellung eine gegenständliche Zweckbeziehung unterlegt. Solche Normen der anhängenden Schönheit treten notwendig auf, sobald wir in der individuellen Erscheinung das Verhältnis zu der Gattung betrachten, welche sie dar stellt. Es gibt keine Schönheitsnorm für Landschaften, Arabesken, Blumen, wohl aber für die höheren Typen der organischen Welt. Solche Normen sind die ästhe tischen *Ideale* , und das wahre Ideal des ästhetischen Urteils ist der *Mensch* .

Die Darstellung des Ideals ist die Kunst, das Ver mögen der ästhetischen Produktion. Wenn aber diese eine zwecktätige Funktion des Menschen ist, so wird ihr Erzeugnis den Eindruck des Schönen nur da ma chen können, wo es so absichtslos, so interesselos und so begrifflos erscheint wie das Naturschöne. *Die technische Kunst* bringt nach Regeln und Absichten zweckentsprechende Gebilde hervor, die geeignet sind, bestimmte Interessen zu befriedigen. Die *schöne Kunst* muß auf das Gefühl wirken wie ein absichtslo ses Erzeugnis der Natur: sie muß »als Natur angese hen werden können«.

Das also ist das Geheimnis und das Charakteristi sche am künstlerischen Schaffen, daß der zweckvoll bildende Geist doch in derselben Weise arbeitet wie die absichtslos und interesselos bildende Natur. Der große Künstler schafft nicht nach allgemeinen Regeln, er erzeugt sie selbst in der unwillkürlichen Arbeit: er

ist originell und exemplarisch. *Das Genie* ist eine *In telligenz, welche wirkt wie die Natur* .
Im Bereiche menschlicher Vernunfttätigkeit wird also die gesuchte Synthesis von Freiheit und Natur, von Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit, von prakti scher und theoretischer Funktion durch das Genie re präsentiert, das in absichtsloser Zweckmäßigkeit das Werk der schönen Kunst erzeugt. 945
6. In der Kritik der *teleologischen* Urteilskraft ist es die vornehmste Aufgabe, die Beziehungen festzu stellen, die nach den Gesichtspunkten des transzen dentalen Idealismus zwischen der wissenschaftlichen Erklärung der Natur und der Betrachtung der ihr inne wohnenden Zweckmäßigkeit bestehen. *Die naturwis senschaftliche Theorie* kann in alle Wege nur *mecha nisch* sein, der Zweck ist keine Kategorie und kein konstitutives Prinzip gegenständlicher Erkenntnis: alle Naturerklärung besteht in dem Aufweis der kau salen Notwendigkeit, womit eine Erscheinung die an dere hervorbringt; ein Naturding kann nie dadurch be greiflich gemacht werden, daß seine Zweckmäßigkeit hervorgeboben wird. Solche »faule« Teleologie ist der Tod aller Naturphilosophie. Die Auffassung der Zweckmäßigkeit darf also nie ein Erkennen sein wollen. Anderseits aber würde man auf dem Standpunkte der mechanischen Naturerklärung nur dann ein Recht haben, die teleologische Betrachtung der Natur völlig zu verwerfen, wenn man mit Hilfe der wissenschaftli chen Begriffe das gesamte System der Erfahrung we nigstens prinzipiell bis auf den letzten Rest begreif lich zu machen imstande wäre. Sollten sich aber Punkte finden, wo die wissenschaftliche Theorie nicht etwa wegen der extensiven Beschränktheit des Mate rials der bisherigen menschlichen Erfahrung, sondern wegen der beständigen Form ihrer prinzipiellen Be stimmtheit zur Erklärung des Gegebenen nicht aus reicht, so würde an diesen Punkten die Möglichkeit einer Ergänzung des Wissens durch eine teleologische Betrachtung zugestanden werden müssen, wenn sich

zugleich zeigte, daß das mechanisch Unerklärliche den unabweisbaren Eindruck des Zweckmäßigen macht. Kritische Teleologie kann also nur die *Grenz begriffe der mechanischen Naturerklärung* betreffen. Der erste darunter ist das Leben. Eine mechanische Erklärung des Organismus ist nicht nur bisher nicht gelungen, sondern sie ist auch nach Kant prinzipiell unmöglich. Jedes Leben ist immer nur wieder durch anderes Leben zu erklären. Man soll die einzelnen Funktionen der Organismen durch den mechanischen Zusammenhang ihrer Teile untereinander und mit der Umgebung begreifen; aber man wird immer die Ei genart der organisierten Materie und ihre Reaktionsfä higkeit als ein nicht weiter reduzierbares Moment in Rechnung ziehen müssen. Ein »Archäologe der Natur« möge die Genealogie des Lebendigen, die Ent stehung der einen Arten aus den andern nach mecha nischen Prinzipien so weit wie möglich zurückverfol gen: [946] er wird immer bei einer *ursprünglichen Or ganisation* stehen bleiben müssen, die er durch den bloßen Mechanismus der unorganischen Materie nicht erklären kann; denn sonst vermöchten wir sie nachzu machen.

Diese Erklärung aber ist deshalb unmöglich, weil das Wesen des Organismus darin besteht, daß das Ganze ebenso durch die Teile, wie der Teil durch das Ganze bestimmt, daß jedes Glied ebenso Ursache wie Wirkung des Ganzen ist. Diese *wechselseitige Kau salität* ist mechanisch unbegreiflich: der Organismus ist das Wunder in der Erfahrungswelt. [947] Eben die ses auf sich selbst bezogene Spiel der Formen und Kräfte ist es aber auch, welches im Organismus den *Eindruck des Zweckmäßigen* macht. Darum ist die teleologische Betrachtung der Organismen *notwendig und allgemeingültig* . Aber sie darf auch nie etwas an deres sein wollen, als eine Betrachtungsweise. Das Denken darf sich im einzelnen nie dabei beruhigen: sondern der Einblick in diese zweckvolle Lebendigkeit muß vielmehr als *heuristisches* Prinzip

für die Aufsuchung der mechanischen Zusammenhänge dienen, mittels deren sie sich in jedem einzelnen Falle realisiert.

7. Eine zweite Grenze der Naturerkenntnis bezeichnet Kant mit dem Namen der *Spezifikation der Natur* . Aus reiner Vernunft ergeben sich die allgemeinen Formen der Naturgesetzmäßigkeit, allein auch nur diese. Die *besonderen Naturgesetze* ordnen sich zwar jenen allgemeinen unter, aber sie folgen nicht daraus allein. Ihr besonderer Inhalt ist nur empirisch, d.h. in Rücksicht der reinen Vernunft zufällig, von nur tatsächlicher Geltung. [948] Es ist niemals zu begreifen, weshalb es gerade dieser und nicht ein anderer Inhalt ist. [949] Zugleich aber erweist sich dieses Besondere der Natur als durchaus zweckmäßig; einerseits in Rücksicht auf unsere Erkenntnis, indem sich die Fülle des Tatsächlichen der Wahrnehmung geeignet zeigt, unter die apriorischen Formen des Intellekts untergeordnet zu werden, - anderseits auch zweckmäßig in sich selbst, insofern sich die ganze bunte Mannigfaltigkeit des Gegebenen zu einer objektiv einheitlichen Wirklichkeit zusammenfügt.

Hierin liegen die Gründe a *priori* die *Natur als Ganzes unter dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit* zu betrachten und in dem ungeheuren Mechanismus ihrer Kausalzusammenhänge die Realisierung eines höchsten *Vernunftzweckes* zu sehen. Dieser Zweck aber kann wiederum nach dem Primat der praktischen Vernunft kein anderer sein als das Sittengesetz und seine Verwirklichung durch die geschichtliche Gesamtentwicklung des menschlichen Geschlechts: damit mündet die teleologische Betrachtung in den moralischen Glauben an die göttliche Weltordnung. So zeigt sich, daß das »System der Erfahrung«, die Gesamtheit der Sinnenwelt in ihrer räumlichen Ausdehnung und ihrer zeitlichen Entwicklung letzthin als die Verwirklichung des die intelligible Welt bestimmenden Zweckes angesehen werden muß. Der Dualismus von theoretischer und prakti

scher Vernunft ist in der ästhetischen nicht nur for
mell, sondern auch sachlich überwunden: hier erst fin
det Kants philosophische Weltanschauung ihren Ab
schluß, und von hier aus versteht man den letzten
Sinn aller der einzelnen Lehren, die er an der Hand
der besonderen Probleme entwickelt hat.
Betrachten wir endlich so die Natur als in dem
Sinne zweckmäßig, daß in ihr die allgemeinen For
men und die besonderen Inhaltsbestimmungen völlig
miteinander übereinstimmen und sich damit zugleich
dem sittlichen Zwecke unterordnen, so erscheint der
göttliche Geist als die Vernunft. welche mit ihren
Formen zugleich den Inhalt erzeugt und in diesem In
halte ihre eigene Lebensordnung verwirklicht, - als *intellektuelle Anschauung* oder *intuitiver Verstand* .
950 In diesem Begriffe laufen die Ideen der drei Kriti
ken zusammen.

2. Kapitel. Die Entwicklung des Idealismus.

Die Ausbildung der von Kant gewonnenen Prinzi
pien zu den umfassenden Systemen der deutschen Phi
losophie vollzog sich unter der Zusammenwirkung
sehr verschiedenartiger Umstände. In äußerer Hinsicht
wurde es zunächst von Bedeutung, daß der Kritizis
mus, nachdem er anfänglich das Geschick der Nicht
beachtung und des Mißverständnisses erlebt hatte, zu
erst von den führenden Geistern der Universität Jena
auf den Schild erhoben und zum Mittelpunkt einer
glänzenden akademischen Lehrtätigkeit gemacht
wurde: darin aber lag der Anlaß dazu, die Fundamen
te, welche Kant durch seine sorgsame Scheidung und
feine Anordnung der philosophischen Probleme gelegt
hatte, zu einem einheitlichen und eindrucksvollen
Lehrsystem auszubauen. Der Systemtrieb hat das phi
losophische Denken zu keiner Zeit so energisch be
herrscht wie zu dieser, und ein gut Teil der Schuld
daran hatte das Begehren einer in hoher und vielseiti

ger Erregung begriffenen Zuhörerschaft, die von dem Lehrer eine geschlossene wissenschaftliche Weltanschauung verlangte.

In Jena aber befand sich die Philosophie dicht neben Weimar, der Residenz Goethes und der literarischen Hauptstadt von Deutschland. In stetiger persönlicher Berührung regten sich hier *Dichtung und Philosophie* gegenseitig an, und seitdem *Schiller* die gedankliche Verbindung zwischen beiden hergestellt hatte, griffen sie mit ihrer rapiden Vorwärtsbewegung immer inniger und tiefer ineinander.

Ein drittes Moment ist rein philosophischer Natur. Ein folgenreiches Zusammentreffen wollte es, daß gerade zu der Zeit, wo die Vernunftkritik des »alles zermalmenden« Königsbergers sich Bahn zu brechen anfing, in Deutschland das festest gefügte und wirkungsvollste aller metaphysischen Systeme, der Typus des »Dogmatismus«, bekannt wurde: der *Spinozismus* . Durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn, der sich auf Lessings Stellung zu Spinoza bezog, war des letzteren Lehre eben in das lebhafteste Interesse gerückt, und so wurden bei dem tiefen Gegensatz, der zwischen beiden waltet, Kant und Spinoza die beiden Pole, um welche sich das Denken der folgenden Generation bewegte.

Das Vorwiegen des kantischen Einflusses läßt sich nun aber hauptsächlich darin erkennen, daß der gemeinsame Charakter aller dieser Systeme der *Idealismus* ist [951] : sie entwickeln sich sämtlich aus den antagonistischen Gedankenmächten, die in Kants Behandlung des *Ding-an-sich-Begriffes* miteinander verschlungen waren. Nach kurzer Zeit kritischen Zögerns übernahmen *Fichte, Schelling* und *Hegel* die Führung, um die Welt restlos als ein *System der Vernunft* zu begreifen. Der kühnen Energie ihrer metaphysischen Spekulation, die von zahlreichen Schülern zu bunter Mannigfaltigkeit ausgebreitet wurde, tritt in Männern wie *Schleiermacher* und *Herbart* die kantische Erinnerung an die Grenzen der menschlichen Er

kenntnis gegenüber: während anderseits dasselbe Motiv sich teils in mystischer Richtung wie bei *Ja cobi* und später bei *Fichte* , teils in den Bildungen einer *Metaphysik des Irrationalen* durch *Schel lings* spätere Lehre und bei *Schopenhauer* entfaltete. Gemeinsam aber ist allen diesen Systemen die All seitigkeit des philosophischen Interesses, der Reich tum an schöpferischen Gedanken, die Feinfühligkeit für die Bedürfnisse der modernen Bildung und die siegreiche Kraft einer prinzipiellen Durcharbeitung des historischen Ideenstoffes.

Die Kritik der reinen Vernunft fand anfangs wenig Beachtung, später heftige Gegnerschaft. Den bedeutendsten Anstoß dazu gab Friedrich Heinrich *Jacobi* (1743 bis 1819, der Jugendfreund Goethes, eine typische Persönlichkeit für die Entwicklung des deutschen Gefühlslebens aus der Zeit von Sturm und Drang bis in die der Romantik. der Hauptvertreter des Prinzips der religiösen Senti mentalität, zuletzt Präsident der Münchener Akade mie). Seine Hauptschrift führt den Titel: »David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Rea lismus« (1787); dazu die Abhandlung »Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen« (1802). Die Schrift »Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung« (1811) ist gegen Schelling gerichtet. Vgl. auch seine Einleitung in die philosophischen Schritten im zweiten Bande der Gesamtausgabe (6 Bde., Leipzig 1812-1825). Ueber seine Lehre FR. HARMS (Berlin 1876), FR. ALFR. SCHMID, (Heidelberg 1908). Sein Hauptschüler war *Fr. Köppen* (1775-1858) Darstellung des Wesens der Philosophie, Nürnberg 1810, (vgl. über ihn den Art. K. von W. WINDELBAND in Ersch und Gru bers Encyklopädie).

Ferner sind als Gegner Kants zu nennen Gottlob Ernst *Schulze* (1761-1823) der Verfasser der an onymen Schrift »Aenesidemus oder über die Fun

damente der Elementarphilosophie« (1792, Neu
druck 1911) und einer »Kritik der theoretischen
Philosophie« (Hamburg 1801), J. G. *Hamann* (vgl.
oben § 36, 7), dessen »Rezension« der Kritik erst
1801 in Reinholds Beiträgen gedruckt wurde, und
G. *Herder* in seiner Schrift »Verstand und Ver
nunft eine Metakritik zur Kritik der reinen Ver
nunft« (1799), sowie in der »Kalligone« (1800).
Positiver wirkten in der Entwicklung der kantischen Lehre Jac. Sig.
Beck (1761 bis 1842;
Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kri
tische Philosophie beurteilt werden muß, Riga
1796; vgl. W. DILTHEY im Arch. f. Gesch. d.
Philos. II. 592 ff.) und Salomon *Maimon* (gest.
1800; Versuch einer Transzendentalphilosophie,
1790; Versuch einer neuen Logik. 1794; Die Kate
gorien des Aristoteles, 1794; vgl. J. WITTE, S.
M., Berlin 1876, u. A. MÖLTZNER, Greifswald
1890).
In Jena wurde die kantische Philosophie durch
den Professor Erh. *Schmid* eingeführt; ihr Hauptor
gan war die seit 1785 unter der Redaktion von
Schütz und Hufeland dort erscheinende »Allge
meine Literaturzeitung«. Den meisten Erfolg für
die Verbreitung des Kritizismus hatten K. L. *Rein
holds* zuerst in Wielands »deutschem Merkur«
(1786) erschienene Briefe über die kantische Philo
sophie.
Derselbe beginnt auch die Reihe der Umbildun
gen. Karl Leonh. *Reinhold* (1758 bis 1823). aus
dem Barnabitenkloster in Wien entflohen 1788
Professor in Jena, von 1794 an in Kiel, schrieb
»Versuch einer neuen Theorie des menschlichen
Vorstellungsvermögens« (Jena 1789), »Beiträge
zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse in
der Philosophie« (1790) und »Das Fundament des philosophischen
Wissens« (1791). Er war ein tem
peramentvoller, aber wenig selbständiger Mann;
seine Fähigkeit des Anempfindens und ein gewis

ses Geschick des Formulierens haben ihn der kanti
schen Sache große, aber nicht unbedenkliche Dien
ste leisten lassen. Darin besteht die Bedeutung sei
ner Jenenser Zeit; später geriet er nach mannigfa
chem Wechsel seines Standpunkts in Wunderlich
keit und Vergessenheit. Die in der Jenenser Zeit
vorgetragene Lehre gab in großen Zügen eine ober
flächliche systematische Darstellung, die alsbald
zum Schulsystem der »Kantianer« wurde. Die
Namen dieser zahlreichen Männer ihrer Vergessen
heit zu entreißen, ist nicht dieses Orts.
Sehr viel feiner, geistreicher und selbständiger
hat Kants Ideen Fr. *Schiller* verarbeitet. Von seinen
philosophischen Abhandlungen sind hauptsächlich
zu nennen: Anmut und Würde, 1793, Vom Erhabe
nen, 1793, Briefe über die ästhetische Erziehung
des Menschen, 1795, Ueber naive und sentimenta
lische Dichtung, 1796, dazu die philosophischen
Gedichte wie, »Die Künstler« »Ideal und Leben«
und der Briefwechsel mit Körner, Goethe und W.
v. Humboldt. Vgl. K. TOMASCHEK, Sch. in sei
nem Verhältnis zur Wissenschaft, Wien 1862, K.
TWESTEN, Sch. in seinem Verhältnis zur Wissen
schaft, Berlin 1863, KUNO FISCHER, Sch. als Philosoph, 2. Aufl.
1891; FR. UEBERWEG, Sch.
als Historiker und Philosoph hrsg. von BRASCH,
Leipzig 1884; G. GEIL Sch.s Verhältnis zur kanti
schen Ethik, Straßburg 1888, K. GNEISSE, Sch.s
Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung, Berlin
1893; K. BERGER, Die Entwicklung von Sch.s
Aesthetik, Weimar 1893; E. KÜHNEMANN,
Kants und Sch.s Begründung der Aesthetik, Mün
chen 1895; DERS., Schiller (München 1905); K.
BERGER, Sch. (München 1904); B. C. Engel
(Berlin 1908), Außerdem die Abhandlungen zur
Centenarfeier, Kantstudien X, 2 (1905).

Johann Gottlieb *Fichte* , 1762 zu Rammenau in
der Lausitz geboren, in Schulpforta und an der Uni

versität Jena gebildet, erhielt, nachdem er manche Schicksale als Hauslehrer durchgemacht hatte und durch seine, zufällig anonym erschienene und allgemein Kant zugeschriebene Erstlingsarbeit »Kritik aller Offenbarung« (1792) berühmt geworden war, 1794 in Zürich den Ruf als Reinholds Nachfolger auf dem Jenenser Katheder. Nach glänzender Wirksamkeit wurde er 1799 wegen des »Atheismusstreites« (vgl. seine »Appellation an das Publikum« und die »Gerichtliche Verantwortungsschrift«. dazu H. RICKERT, F.s Atheismusstreit, Kantstudien Bd. IV, S. 137 ff.) entlassen und ging nach Berlin, wo er mit den Romantikern in Verkehr trat.
1805 war er zeitweilig der Universität Erlangen zugewiesen, 1806 ging er nach Königsberg und kehrte dann nach Berlin zurück, wo er im Winter 1807/08 die »Reden an die deutsche Nation« hielt. An der neu errichteten Berliner Universität fungierte er als Professor und als erster gewählter Rektor. Er starb 1814 am Lazarettfieber. Vgl. J. G. F.s Leben und literarischer Briefwechsel, hrsg. von seinem Sohne, Sulzbach 1830 (1862). Wie er sieh mit großer Energie aus schwierigen Verhältnissen her ausgearbeitet hat, so ist sein ganzes Leben von Tatendurst und Weltverbesserungsbedürfnis erfüllt. Mit den Prinzipien der kantischen Lehre will er das Leben, zunächst das Universitätswesen und das Studententum, reformieren. Als Redner und Prediger findet er den Kern seiner Wirksamkeit. Hochfliegende Pläne, ohne Rücksicht auf das Wirkliche und oft wohl auch ohne genügende Kenntnisse des Gegebenen, bilden den Inhalt seines rastlosen Strebens, in welchem sieh die »Philosophie des Willens« verkörpert. Vor allem hat er die Unerschrockenheit und Selbstlosigkeit seines Idealismus in seinen »Reden an die deutsche Nation« bewährt, in denen er mit glühendem Patriotismus sein Volk zur geistigen Einkehr in sieh selbst. zur sittlichen Reform und dadurch zur politischen Befreiung aufrief Die

Hauptschriften sind: Grundlage der ge
samten Wissenschaftslehre, 1794; Grundriß des Ei
gentümlichen der Wissenschaftslehre, 1795, Natur
recht, 1796; Die beiden Einleitungen in die Wis
senschaftslehre, 1797, System der Sittenlehre,
1798; Die Bestimmung des Menschen, 1800; Der
geschlossene Handelsstaat, 1801; Ueber das
Wesen des Gelehrten, 1805; Grundzüge des gegen
wärtigen Zeitalters, 1806; Anweisung zum seligen
Leben, 1806; Staatslehre, Vorlesungen 1813.
Werke, 8 Bde., Berlin 1845 f., Nachgel. Werke, 3
Bde., Bonn 1834: Neuausgaben in Auswahl bes. v.
FR. MEDICUS, Leipzig 1911, Briefwechsel mit
Schelling Leipzig 1856. Vgl. J. H. LÖWE, Die
Philos. Fichtes, Stuttgart 1862. R. ADAMSON,
Fichte London 1881. G. SCHWABE, F.s und
Schopenhauers Lehre vom Willen, Jena 1887. M.
CARRIÈRE, F.s Geistesentwicklung, München
1894. E. LASK, Fichtes Idealismus und die Ge
schichte, Tübingen und Leipzig 1902. W. KA
BITZ, Studien zu F.s Wissenschaftslehre, Berlin
1902. G. TEMPEL, F. s. Stellung zur Kunst,
Straßb. 1902. ALFR. SCHMID, F.s Philos. und
das Problem ihrer inneren Einheit, Freiburg 1904.
X. LÉON, La philosophie de F., Paris 1902.
DERS., Fichte contra Schelling, 2. Kongreß für
Philos. Geneve 1904, p. 294 ff. Fr. MEDICUS, J. G. F. (Berlin
1905). F. DANNENBERG, Eine bis
her unveröffentlichte Abhandlung F.s (Kantstudien
XVI, 1911 S. 361 ff.).

Friedrich Wilhelm Joseph *Schelling* , 1775 zu
Leonberg (Württemberg) geboren, kam nach seiner
Ausbildung in Tübingen 1796 nach Leipzig, wurde
1798 Professor in Jena und 1803 in Würzburg,
1806 an die Münchener Akademie berufen; zeit
weilig (1820-1826) an der Erlanger Universität
tätig, trat er 1827 in die neu begründete Münchener
Universität ein. Von hier folgte er 1840 dem Rufe
nach Berlin, wo er seine Lehrtätigkeit bald aufgab.

Er starb 1854 in Ragaz. Vgl. Aus Sch.s Leben in Briefen, hrsg. von G. WAITZ, Leipzig 1871. In seiner Persönlichkeit überwiegt die kombinative Fähigkeit einer allseitig angeregten Phantasie: Religion und Kunst, Naturwissenschaft und Geschichtsforschung bieten ihm einen reichen Inhalt dar, durch den er die kantisch-fichtesche Systematik sachlich zu beleben und mit vielen andern Interessen in anregenden und fruchtbaren Zusammenhang zu setzen weiß. Aber dadurch erklärt es sich auch, daß er in fortwährender Umbildung seiner Lehre begriffen erscheint, während er selbst in der Grundauffassung von Anfang bis zu Ende sieh gleich zu bleiben meinte. Seine philosophische und schriftstellerische Entwicklung zerfällt in fünf Perioden: 1) Die Naturphilosophie: Ideen zu einer Philos. der Natur, 1797; Von der Weltseele, 1798; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799; - 2) Der ästhetische Idealismus: Der transzendentale Idealismus, 1800, Vorlesungen über die Philosophie der Kunst; - 3) Der absolute Idealismus: Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801; Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge 1802; Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803; - 4) Die Freiheitslehre: Philosophie und Religion, 1804; Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809; Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen, 1812; - 5) Philosophie der Mythologie und Offenbarung, Vorlesungen im zweiten Teil der Schriften. - Ges. Werke, 14 Bde., Stuttg. und Augsb. 1856-1861. Vgl. über ihn Vorlesungen von K. ROSENKRANZ, Danzig 1843; ferner L. NOACK, Sch. und die Philos. der Romantik, Berlin 1859; E. v. HARTMANN, Sch.s positive Philosophie, Berlin 1869; DERS. Sch.s philosophisches System, Leipzig 1897, R. ZIMMERMANN, Sch.s Philosophie der Kunst, Wien 1876, C. FRANTZ, Sch.s positive

Philosophie, Cöthen 1879 f., FR. SCHAPER, Sch.s Philos. der Mythologie und der Offenbarung, Nauen 1893 f.; G. MEHLIS, Sch.s Geschichtsphilosophie, Heidelberg 1906; O. BRAUN, Sch. als Persönlichkeit, Leipzig 1908. Unter den Schelling nahestehenden Denkern mögen hervorgehoben sein: von den Romantikern (vgl. RUD. HAYM, Die romantische Schule, Ber lin 1870; RIC. HUCH, Die Blütezeit der Rom., Leipzig 1901, Ausbreitung und Verfall der Rom. 1902; OSC. EWALD, Die Probleme der Roman tik, Berlin 1904, ERWIN KIRCHER, Die Philoso phie der Romantik, Jena 1906 OSC. WALZEL, Deutsche Romantik, Leipzig 1908) Fr. *Schlegel* (1772 bis 1829; Charakteristiken und Kritiken im »Athenäum« 1799 f.; Lucinde 1799, Philosophi sche Vorlesungen aus den Jahren 1804-1806, hrsg. von WINDISCHMANN, 1836 f. Sämtliche Schrif ten, 15 Bde., Wien 1846) und *Novalis* (Fr. v. Har denberg, 1772-1801; über ihn E. HEILBORN, Berlin 1901, W. DILTHEY [in »Erlebnis und Dichtung«, Berlin 1906]; H. SIMON, Der magi sche Idealismus, Heidelberg 1906), auch K. W. F. *Solger* 1780-1819, Erwin, 1815 Philosophische Gespräche 1817, Vorlesungen über Aesthetik, hrsg. von HEYSE, 1829j, Ferner Lor. Oken (1779-1851, Lehrbneh der Naturphilosophie, Jena 1809, vgl. A. ECKER, L. O., Stuttgart 18S0), H. Steffens (1773-1845), ein Norweger, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, (1806). G. H. *Schubert* (1780 bis 1860, Ahndungen einer allg. Geschichte des Lebens, 1806 f.), J. J. Wagner (1776 bis 1851, System der Idealphilosophie, 1804, Organon der menschlichen Erkenntnis 1830); Franz Baader (1765-1841; Fermenta cogni tionis, 1822 ff. Spekulative Dogmatik 1827 ff; Ges. Schriften mit Biographie von FR. HOFF MANN hrsg., Leipzig 1851 ff.) endlich K Chr. Fr. Krause (1781-1832, Entwurf des Systems der Phi

losophie, 180i, Urbild der Menschheit, 1811 Abriß des Systems der Philosophie, 1825, Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828. In den letzten Jahrzehnten sind aus dem Nachlaß uner schöpfliche Massen erschienen, hrsg. von P. HOHLFELD und A. WÜNSCHE: Vgl. R. EUCKEN, Zur Erinnerung an K., Leipzig 1881).

Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* , Schellings älte rer Freund, war 1770 in Stuttgart geboren, studierte in Tübingen, war Hauslehrer in Bern und Frankfurt und begann 1801 seine Lehrtätigkeit in Jena, wo er 1805 außerordentlicher Professor wurde. Nach 1806 wurde er Zeitungsredakteur in Bamberg und 1808 Gymasialdirektor in Nürnberg. 1816 ging er als Professor nach Heidelberg, 1818 von da nach Berlin, wo er bis zu seinem Tode 1831 als Haupt einer immer glänzender sieh ausbreitenden Schule wirkte. Er veröffentlichte außer den Abhandlungen m dem mit Schelling herausgegebenen kritischen »Journal der Philosophie«: Phänomenologie des Geistes, 1807, Wissenschaft der Logik 1812 ff., Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821. Seit 1827 waren die »Jahrbücher für wissen schaftliche Kritik« das Organ seiner Schule. Die Werke mit Einschluß der von seinen Schülern redi gierten Vorlesungen wurden in 18 Bdn., Berlin 1832 ff., herausgegeben. H. war eine durchaus lehrhafte und schematisierende Natur. Ein überaus reiches und gründliches Wissen, das auf den histo rischen Gebieten noch tiefer und umfassender war als auf den naturwissenschaftlichen, ordnet sieh bei ihm zu einem großen systematischen Gefüge; Phan tasie und praktische Absieht treten in seinem Leben weit hinter dem rein intellektualen Bedürfnis zu rück, die Gesamtheit der menschlichen Erkennt nisse als eine historische Notwendigkeit und einen einheitlichen Zusammenhang zu begreifen. Diese didaktische Uniformität tritt auch in seiner Ausbil

dung der Terminologie im guten wie im schlechten Sinne hervor. Aus der sehr ausgebreiteten Literatur seien genannt: C. ROSENKRANZ, H.s Leben (Berlin 1844), und H. als deutscher Nationalphilo soph (Berlin 1870), H. ULRICI, Ueber Prinzip und Methode der H. schen Philos. (Leipzig 1841): 11. HAYM, H. und seine Zeit (Berlin 1857); J. HUTCHINSON STIRLING. The secret of Hegel (London 1867), K. KÖSTLIN, H. (Tübingen 1870), J. KLAIBER, Hölderlin. Schelling und Hegel in ihren schwäbischen Jugendjahren (Stutt gart 1877), E. CAIRD, H. (London 1883); MOR RIS, H.s philosophy of the state and of history (London 1888); P. BARTH, Die Geschichtsphilos. H.s (Leipzig 1890); W. WALLACE, Prolegomena to the study of H.s philosophy (Oxford 1894); J. GRIER HIBBEN, H. s. Logic (Newyork 1902); B, CROCE;, Ciò che e vivo e ciò che e morte in H. (deutsch Heidelberg 1909). Vor allem ist KUNO FISCHERS Werk über Hegel, achter Band seiner »Geschichte der neueren Philosophie«, hervorzuhe ben (Neue Auflage mit wertvollen Ergänzungen von H. FALKENHEIM, hrsg. von LASSON, Hei delberg 1909). Einen äußerst wertvollen Einblick in H.s Jugendentwicklung gewährt auf Grund der auf der Berliner Bibliothek enthaltenen (z. T. von MOLLAT, 1893 und NOHL, 1907 herausgegebe nen) Manuskripte W. DILTHEY (Abhandl. der Berl. Akad. 1906).

Friedrich Ernst Daniel *Schleiermacher* , 1768 in Breslau geboren, auf den Herrnhutischen Erzie hungsanstalten zu Niesky und Barby und auf der Universität Halle gebildet, nahm nach Privatstel lungen ein Vikariat in Landsberg a. d. W. und 1796 die Funktion als Prediger an der Berliner Charité an. 1802 ging er als Hofprediger nach Stol pe, 1804 als Extraordinarius nach Halle, 1806 wie der nach Berlin, wo er 1809 Prediger an der Drei

faltigkeitskirche und 1810 Professor an der Univer
sität wurde. Beide Aemter verwaltete er, erfolgreich
zugleich in der kirchenpolitischen Bewegung
(Union) stehend, bis zu seinem Tode 1834. Seine
philosophischen Schriften bilden die dritte Abtei
lung der nach seinem Tode gesammelten Werke
(Berlin 1835 ff.). Sie enthält die Vorlesungen über
Dialektik, Aesthetik etc. : unter den Schriften sind
zu erwähnen: Reden über die Religion an die Ge
bildeten unter ihren Verächtern (1799); Monologen
(1800); Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sit
tenlehre (1808). Das wichtigste Werk, die Ethik,
liegt in der Sammlung in der Redaktion von AI. .
SCHWEIZER, außerdem in einer Ausgabe von A.
TWESTEN (Berlin 1841) vor. Schl.s liebenswür
diges, feinsinnig ausgleichendes Wesen entwickelt
sieh besonders in den Versuchen, die ästhetische
und philosophische Bildung seiner Zeit mit dem
religiösen Bewußtsein in Einklang zu setzen. Mit
zarter Hand weil; er zwischen beiden gedankliche
Fäden herüber und hinüber zu spinnen und den Gegensatz der
Anschauungen und Begriffe im Ge
fühl versöhnend aufzuheben. Vgl. Aus Schl.s
Leben, in Briefen, hrsg. von L. JONAS und W.
DILTHEY, 4 Bde., Berlin 1858-1863. - D.
SCHENKEL, Schl., Elberfeld 1868; W. DIL
THEY, Leben Schl. s. Bd. I, Berlin 1870; A.
RITSCHL, Schl.s Reden üb. d. Rel., Bonn 1875:
CHR. SIGWART, Zum Gedächtnis Schl.s (Kleine
Schriften I, 221 ff.); F. BACHMANN, Die Ent
wicklung der Ethik Schl. s, Leipzig 1892; TH. CA
MERER, Spinoza und Schleiermacher (Stuttg.
1903).
Vgl. aueh E. FUCHS, Vom Werden dreier Den
ker; Fichte, Schelling und Schleiermacher (Tübin
gen 1904). - S. ECK, Aus den großen Tagen der
deutschen Philosophie (Tüb. 1901).
Johann Friedrich *Herbart* , 1776 zu Oldenburg
geboren, dort und an der Jenenser Universität ge

bildet, eine Zeit lang in Bern als Hauslehrer tätig und mit Pestalozzi bekannt, wurde 1802 Privatdo zent in Göttingen, war 1809-1833 Professor in Kö nigsberg und kehrte dann als solcher nach Göttin gen zurück, wo er 1841 starb. Seine Hauptschriften sind: Hauptpunkte der Metaphysik, 1806, Allge meine praktische Philosophie 1808; Einleitung in die Philosophie 1813; Lehrbuch zur Psychologie, 1816, Psychologie als Wissenschaft 1824 f. Gesamtausgabe von G. Hartenstein, 12 Bde., Leip zig 1850 ff.; in 15 Bänden von K. Kehrbaeh 1882 bis 1909. Die pädagogischen Schriften hat O. Willmann in 2 Bdn., Leipzig 1873 bis 1875, her ausgegeben. H.s philosophische Tätigkeit ist durch begrifflichen Scharfsinn und polemische Energie ausgezeichnet. Für das, was ihm an anschaulicher Fülle und an ästhetischer Beweglichkeit abgeht, entschädigt er durch ernste Gesinnung und eine hohe, ruhig klare Lebensauffassung. Seine streng wissenschaftliche Art hat Ihn für geraume Zeit zu einem erfolgreichen Gegner der dialektischen Rich tung der Philosophie gemacht. Vgl. G. HARTEN STEIN Die Probleme und Grundlehren der allge meinen Metaphysik (Leipzig 1836), J. KAFTAN, Sollen und Sein (Leipzig 1872); J. CAPESIUS, Die Metaphysik Herbarts (Leipzig 1878), G. A. HENNIG Joh. Fr. H. (Pädagog. Sammelmappe 62, Leipzig 1884), A. RIMSKY-KORSAKOW, H.s Ontologie (Petersburg 1903); W. KINKEL, J. Fr. H., sein Leben und seine Philos, (Gießen 1903); FR. FRANKE, J. F. H., Grundzüge seiner Lehre (Leipzig 1909).

Arthur *Schopenhauer,* 1788 in Danzig geboren, ging erst spät zum wissenschaftlichen Leben über, studierte in Göttingen und Berlin, promovierte 1813 in Jena mit der Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, lebte zeitweilig in Weimar und Dresden, habilitierte sich 1820 in Berlin, zog sich aber, nachdem er in einer

mehrfach durch Reisen unterbrochenen Lehrtätig
keit keinen Erfolg gehabt, 1831 in das Privatleben
nach Frankfurt a. M. zurück, wo er 1860 starb. Das
Hauptwerk ist Die Welt als Wille und Vorstellung,
1819. Daran schließen sich »Ueber den Willen in
der Natur«, 1836, »Die beiden Grundprobleme der
Ethik«, 1841; endlich »Parerga und Paralipome
na«, 1851. Gesamtausgabe in 6 Bdn. Leipzig 1873
f., seitdem mehrfach herausgegeben und durch
Nachlaß, Briefe etc. vervollständigt, am sorgfältig
sten von E. GRISEBACH. Eine neue Ausgabe. von
P. DEUSSEN redigiert, seit 1911 im Erscheinen.
Sch.s eigenartige, widerspruchsvolle Persönlichkeit
ist wie seine Lehre am tiefsten von KUNO FI
SCHER (9. Bd. der Gesch. d. neueren Philos., 3.
Aufl. 1908) erfaßt worden. Der eigensinnigen Lei
denschaftlichkeit seines Charakters paart sich eine
geniale Freiheit des Intellekts, die einen großen
Reichtum gelehrten Wissens mit glücklicher Kom
binationsgabe zu überschauen und zusammenzu
schauen vermag, zugleich aber die so gefundene
Welt und Lebensanschauung mit künstlerischer
Vollendung zur Darstellung zu bringen weiß. Einer
der größten philosophischen Schriftsteller, hat Sch. durch seine
Kunst zu formulieren und seine von
aller gelehrten Pedanterie freie, an das gebildete
Bewußtsein geistreich anknüpfende Sprache die
größten Wirkungen ausgeübt. Wenn er sich dabei
über seine historische Stellung in der nachkanti
schen Philosophie täuschte und dadurch in eine fast
pathologische Einsamkeit brachte, so hat er doch
anderseits vielen Grundgedanken dieser ganzen
Entwicklung die glücklichste und wirksamste Form
gegeben. Vgl. W. GWINNER, Sch.s Leben, 2.
Aufl. (Leipzig 1878); J. FRAUENSTÄDT, Briefe
über die Sch. sche Philosophie (Leipzig 18S4), R.
SEYDEL, Sch.s System (Leipzig 1857), R.
HAYM, A. Sch. (Berlin 1864); G. JELLINEK,
Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhau

ers (Leipzig 1872); W. WALLACE, Sch. (London 1891); R. LEHMANN, Sch., ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik (Berlin 1894); E. GRISEBACH, Sch. (Leipzig 1897); J VOLKELT, Arth. Sch. (Stuttgart 1900).

Neben der metaphysischen Hauptentwicklung läuft eine *psychologische Nebenlinie* , eine Reihe solcher Schulen, welche den Lehren der großen Systeme sich auf dem Wege psychologischer Methode oft eklektisch nähern. So verhält sieh zu Kant und Jacobi J. Fr. *Fries* (1773-1843; »Reinhold, Fichte und Schelling«, 1803, Wissen Glaube und Ahndung, 1805, Neue Kritik der Vernunft, 1807; Psychische Anthropologie 1820 f. Vgl. KUNO FISCHER, Die beiden kantischen Schulen in Jena, Akad. Reden, Stuttg. 1862; TH. ELSENHANS, Fries und Kant I, Gießen 1906) - zu Kant und Fichte Wilh. Traug. *Krug* (1770-1842; Organon der Philosophie, 1801; Handwörterbuch der philos. Wissenschaften, 1827 ff.) - zu Fichte und Schelling Fried. *Bouterwek* (1766-1828; Apodiktik, 1799, Aesthetik, 1806) - zu Schelling J. P. V. Troxler (1780-1866; Naturlehre des menschlichen Erkennens, 1828) - zu Herbart endlich Fr. *Beneke* (1798-1854, Psychologische Skizzen, 1825 und 1827, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1882 Metaphysik und Religionsphiloso phie, 1840, Die neue Psychologie, 1845; vgl. über ihn FR. B. BRAND, Newyork 1895, O. GRAMZOW, Bern 1899).

§ 41. Das Ding-an-sich.

Die packende Gewalt, die Kants Philosophie über die Gemüter gewann, verdankte sie $_{952}$ hauptsächlich dem Ernst und der Größe ihrer sittlichen Weltauffassung: der Fortschritt des Denkens jedoch knüpfte sich

zunächst an die neue Gestaltung, welche die Prinzipi
en der Erkenntnistheorie in der Kritik der reinen Ver
nunft erfahren hatten. Kant übernahm den Gegensatz
von Phaenomena und Noumena aus der früheren Phi
losophie; aber er erweiterte durch die transzendentale
Analytik das Reich der Erscheinungen zu dem ganzen
Umfange wissenschaftlicher Erkenntnis, und das
Ding-an-sich blieb nur als ein problematischer Begriff
bestehen, wie ein rudimentäres Organ, das zwar für
die historische Genesis dieser Erkenntnistheorie cha
rakteristisch sein mochte, aber keine lebendige Funk
tion darin ausübte.
Dies hat zuerst *Jacobi* gesehen, wenn er bekannte,
daß man ohne Voraussetzung des Realismus nicht in
das kantische System hineinkommen und mit dersel
ben nicht darin bleiben könne [953] : denn der anfäng
lich eingeführte Begriff der Sinnlichkeit involviere
das Kausalverhältnis des Affiziertwerdens durch
Dinge-an-sich, welches nach der Lehre der Analytik,
daß Kategorien nicht auf Dinge-an-sich angewendet werden dürfen,
zu denken verboten sei. In diesem Wi
derspruch, Dinge-an-sich denken zu wollen und doch
nicht denken zu dürfen, bewegt sich die ganze Ver
nunftkritik: und dabei hilft diese widerspruchsvolle
Annahme nicht einmal dazu, der Erkenntnis der Er
scheinungen auch nur die geringste Beziehung auf
Wahrheit zu gewähren. Denn nach Kant stellt die
Seele vor »nicht sich selbst noch andere Dinge, son
dern solches einzig und allein, was weder sie selbst
ist noch was andere Dinge sind.« [954] Das Erkenntnis
vermögen schwebt zwischen einem problematischen
X des Subjekts und einem gleich problematischen X
des Objekts. Die Sinnlichkeit hat nichts hinter sich
und der Verstand nichts vor sich: »in einem zweifa
chen Hexenrauche, Raum und Zeit genannt, spuken
Erscheinungen, in denen nichts erscheint«. [955] Nimmt
man Dinge an, so lehrt Kant, daß die Erkenntnis
damit nicht das geringste zu tun habe. Die kritische
Vernunft ist eine um lauter Nichts, d.h. nur um sich

selbst geschäftige Vernunft. Will deshalb der Kritizis
mus nicht dem Nihilismus oder absoluten Skeptizis
mus verfallen, so muß der transzendentale Idealist den
Mut haben, den »stärksten« Idealismus zu behaupten
956: er muß erklären, daß nur die Erscheinungen
sind.
In der Behauptung, was Kant den Gegenstand der
Erkenntnis nennt, sei in Wahrheit »nichts«, steckt nuneben als
Voraussetzung derselbe naive Realismus,
dessen Zerstörung die große Leistung der transzen
dentalen Analytik war: und ebenderselbe Realismus
bestimmt denn auch die Erkenntnistheorie des *Glau
bens* , welche Jacobi »der transzendentalen Unwissen
heit«, nicht ohne durchweg von ihr abhängig zu sein,
entgegenstellt. Alle Wahrheit ist Erkenntnis des
Wirklichen; das Wirkliche aber macht sich im
menschlichen Bewußtsein nicht durch das Denken,
sondern durch das Gefühl geltend: gerade Kants Bei
spiel beweise, daß das Denken allein sich in einem
Kreise bewege, aus dem es keinen Zugang zur Wirk
lichkeit gibt, in einer endlosen Reihe des Bedingten,
worin kein Unbedingtes zu finden ist. Das Grundge
setz der Kausalität läßt sich ja geradezu formulieren:
es gibt nichts Unbedingtes. Das *Wissen* also oder das
demonstrierbare Denken ist seinem Wesen nach, wie
Jacobi sagt, Spinozismus, Lehre von der mechani
schen Notwendigkeit alles Endlichen: und es ist das
Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, - ja,
ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein
Gott. [957] Auch wer im Herzen ein Christ ist, muß im
Kopf ein Heide sein: sowie er das Licht, das im Her
zen ist, in den Verstand bringen will, erlischt es. [958]
Aber dies Wissen ist eben auch nur ein mittelbares
Erkennen; das wahre unmittelbare Erkennen ist das
Gefühl: in diesem sind wir mit dem Gegenstande wahrhaft eins [959]
und besitzen ihn wie uns selbst in
der Gewißheit beweislosen Glaubens. [960] Dies Ge
fühl ist aber seinen Gegenständen nach doppelter Art:
die Wirklichkeit des Sinnlichen offenbart sich uns in

der Wahrnehmung, die des Uebersinnlichen der » *Vernunft* «. Für Jacobis *supranaturalen Sensualismus* bedeutet also »Vernunft« das unmittelbare Gefühl von der Wirklichkeit des Uebersinnlichen, von Gott, Freiheit, Sittlichkeit und Unsterblichkeit. In dieser Verschränkung kehren Kants Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft und der Primat der letzteren bei Jacobi [961] wieder, um in den Dienst einer mystischen Ueberschwänglichkeit des Gefühls gestellt zu werden, die sich auch in der Eigenart seiner warmen, geistreichen, aber rhapsodischen und mehr behauptenden als begründenden Schreibweise zu erkennen gibt.

Noch etwas näher an Kant gerückt erscheint dieselbe Grundauffassung bei Fries. Dieser forderte, daß die von der kritischen Philosophie angestrebte Erkenntnis der apriorischen Formen selbst *a posteriori* und zwar durch *innere Erfahrung* von statten gehen solle. Deshalb müßten Kants Resultate durch eine »anthropologische« Kritik begründet oder richtiggestellt werden. Dies beruhte auf der Ueberzeugung, daß die unmittelbaren, eigenen Erkenntnisse der Vernunft ursprünglich dunkel durch das Gefühl gegeben seien [962] und erst durch die *Reflexion* in Verstandeswissen verwandelt werden. Dieser Leibnizsche Rumpf der Friesschen Lehre endigt jedoch in den kritizistischen Schwanz, indem die Anschauungs- und Begriffsformen jener Reflexion nur als ein Ausdruck der Erscheinungsweise des ursprünglichen Wahrheitsinhaltes, nicht als eine adäquate Erkenntnis davon gelten sollen: anderseits erhielt jener Rumpf einen Kant-Jacobischen Kopf, wenn der Beschränkung des Wissens auf diese Erscheinungsformen die unmittelbare Beziehung des moralischen Glaubens auf Dinge-an-sich gegenübergestellt wurde. Zugleich aber schrieb Fries - mit entschiedenem Anschluß an die Kritik der Urteilskraft - dem ästhetischen und religiösen Gefühl die Bedeutung einer *Ahnung* (»Ahndung«) dafür zu, daß das den Erscheinungen zu Grunde lie

gende Sein eben dasjenige sei, worauf sich die prakti
sche Vernunft mit ihren Postulaten bezieht.
2. Die von Jacobi scharf erkannte Unhaltbarkeit
des kantischen Ding-an-sich-Begriffs trat gewisser
maßen handgreiflich hervor, als Reinhold in seiner
Elementarphilosophie den Versuch einer einheitlich
systematischen Darstellung der kritischen Lehre
machte. Er vermißt an dem bewunderten Kant, dessen
Lösungen der einzelnen Probleme er sich durchaus zu
eigen machte, nur die Formulierung eines einfachen
Grundprinzips, aus dem alle besonderen Einsichten abzuleiten
wären. Durch die Erfüllung dieser (carte
sianischen) Forderung [963] würde endlich an Stelle der
widerstreitenden Privatmeinungen die Philosophie,
die Philosophie ohne Beinamen treten. Er selbst
glaubte dies Prinzip in dem vermeintlich ganz voraus
setzungslosen Grundsatz gefunden zu haben, daß im
Bewußtsein jede Vorstellung durch das Bewußtsein
von dem Subjekt und dem Objekt unterschieden und
auf beide bezogen wird (*Satz des Bewußtseins*). [964]
Daher steckt in jeder Vorstellung etwas, was zum
Subjekt, und etwas, was zum Objekt gehört. Aus dem
Objekt stammt die Mannigfaltigkeit des *Stoffs* , aus
dem Subjekt die synthetische Einheit der *Form* . Hier
aus folgt, daß weder das Objekt an sich, noch das
Subjekt an sich, sondern nur die zwischen beiden
schwebende Bewußtseinswelt erkennbar ist; hieraus
ergibt sich weiter in praktischer Hinsicht der Gegen
satz des (sinnlichen) *Stofftriebes* und des (sittlichen)
Formtriebes : im ersteren ist die Heteronomie der Ab
hängigkeit des Willens vom Dinge, im zweiten die
Autonomie des auf die formale Gesetzmäßigkeit ge
richteten Willens zu erkennen.
In dieser plumpen Gestalt hat die *kantische Schule*
die Lehre des Meisters fortgepflanzt: die ganze Fein
heit und der Tiefsinn der Analytik des »Gegenstan
des« war verloren gegangen, und einen Ersatz dafür
bot nur Reinholds Bestreben, im »Vorstellungsvermögen« oder
»Bewußtsein« die tie

fere Einheit aller der verschiedenen Erkenntniskräfte zu finden, die Kant als Sinnlichkeit, Verstand, Urteilskraft, Vernunft voneinander gesondert hatte. Insofern kam die »Fundamentalphilosophie« mit einer positiven Hypothese den Einwürfen entgegen, auf welche bei vielen Zeitgenossen in der kantischen Lehre gerade die scharfe *Trennung der Sinnlichkeit und des Verstandes* stieß. Diese trat in der durch die Nachwirkung der Inauguraldissertation bestimmten Darstellung (vgl. S. 451, Anm. 5) noch stärker hervor, als es der Geist der Vernunftkritik verlangte, und wurde zugleich durch den praktischen Dualismus noch fühlbarer. So wurde die Tendenz wachgerufen, die Sinnlichkeit Kant gegenüber wieder in ihre Rechte einzusetzen, und die Leibnizsche Lehre von dem allmählichen Uebergange ans den sinnlichen Funktionen in die vernünftigen erwies sich als die Quelle einer kräftigen Gegenströmung gegen Kants mehr scheinbare als ernstliche »Zerstücklung« der Seele. Gegen die Kritik der reinen Vernunft machte dies Hamann in seiner Rezension und im Anschluß an ihn Herder in der »Metakritik« geltend. Beide nehmen dabei hauptsächlich auf die Sprache als das einheitliche sinnlich-geistige Grundgebilde der Vernunft Rücksicht und suchen zu zeigen, wie aus der ersten »Spaltung« von Sinnlichkeit und Verstand alle die andern Spaltungen und Dualismen der kritischen Philosophie folgen mußten. 965

3. Die Blößen des Reinholdschen Systems konnten den Skeptikern nicht entgehen, aber deren Angriffe trafen zugleich Kant selbst. Am wirkungsvollsten sind sie in Schulzes *Aenesidemus* vereinigt. Er zeigt die Selbstverstrickung der kritischen Methode darin, daß sie sich eine Aufgabe stellt, deren Lösung ihren eigenen Resultaten nach unmöglich ist. Denn wenn die Kritik die Bedingungen sucht, welche der Erfahrung zu Grunde liegen, so sind diese Bedingungen doch nicht selbst Gegenstände der Erfahrung (eine Auffassung, die sicher Kants Sinne mehr entsprach,

als Fries' Versuch einer psychologischen Aufsuchung des Apriori): die kritische Methode verlangt also, die philosophische Erkenntnis, die doch jedenfalls ein Denken in Kategorien sein muß, solle über die Erfah rung hinausgehen; und eben dies erklärt die Analytik für unerlaubt. In der Tat ist die »Vernunft« und ist jede einzelne der Erkenntniskräfte, wie Sinnlichkeit, Verstand etc., ein Ding-an-sich, ein unwahrnehmbarer Grund der empirischen Tätigkeiten in der betreffenden Erkenntnisart: und von allen diesen Dingen-an-sich und ihren Verhältnissen zueinander und zur Erfahrung bietet die kritische Philosophie - die Metaphysik des Wissens - eine sehr ausführliche Kenntnis. Freilich ist diese Kenntnis, genau besehen, sehr gering denn solch ein »Vermögen« ist doch schließlich nur als un bekannte Gesamtursache empirischer Funktionen ge dacht und nur durch eben diese Wirkungen zu charak terisieren.

Der »Aenesidemus« entwickelt diese Kritik an Reinholds Begriff des »Vorstellungsvermögens« [966] : er zeigt, daß man gar nichts erklärt, wenn man den In halt des zu Erklärenden mit der problematischen Marke »Kraft« oder »Vermögen« versehen noch ein mal setzt. Schulze wendete sich damit gegen die von den empirischen Psychologen der Aufklärung ziem lich gedankenlos angewendete »Vermögenstheorie«. Nur in deskriptiver Absicht kann es einen Sinn haben, gleichartige Erscheinungen des Seelenlebens unter einem Gattungsbegriffe zusammenzufassen: diesen Begriff aber zu einem metaphysischen Kraftwesen zu hypostasieren, das ist eine »mythologische« Behand lung der Psychologie. Unter diesem Stichwort hat Herbart [967] die Kritik Schulzes auf die gesamte frü here psychologische Theorie ausgedehnt, und auch Beneke [968] sah in der Aufhebung desselben Begriffs den wesentlichen Fortschritt zur Naturwissenschaft von der Seele, d.h. der Assoziationspsychologie.

Für Schulze ist dies nur eins der Momente, um zu beweisen, daß die kritische Philosophie, während sie

Hume gegenüber die Berechtigung des Kausalbegriffs darzutun beabsichtigt, diese aber auf die Erfahrung beschränken will, doch überall die Voraussetzung eines Kausalverhältnisses zwischen der Erfahrung und dem, was ihr »zu Grunde liege«, macht. Dahin gehört natürlich auch der schon von Jacobi dargelegte Widerspruch im Begriffe des Dinges-an-sich, sofern dadurch die »Sinnlichkeit« affiziert werden soll. So ist denn jeder Versuch der Kritik der reinen Vernunft, über den Umkreis der Erfahrung auch nur problema tisch hinauszugehen, durch sie selbst von vornherein gerichtet. [969]

4. Der erste Versuch zur Umbildung des in seiner kantischen Fassung unhaltbaren Ding-an -sich-Begriffes ging von Salomon *Maimon* aus. Er sah ein, daß die Annahme einer außerhalb des Be wußtseins zu setzenden Realität einen Widerspruch involviert. Was gedacht wird, ist im Bewußtsein: etwas außerhalb des Bewußtseins zu denken, ist so imaginär wie mathematisch das Verlangen, (-a) als eine reale Größe zu betrachten. Das *Ding-an-sich* ist *ein unmöglicher Begriff* . Aber was war die Veranlas sung, ihn zu bilden? Sie lag in dem Bedürfnis, das *Gegebene* im Bewußtsein zu erklären. [970] Es begeg net uns nämlich in unseren Vorstellungen der Gegen satz der Form, die wir selbst erzeugen und zu erzeu gen uns bewußt sind, und des Stoffs, den wir nur in uns vorfinden, ohne zu wissen, wie wir dazu kommen. Von den Formen haben wir also ein vollständiges, von dem Stoffe dagegen nur ein *unvollständiges Be wußtsein* : er ist etwas, was im Bewußtsein ist, ohne mit Bewußtsein hervorgebracht zu sein. Da aber nichts außerhalb des Bewußtseins denkbar ist, so kann das Gegebene nur durch den niedrigsten Grad der Vollständigkeit des Bewußtseins definiert werden. Das Bewußtsein kann durch unendlich viele Zwi schenstufen bis zum Nichts abnehmend gedacht wer den, und die Vorstellung der Grenze dieser unendli chen Reihe (vergleichbar der 2) ist diejenige des

Nur-Gegebenen, des Dinges-an-sich. Dinge-an-sich sind deshalb, wie Maimon mit direkter Erinnerung an Leibniz - *petites perceptions,* vgl. § 31, 11 - sagt, *Differentiale des Bewußtseins* . [971] Das Ding-an-sich ist der Grenzbegriff für die unendliche Reihe der Ab nahme des vollständigen Bewußtseins: eine *irratio nale* Größe. Die Konsequenz dieser Grundannahme ist bei Maimon die, daß es vom Gegebenen, wie nur ein unvollständiges Bewußtsein, so auch immer nur eine unvollständige Erkenntnis geben kann [972] , und daß die vollständige Erkenntnis auf das Wissen von den autonomen Formen des theoretischen Bewußt seins beschränkt ist, auf Mathematik und Logik. In der Achtung vor diesen beiden demonstrativen Wis senschaften kommt Maimons kritischer Skeptizismus mit Hume überein: hinsichtlich der Erkenntnis des empirisch Gegebenen gehen sie diametral auseinander. Damit aber war klar geworden, daß die Untersu chungen der Kritik der reinen Vernunft eine neue Fas sung des *Verhältnisses von Bewußtsein und Sein* ver langen. *Sein ist nur im Bewußtsein, nur als eine Art des Bewußtseins* zu denken. So beginnt sich die Pro phezeihung Jacobis zu erfüllen: Kants Lehre drängt zum »stärksten Idealismus« hin.

Man sieht das an einem Schüler, der in den näch sten Beziehungen zu Kant selbst stand, an Sigismund Beck. Er fand [973] den »einzig möglichen Standpunkt zur Beurteilung der kritischen Philosophie« darin, daß das für das individuelle Bewußtsein als »Gegenstand« Gegebene zum Inhalt eines » *ursprünglichen* « überin dividuellen [974] und deshalb für die Wahrheit des em pirischen Erkennens maßgebenden Bewußtseins erho ben werde. An Stelle der Dinge-an-sich setzte er Kants »Bewußtsein überhaupt«. Aber er erklärte sich auf diese Weise die Apriorität der Anschauungen und der Kategorien: das Gegebene der sinnlichen Mannig faltigkeit dagegen blieb auch für ihn der ungelöste Rest des kantischen Problems.

5. Die volle idealistische Zersetzung des

Ding-an-sich-Begriffes ist das Werk *Fichtes* . Man versteht es nach dieser Seite am besten, wenn man dem Gedankengange seiner Einleitungen in die Wissenschaftslehre [975] folgt, der sich in freier Wiedergabe direkt an den schwierigsten Teil der kantischen Lehre, die transzendentale Deduktion, anlehnt und in vollendeter Klarheit den Höhepunkt der hier betrachteten Gedankenbewegung beleuchtet.

Das Fundamentalproblem der Philosophie - oder, wie Fichte sie eben deshalb deutsch benennt, der *Wissenschaftslehre* - ist durch die Tatsache gegeben, daß der willkürlichen und zufälligen Beweglichkeit der Vorstellungen des individuellen Bewußtseins gegenüber ein anderer Teil darin sich behauptet, welcher mit einem ganz sicher unterscheidbaren *Gefühl der Notwendigkeit* behaftet ist. Diese Notwendigkeit begreiflich zu machen, ist die vornehmste Aufgabe der Wissenschaftslehre. Wir nennen das System jener mit dem Gefühl der Notwendigkeit auftretenden Vorstellungen die Erfahrung; das Problem lautet also: was ist der Grund der Erfahrung? Zu seiner Lösung gibt es nur zwei Wege, Die Erfahrung ist eine auf Gegenstände gerichtete Tätigkeit des Bewußtseins: sie kann daher nur entweder von den Dingen oder vom Bewußtsein abgeleitet werden. In dem einen Falle ist die Erklärung dogmatisch, in dem andern idealistisch.

Der *Dogmatismus* betrachtet das Bewußtsein als ein Produkt der Dinge, er führt auch die Tätigkeiten der Intelligenz auf die mechanische Notwendigkeit der Kausalverhältnisse zurück, er kann deshalb, konsequent gedacht, nicht anders als fatalistisch und materialistisch endigen. Der *Idealismus* umgekehrt sieht in den Dingen ein Erzeugnis des Bewußtseins, der freien, nur durch sich selbst bestimmten Funktion, er ist das System der Freiheit und der Tat Diese beiden Erklärungsweisen, von denen jede in sich folgerichtig ist, sind so sehr im durchgängigen Widerspruch zueinander und so unvereinbar, daß Fichte den (Reinholdschen) Versuch des *Synkretismus* , die Er

fahrung durch eine Abhängigkeit sowohl von den Dingen-an-sich als auch von der Vernunft begreiflich zu machen, von vornherein für verfehlt hält. Zwischen ihnen muß, wenn man nicht der skeptischen Ver zweiflung anheimfallen will, gewählt werden. Diese Wahl wird nun, da beide sich logisch als gleich folgerichtige Systeme darstellen, zunächst davon abhängen, »was für ein Mensch man ist« [976] ; aber wenn in dieser Rücksicht schon das sittliche In teresse für den Idealismus spricht, so kommt ihm noch eine theoretische Ueberlegung zu Hilfe. Die Tat sache der Erfahrung besteht in dem stetigen Aufeinan derbezogensein des *»Seins«* und des *»Bewußtseins«* , darin, daß die »reelle Reihe« der Gegenstände in der *»idealen« Reihe* der Vorstellungen angeschaut wird. 977 Diese Doppelheit kann der Dogmatismus nicht erklären: denn die Kausalität der Dinge ist nur eine einfache Reihe (des »bloßen Gesetztseins«). Die Wie derholung des Seins im Bewußtsein ist unbegreiflich, wenn das Sein als Erklärungsgrund für das Bewußt sein gelten soll. Dagegen gehört es gerade zum *Wesen der Intelligenz* , » *sich selbst zuzusehen* «. Indem das Bewußtsein handelt, weiß es auch, daß und was es tut: es erzeugt mit der reellen (primären) Reihe seiner Funktionen immer zugleich die ideale (sekundäre) Reihe des Wissens von diesen Funktionen. Wenn aber deshalb das Bewußtsein den einzigen Erklä rungsgrund für die Erfahrung abgibt, so leistet es dies nur insofern, als es die sich selbstanschauende, in sich selbst reflektierte Tätigkeit ist, d.h. als *Selbstbewußt sein* . Die Wissenschaftslehre sucht deshalb zu zeigen, daß alles Bewußtsein, auch wenn es, wie in der Erfah rung, auf ein Sein, auf Gegenstände, auf Dinge als auf seinen Inhalt gerichtet ist, in der ursprünglichen Be ziehung des Bewußtseins auf sich selbst wurzelt. Das Prinzip des Idealismus ist das Selbstbewußt sein: in subjektiver, methodischer Hinsicht insofern, als die Wissenschaftslehre alle ihre Einsichten nur aus der *intellektuellen Anschauung* entwickeln will,

womit das Bewußtsein seine eigenen Tätigkeiten be
gleitet, aus der Reflexion auf das, was das Bewußt
sein von seinem eigenen Tun weiß, - in objektiver,
systematischer Hinsicht insofern, als auf solchem
Wege diejenigen Funktionen der Intelligenz aufgewie
sen werden sollen, wodurch das erzeugt wird, was im
gemeinen Leben Ding und Gegenstand und in der dogmatischen
Philosophie Ding-an-sich genannt wird.
Der letztere, in sich durchaus widerspruchsvolle Be
griff ist damit bis auf den letzten Rest aufgelöst; alles
Sein ist nur begreiflich als Produkt der Vernunft, und
der Gegenstand der philosophischen Erkenntnis ist
das *System der Vernunft* (vgl. § 42)
Für Fichte und seine Nachfolger wurde so der Be
griff des Dinges-an-sich gleichgültig, und der alte Ge
gensatz zwischen Sein und Bewußtsein sank zu der
sekundären Bedeutung einer immanenten Beziehung
innerhalb der Vernunfttätigkeiten herab. Ein Objekt
gibt es nur für ein Subjekt: und der gemeinsame
Grund für beide ist die Vernunft, das sich selbst und
sein Tun anschauende Ich. [978]
6. Während die Hauptentwicklung der deutschen
Metaphysik diesem Fichteschen Zuge folgte; blieb
doch auch jener »Synkretismus« nicht ohne Vertreter,
den die Wissenschaftslehre *a limine* von sich gewie
sen hatte. Seinen metaphysischen Typus hatte ja Rein
hold ausgeprägt; ebenso nahe aber lag er allen, die
psychologistisch von dem individuellen Bewußtsein
ausgingen und dieses in doppelseitiger Abhängigkeit
von dem Realen wie von dem allgemeinen Wesen des
Intellekts zu finden glaubten. Als ein Beispiel dieser
Auffassung kann der *»transzendentale Synthetismus«*
aufgefaßt werden, den Krug lehrte. Ihm ist die Philo
sophie eine Selbstverständigung vermöge der Reflexion des Ich auf
die »Tatsachen des Bewußt
seins«. Dabei aber zeigt sich als Urtatsache die trans
zendentale Synthesis, daß Reales und Ideales als
gleich ursprünglich im Bewußtsein gesetzt und auf
einander bezogen sind. [979] Wir kennen das Sein nur,

insofern es im Bewußtsein erscheint, und das Be
wußtsein nur, insofern es auf das Sein sieh bezieht;
aber beide sind Gegenstände eines unmittelbaren
Wissens ebenso wie die zwischen ihnen in unserer
Vorstellungswelt bestehende Gemeinschaft.
Eine feinere Wendung haben diese Gedanken in
Schleiermachers Dialektik gefunden. Alles Wissen
ist darauf gerichtet, die Identität von Sein und Denken
herzustellen: denn beide treten im menschlichen Be
wußtsein getrennt auf, als dessen *realer und idealer
Faktor* , Anschauung und Begriff, organische und in
tellektuelle Funktion. Nur ihre völlige Ausgleichung
gäbe Erkenntnis, aber sie bleiben immer in Differenz.
Infolgedessen ist die Wissenschaft ihren Gegenstän
den nach in Physik und Ethik, ihren Methoden nach in
empirische und theoretische Disziplinen geteilt: Na
turgeschichte und Naturwissenschaft, Weltgeschichte
und Sittenlehre. In allen diesen besonderen Diszipli
nen *überwiegt* [980] , materiell oder formell, der eine
oder der andere von beiden Faktoren, obwohl darin
die Gegensätze aufeinander zustreben: die empiri
schen Wissenszweige auf rationale Gliederung, die theoretischen
auf Verständnis der Tatsachen, die Phy
sik auf die Genesis des Organismus und des Bewußt
seins aus der Körperwelt, die Ethik auf die Beherr
schung und Durchdringung des Sinnlichen durch den
zweckvoll tätigen Willen. Aber nirgends im wirkli
chen Erkennen ist die Ausgleichung des Realen und
des Idealen vollkommen erreicht; sie bildet vielmehr
den absoluten, unbedingten, im Unendlichen liegen
den Zielpunkt des Denkens, welches Wissen werden
will, aber niemals völlig wird. [981] Daher ist die Phi
losophie Lehre vom ewig werdenden Wissen - *Dia
lektik* .
Aber sie setzt eben deshalb die Realität dieses im
menschlichen Wissen niemals zu erreichenden Zieles
voraus: die *Identität von Denken und Sein* . Diese
nennt Schleiermacher mit Spinoza (und Schelling)
Gott . Sie kann kein Gegenstand der theoretischen und

ebensowenig einer der praktischen Vernunft sein. Wir wissen Gott nicht, und wir können darum auch nicht mit Rücksicht auf ihn unser sittliches Leben einrichten. Religion ist mehr als Wissen und Rechthandeln, ist die Lebensgemeinschaft mit der höchsten Wirklichkeit, in der Sein und Bewußtsein identisch sind. Diese Gemeinschaft aber tritt deshalb nur im *Gefühl* auf, in dem »frommen« Gefühl einer absoluten »schlechthinigen« Abhängigkeit von jenem unendlichen, unausdenkbaren Weltgrunde (vgl. § 42, 9). Spinozas Gott und Kants Ding-an-sich fallen im Unendlichen zusammen, werden aber damit über alles menschliche Wissen und Wollen hinausgehoben und zu Gegenständen eines mystischen Gefühls gemacht, dessen feine Schwingungen bei Schleiermacher (wie in etwas anderer Form auch bei Fries) an die *Herrnhutische* Verinnerlichung des religiösen Lebens anklingen. [982]

Durch den Pietismus hindurch, dessen nach Spener und Francke immer stärker hervortretende orthodoxe Vergröberung den Gegensatz der Brüdergemeine hervorrief, ziehen sich so die Traditionen der Mystik bis auf die Höhen der idealistischen Entwicklung, und in dem Geiste, der alles Aeußerliche in Innerliches umsetzen will, berührten sich in der Tat die Lehre Eckharts und die Transzendentalphilosophie: sie haben beide einen echt germanischen Erdgeruch; sie suchen die Welt im »Gemüte«.

7. Mit der Ablehnung einer wissenschaftlichen Erkennbarkeit des Weltgrundes blieb Schleiermacher näher bei Kant; aber die religiöse Gefühlsanschauung, die er an deren Stelle setzte, war dafür desto mehr von Spinoza und von den Einwirkungen abhängig, welche dieser seit Fichtes Wissenschaftslehre auf die idealistische Metaphysik ausgeübt hatte. Diesen Monismus der Vernunft (vgl. die Entwicklung im § 42) bekämpfte *Herbart* durch eine ganz andersartige Umbildung des kantischen Ding-an-sich-Begriffes. Er wollte der Auflösung dieses Begriffs entgegentreten

und sah sich dadurch zu der Paradoxie einer Metaphysik der Dinge-an-sich gedrängt, welche doch deren Unerkennbarkeit festhalten sollte. Die Widersprüche der transzendentalen Analytik erscheinen hier in grotesker Vergröberung.

Das ist um so merkwürdiger, als die rückläufige Tendenz, die man der Herbartschen Lehre wohl im Gegensatze zu den dialektischen Neuerungen nachgesagt hat, sich eben in der Bekämpfung von Kants transzendentaler Logik (vgl. § 38, 5) entwickelt hat. Herbart sah mit Recht in dieser die Wurzeln des Idealismus: sie lehrte ja die Formen, mit denen der »Verstand« die Welt der Gegenstände erzeugt, und in Fichtes »Ich« war nur ausgewachsen, was in Kants »Bewußtsein überhaupt« oder »transzendentaler Apperzeption« keimte. Herbarts Neigung zur früheren Philosophie besteht nun gerade darin, daß er die schöpferische Spontaneität des Bewußtseins leugnet und das Denken in dem Sinne wie die Assoziationspsychologen nach Form und Inhalt von außen bestimmt und abhängig findet. Er bestreitet auch das virtuelle Eingeborensein der Ideen, das sich ja von Leibniz her durch die Inauguraldissertation in die Kritik der reinen Vernunft fortgepflanzt hatte: wie Raum und Zeit, so gelten ihm auch die in den Kategorien ausgedrückten Beziehungsformen als Produkte des Vorstellungsmechanismus. In Betreff der psychogenetischen Fragen steht er durchweg auf dem Boden der Aufklärungsphilosophie. Deshalb kennt er auch keine andere Logik als die formale, deren Prinzip der Satz des Widerspruchs ist, - nämlich das Verbot, ihn zu begehen. Der oberste Grundsatz alles Denkens ist: was sich widerspricht, kann nicht wahrhaft wirklich sein. [983]

Nun zeigt sich aber, daß die Begriffe, in denen wir die Erfahrung denken, in sich widerspruchsvoll sind: wir nehmen *Dinge* an, welche, mit sich selbst identisch, doch einer Mannigfaltigkeit von Merkmalen gleichgesetzt werden sollen; wir reden von *Verände*

rungen , in denen das mit sich Gleiche sukzessive Verschiedenes sei; wir fahren alle innere Erfahrung auf ein Ich zurück, welches als das »sich selbst Vor stellende« in der Richtung des Subjekts wie in der des Objekts eine unendliche Reihe involviert, - alle äuße re Erfahrung auf eine *Materie* , in deren Vorstellung die Merkmale des Diskreten und des Kontinuierlichen sich streiten. Diese begrifflich in sich widerspruchs volle »Erfahrung« kann nur Erscheinung sein; aber der Erscheinung muß etwas widerspruchslos Wirkli ches zu Grunde liegen, den scheinbaren Dingen abso lute »Reale«, dem scheinbaren Geschehen ein wirkli ches Geschehen. So viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein. Dies auszumitteln ist die Aufgabe der Philosophie: sie ist eine *Bearbeitung der Erfah rungsbegriffe* , die gegeben und nun nach den Regeln der formalen Logik so lange umzubilden sind, bis die in sich widerspruchslose Realität erkannt ist.

Das allgemeine Mittel dazu ist die *Methode der Beziehungen* . Die Grundform des Widerspruchs ist überall die, daß etwas Einfaches als verschieden ge dacht werden soll (die synthetische Einheit des Man nigfaltigen bei Kant). Diese Schwierigkeit ist nur zu heben, wenn man eine Mehrheit von einfachen Wesen annimmt, durch deren Beziehung aufeinander an jedem einzelnen der »Schein« des Mannigfaltigen bezw. Veränderlichen hervorgebracht wird. So ist der Begriff der Substanz nur aufrecht zu erhalten, wenn man annimmt, daß die mehrfachen Eigenschaften und die wechselnden Zustände, welche sie vereinigen soll, nicht sie selbst, sondern nur die Beziehung treffen, worin sie zu andern Substanzen abwechselnd steht. Die Dinge-an-sich müssen viele sein: aus einem einzi gen wäre die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften und Zustände nie begreiflich. Jedes einzelne aber dieser metaphysischen Dinge muß als durchaus *einfach und unveränderlich* gedacht werden: sie heißen bei Her bart Reale. Alle Eigenschaften nun, welche in der Er fahrung die Merkmale der Dinge bilden, sind relativ

und lassen das einzelne Ding immer nur im Verhältnis zu andern Dingen erscheinen: die *absolu*
ten Qualitäten also jener Realen sind *unerkennbar* .
8. Allein sie müssen als der bestimmende Seins
grund der erscheinenden Qualitäten gedacht werden,
und ebenso muß als Grund der scheinbaren Verände
rungen, welche der Wechsel der Qualitäten an den
empirischen Dingen zeigt, ein *wirkliches Geschehen* ,
ein Beziehungswechsel zwischen den Realen ange
nommen werden. Hier gerät nun aber diese ganze
künstliche Konstruktion des Unerfahrbaren ins
Schwanken. Denn die eleatische Starrheit dieser Rea
len erlaubt auf keine Weise, eine Vorstellung von der
Art der »wirklichen Beziehungen« zu bilden, die doch
zwischen ihnen stattfinden sollen. Räumlich zunächst
können diese nicht sein. 984 Raum und Zeit sind Pro
dukte der Reihenbildung von Vorstellungen, des see
lischen Mechanismus, und daher für Herbart in fast
noch stärkerem Grade phänomenal als für Kant. Nur
in übertragenem Sinne können die wechselnden Be
ziehungen der Substanzen als ein »Kommen und
Gehen im intelligiblen Raume« bezeichnet werden:
was sie aber selbst sind, dafür fehlt der Herbartschen
Lehre jeder Ausdruck. Nur in negativer Richtung muß
sie eine bedenkliche Konzession machen. Jedes Reale
ist in sich einfach und wandellos bestimmt: die Bezie
hung also, die Zwischen zwei Realen besteht oder zu
Stande kommt, ist keinem von beiden wesentlich und in keinem von beiden begründet. Ein drittes aber, das
diese Beziehung setzte, ist in dieser Metaphysik nicht
aufzufinden 985 , Daher werden die Beziehungen, in
denen die Realen sich befinden und aus denen die Er
scheinungen der Dinge und ihrer Verhältnisse folgen
sollen, *»zufällige Ansichten«* der Realen genannt:
und Herbarts Meinung ist an manchen Stellen kaum
anders zu verstehen, als daß das *Bewußtsein* der intel
ligible Raum sei, in welchem jene Beziehungen statt
finden, - daß somit auch das wirkliche Geschehen
etwas sei, was selbst als »objektiver Schein« nur

»dem Zuschauer passiert«. [986] Nimmt man hinzu, daß auch das »Sein« der Realen oder absoluten Qualitäten von Herbart als *»absolute Position«* , d.h. als eine »Setzung« definiert wird [987] , bei der es sein Bewen den haben und die nicht zurückgenommen werden soll, so eröffnet sich die Perspektive auf einen »abso luten« Idealismus.

Diesen hat nun freilich Herbart noch weniger aus geführt als Kant; es hätte auch hier zum absoluten Widerspruch geführt. Denn die Theorie der Realen müht sich ja gerade ab, auch das Bewußtsein als eine in der Erscheinung auftretende Folge des »Zusam menseins der Realen« zu deduzieren. Die letzteren nämlich sollen sich dabei gegenseitig »stören« und als Reaktionen gegen diese Störungen die eine in der andern innerliche Zustände hervorrufen, welche die Bedeutung von *»Selbsterhaltungen«* haben. [988] Sol che Selbsterhaltungen sind uns unmittelbar bekannt als diejenigen, mit welchen das unbekannte Reale un serer Seele gegen die Störung durch andere Reale sich aufrecht erhält: es sind die *Vorstellungen* . Die Seele als einfache Substanz ist natürlich unerkennbar: Psy chologie ist nur die Lehre von ihren Selbsterhaltun gen. Diese, die Vorstellungen, verhalten sich nun in nerhalb der Seele, die lediglich den indifferenten Boden für ihr Zusammensein abgibt, wiederum zuein ander wie Reale: sie stören und hemmen einander, und aus dieser gegenseitigen *Spannung der Vorstel lungen* ist der ganze Ablauf des seelischen Lebens zu erklären. Durch die Spannung verlieren die Vorstel lungen an Intensität: und am Grade der Intensität hängt ihr Bewußtsein. Der niederste Grad von Stärke, bei dem die Vorstellungen noch als wirklich gelten können, ist die *Bewußtseinsschwelle* . Werden die Vorstellungen durch andere unter diese Schwelle hin abgedrückt, so verwandeln sie sich in Triebe. In den Hemmungsverhältnissen der Vorstellungen ist daher das Wesen derjenigen seelischen Zustände zu suchen, welche Gefühl und Wille heißen. Alle diese Verhält

nisse aber müssen als »Statik und Mechanik der Vor
stellungen« entwickelt werden [989] , und da es sich
dabei wesentlich um die Bestimmung von Kraftdiffe
renzen handelt, so muß diese metaphysische Psychologie sich zu
einer *mathematischen Theorie*
des Vorstellungsmechanismus gestalten. [990] Insbe
sondere legte Herbart dabei das Gewicht auf die Un
tersuchung des Vorganges, durch den neu eintretende
Vorstellungen von den schon vorhandenen »assimi
liert«, eingeordnet, geformt und zum Teil verändert
werden: er verwendete dafür den (zuerst von Leibniz,
vgl. oben § 33, 10, geprägten) Ausdruck *Apperzepti
on* , und seine Theorie darüber lief auf eine assoziati
onspsychologische Erklärung des »Ich« hinaus, wel
ches als der wandernde Punkt gedacht wurde, an dem
jeweils die apperzipierenden und die apperzipierten
Vorstellungen zusammenlaufen.
Während so die Selbsterhaltung des Seelenrealen
gegen die Störung durch die übrigen die Erscheinung
des Vorstellungslebens hervorbringt, so ergibt nach
Herbarts Naturphilosophie die gegenseitige Selbster
haltung und »partielle Durchdringung« mehrerer Rea
len für das zuschauende Bewußtsein den »objektiven
Schein« der *Materie* . Mit einer unsäglich mühseligen
Konstruktion wird hier [991] die Mannigfaltigkeit phy
sikalischer und chemischer Phänomene aus den meta
physischen Voraussetzungen herausgequält, - ein
heute vergessener Versuch, der in der Naturforschung
ebenso wirkungslos gewesen ist wie in der Philoso
phie.
9. Ein anderer Göttinger Professor, *Bouterwek* , ging dem
Ding-an-sich mit andern Waffen zu Leibe.
Er zeigte in seiner »Apodiktik«, daß, wenn mit den
Lehren der Kritik der reinen Vernunft Ernst gemacht
werden sollte, als das »Objekt, worauf sich das Sub
jekt notwendig bezieht«, lediglich ein völlig unvor
stellbares X übrig bleibt. Man kann nicht vom
Ding-an-sich oder von Dingen-an-sich reden; denn
darin stecken die Kategorien der Inhärenz, der Einheit

und Vielheit [992] , der Realität, welche ja nur für Er
scheinungen gelten. Die Transzendentalphilosophie
muß »negativer Spinozismus« werden. [993] Sie kann
nur lehren, daß dem »Bewußtsein überhaupt« ein
»Etwas überhaupt« entspricht, worüber im absoluten
Wissen gar nichts auszusagen ist. (Vgl. in Betreff
Spinozas oben § 31, 5.) Dagegen macht sich dies ab
solut Reale in allem *relativen Wissen* durch das *Be
wußtsein des Wollens* geltend. [994] Dies zeigt nämlich
überall die *lebendige Kraft der Individualität* . Wir
wissen vom Subjekt, weil es etwas will, und vom Ob
jekt, weil es dem Willen Widerstand leistet. Der Ge
gensatz von *Kraft und Widerstand* begründet gemein
sam das Wissen von der Realität unser selbst und an
derer Dinge, - des Ich und des Nicht-Ich. [995] Diese
Lehre will Bouterwek *absoluten Virtualismus* ge
nannt wissen. Wir erkennen unsere eigene Realität
daran, daß wir wollen, und die Realität anderer Dinge
daran, daß unser Wille an ihnen eine entgegenstrebende Kraft findet.
Das Gefühl des Wi
derstandes widerlegt den reinen Subjektivismus oder
Solipsismus, aber dies relative Wissen von den be
sonderen Kräften des Wirklichen ergänzt sich mit
dem Bewußtsein unseres eigenen Wollens nur zur em
pirischen Wissenschaft. [996]

10. Diesen Gedanken des Göttinger Professors hat
Schopenhauer unter der Einwirkung Fichtes zu einer
Metaphysik ausgebildet. Mit einem kühnen Sprunge
schwingt er sich von jenem »Virtualismus« zur Er
kenntnis des Wesens aller Dinge auf. Als die wahre
Realität erkennen wir in uns den Willen, und der Wi
derstand, aus dem wir die Realität anderer Dinge er
kennen, muß deshalb ebenfalls Wille sein. So ver
langt es das *»metaphysische Bedürfnis«* nach einer
einheitlichen Erklärung der gesamten Erfahrung. Die
»Welt als Vorstellung« kann nur Erscheinung sein:
ein Objekt ist nur im Subjekt möglich und durch des
sen Formen bestimmt. Daher erscheint die Welt in der
menschlichen Vorstellung (als »Gehirnphänomen«,

wie Schopenhauer mit bedenklich widerspruchsvoller Nachlässigkeit des Ausdrucks auch manchmal gesagt hat) als eine in *Raum und Zeit* angeordnete Mannig faltigkeit, deren Verbindung lediglich nach dem Satze der Kausalität gedacht werden kann, - der einzigen unter den kantischen Kategorien, welcher Schopen hauer eine den reinen Anschauungen ebenbürtige Ursprünglichkeit zuerkennen will. [997] An diese For men gebunden, kann die begriffliche Erkenntnis immer nur die Notwendigkeit, die zwischen den ein zelnen Erscheinungen obwaltet, zu ihrem Gegenstan de haben; denn Kausalität ist ein Verhältnis von Er scheinungen untereinander: die Wissenschaft kennt nichts Absolutes, Unbedingtes; der Leitfaden der Kausalität, der von einem Bedingten zum andern fahrt, reißt nie ab und darf nicht willkürlich abgeris sen werden. [998] Ueber diese unendliche Reihe der Er scheinungen kann sich also die begriffliche Arbeit der Wissenschaft in keiner Weise erheben: nur eine *intui tive Deutung* des Ganzen der Vorstellungswelt, ein genialer Blick über die Erfahrung, ein unmittelbares Erfassen kann zu dem wahren Wesen dringen, das in den Vorstellungen als räumlich, zeitlich und kausal bestimmte Welt erscheint. Diese Intuition aber ist die jenige, durch welche das erkennende Subjekt sich selbst *unmittelbar als Wille* gegeben ist. Dies Wort löst also auch das Rätsel der Außenwelt. Denn nach dieser Analogie des einzig unmittelbar Gegebenen müssen wir auch die Bedeutung alles mittelbar, in Raum und Zeit als Vorstellung Gegebenen auffassen.

999 *Das Ding-an-sich ist der Wille* .

Freilich muß dabei das Wort in einer erweiterten Bedeutung genommen werden. In uns Menschen und in den animalischen Wesen erscheint der Wille als diedurch Vorstellungen bestimmte *Motivation* , in dem instinktiven und vegetativen Leben des Organismus als *Reizempfänglichkeit* , in den übrigen Gebilden der Erfahrungswelt als *mechanisches Geschehen* . Dieje nige Gesamtbedeutung, welche diesen verschiedenen,

innerlichen oder äußerlichen Arten der Kausalität ge
meinsam ist, soll a *potiori* als Wille bezeichnet wer
den nach derjenigen Form, in der allein sie uns unmit
telbar bekannt ist. Demnach betont der Philosoph
ausdrücklich, daß von dem Willen als Ding-an-sich
die besonderen Eigentümlichkeiten, mit denen er in
der menschlichen Selbstanschauung gegeben ist, die
Motivation durch Vorstellungen und Begriffe, durch
aus fernzuhalten seien - ein Verlangen, dem nachzu
kommen ihm selbst freilich schwer genug geworden
ist.

Dabei darf jedoch das Verhältnis zwischen
Ding-an-sich und Erscheinung nicht nach der Regel
des Verstandes, d.h. nicht kausal gedacht werden.
*Das Ding-an-sich ist nicht die Ursache der Erschei
nungen* . Schon beim Menschen ist der Wille nicht die
Ursache des Leibes oder der Leibestätigkeiten: son
dern dasselbe Wirkliche, welches uns mittelbar durch
Vorstellung in der räumlichen und zeitlichen An
schauung als Leib gegeben ist und in der Erkenntnis
als etwas kausal Notwendiges und von andern Er
scheinungen Abhängiges begriffen wird, dasselbe ist uns
unmittelbar in der Selbstanschauung als Wille be
kannt. Weil nun das Ding-an-sich dem Satz vom
Grunde nicht unterworfen ist, so kommt das Parado
xon heraus, daß der Mensch sich als Wille unmittel
bar frei fühlt und sich doch in der Vorstellung not
wendig als determiniert weiß. So übernimmt Scho
penhauer Kants Lehre vom intelligiblen und empiri
schen Charakter (vgl. oben § 39, 4). In derselben
Weise aber muß überall die Erscheinungswelt als *Ob
jektivation* , d.h. als die anschauliche und begriffliche
Vorstellungsweise des Willens oder des unmittelbar
Wirklichen, und darf nicht als dessen Erzeugnis be
trachtet werden. Das Verhältnis von Wesen und Er
scheinung ist nicht dasjenige von Ursache und Wir
kung.

Ferner kann der Wille als Ding-an-sich nur der ein
e, allgemein e Weltwille sein. Alle Vielheit und Man

nigfaltigkeit gehört der Anschauung in Raum und Zeit an; diese sind das *principium individuationis*. Daher sind die Dinge nur als Erscheinungen, in der Vorstellung und Erkenntnis, voneinander verschieden und getrennt: ihrem wahren Wesen nach sind sie alle dasselbe. Der Wille ist das *hen kai pan* . Hier liegt für Schopenhauer die metaphysische Wurzel der Moral. Es ist die Täuschung der Erscheinung, welche das Individuum eigenes Wohl und Wehe von demjenigen anderer Individuen unterscheiden und beide in Gegensatz zu einander bringen läßt: im moralischen Grundgefühl, welches das fremde Leiden als eigenes empfindet, im *Mitleid* kommt die transzendentale Willenseinheit aller Wirklichkeit zum Vorschein.

Der Wille kann endlich auf keinen besonderen, empirisch vorstellbaren Inhalt als auf seinen Gegenstand gerichtet sein; denn jeder solche Inhalt gehört bereits zu seiner »Objektivität«. Der Weltwille hat nur sich selbst zum Gegenstande; er will nur wollen. Er will nur wirklich sein; denn alle Wirklichkeit ist selbst wieder nur Wollen. In diesem Sinne nennt ihn Schopenhauer den *Willen zum Leben* . Er ist das zeitlos ewig sich selbst gebärende Ding-an-sich, und erst die Vorstellung macht daraus den rastlosen Wechsel der Erscheinungen.

§ 42. Das System der Vernunft.

Der Hauptlinie der idealistischen Entwicklung war ihre Richtung durch das Prinzip vorgezeichnet, woraus *Fichte* den Mut schöpfte, den Begriff des Dinges-an-sich über Bord zu werfen. Die Beziehung von Sein und Bewußtsein läßt sich nur aus dem Bewußtsein erklären, und zwar dadurch, daß dieses »seinem eigenen Tun zusieht« und damit zugleich die reelle und die ideelle Reihe der Erfahrung, die Gegenstände und das Wissen von ihnen erzeugt. Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist also, die Welt als einen not

wendigen Zusammenhang von Vernunfttätigkeiten zu begreifen, und die Lösung kann nur so von statten gehen, daß die Reflexion der philosophierenden Ver nunft sich auf ihr eigenes Tun und das, was dazu *er forderlich* ist, besinnt. Die Notwendigkeit also, wel che in diesem *System der Vernunft* waltet, ist nicht kausal, *sondern teleologisch* . Das dogmatische Sy stem versteht die Intelligenz als ein Produkt der Dinge, das idealistische entwickelt die Intelligenz als einen in sich zweckvollen Zusammenhang von Hand lungen, unter denen einige dazu dienen, Gegenstände hervorzubringen. Der Fortschritt des philosophischen Denkens soll nicht in der Erkenntnis bestehen, daß, weil etwas ist, darum auch ein anderes sei, sondern sich in der Einsicht und nach dem Leitfaden entfalten, daß, *damit etwas geschehe, auch ein anderes ge schehen müsse* . Jede Handlung der Vernunft hat eine Aufgabe; diese zu lösen, bedarf sie anderer Handlun gen und damit anderer Aufgaben: der einheitliche Zweckzusammenhang aller Tätigkeiten für die Erfül lung der Aufgaben ist das System der Vernunft, die »Geschichte des Bewußtseins«. Der Grund alles Seins liegt im Sollen, d.h. in der Zwecktätigkeit des Selbst bewußtseins.

1. Das Schema für die Ausführung dieses Gedan kens ist die *dialektische Methode* . Soll die Welt als Vernunft begriffen werden, so muß deren System aus einer ursprünglichen Aufgabe heraus entwickelt wer den: alle einzelnen Handlungen der Intelligenz müs sen als Mittel zu ihrer Lösung deduziert werden. Diese »Tathandlung« ist nach Fichte das *Selbstbe wußtsein* . Ein voraussetzungsloser Anfang, wie ihn die Philosophie braucht, ist nicht durch eine Behaup tung oder einen Satz zu finden, sondern durch eine Forderung, die jedermann zu erfüllen imstande sein muß: *»Denke dich selbst!«* Und das ganze Geschäft der Philosophie besteht nur darin, sich klar zu ma chen, was dabei geschieht und was dazu erforderlich ist. Dies Prinzip kann aber nur so lange weiterfahren,

als sich zeigt, daß zwischen dem, was geschehen soll, und dem was dazu geschieht, noch ein Widerspruch besteht, woraus sich die neue Aufgabe ergibt u. s. f.

Die dialektische Methode ist ein System, worin jede Aufgabe eine neue erzeugt. Dem, was die Vernunft leisten will, steht in ihr selbst ein Widerstand gegen über, und um diesen zu überwinden, entfaltet sie eine neue Funktion. Diese *drei Momente* werden als *The sis, Antithesis* und *Synthesis* bezeichnet.

Wenn Kant zur Erklärung und Kritik der Metaphy sik die Notwendigkeit unlösbarer Vernunftaufgaben behauptet hatte, so macht nun die idealistische Meta physik diesen Gedanken zu einem positiven Prinzip. Dadurch wird ihr die Vernunftwelt zu einer Unend lichkeit des Selbsterzeugens, und dadurch wird der *Widerspruch* zwischen der Aufgabe und dem Tun für das reale Wesen der Vernunft selbst erklärt. Dieser Widerspruch ist notwendig und unaufhebbar. Er ge hört zum Wesen der Vernunft, und da nur die Ver nunft real ist, so ist damit der Widerspruch für real erklärt. So geriet die dialektische Methode, diese me taphysische Umbildung von Kants transzendentaler Logik, in einen immer stärkeren Gegensatz zu der for malen Logik. Die Regeln des Verstandes, die in dem Satz des Widerspruchs ihr allgemeines Prinzip haben, reichen für die gewöhnliche Verarbeitung der Wahr nehmungen zu Begriffen, Urteilen und Schlüssen wohl aus: für die intellektuelle Anschauung der philo sophierenden Vernunft genügen sie nicht, vor den Aufgaben der »spekulativen Konstruktion« sinken sie zu relativer Bedeutung herab.

Dies macht sich schon in der ersten Darstellung geltend, welche Fichte der Wissenschaftslehre gab 1000; es wurde dann von Schülern und Genossen wie Fr. Schlegel immer kecker ausgesprochen, und schließlich tat die spekulative Vernunft gar vornehm gegen die im Satze des Widerspruchs befangene »Re flexionsphilosophie des Verstandes«. Schelling 1001 berief sich auf die *coincidentia oppositorum* von Ni

colaus Cusanus und Giordano Bruno, und Hegel [1002] sah in dem Triumph des »bornierten Verstandes« über die Vernunft den Erbfehler aller früheren Philosophie. [1003] Die Metaphysik, von der Kant gezeigt hat, daß sie für den Verstand nicht möglich ist, sucht ein eigenes Organ in der *intellektuellen Anschauung* und eine eigene Form in der dialektischen Methode. Die *produktive* Synthesis des Mannigfaltigen muß ihre Einheit über den Gegensätzen bewahren, in die sie sich selbst auseinanderlegt. Es ist das Wesen des Geistes, sich in sich selbst zu entzweien und aus dieser Zerrissenheit zu seiner ursprünglichen Einheit zurückzukehren.

Diese *Triplizität* beruht ganz auf jener (Fichteschen) Grundbestimmung des Geistes als des sich selbst Zusehenden. Die Vernunft ist nicht nur »an sich« als einfache ideelle Wirklichkeit, sondern auch »für sich«: sie erscheint sich selbst als etwas Anderes, Fremdes; sie wird sich zu einem vom Subjekt verschiedenen Objekt, und dies Anderssein (das platonische, *thateron* vgl. oben § 11, 10) ist das Prinzip der Negation. Die Aufhebung dieser Verschiedenheit, die Negation der Negation, ist die Synthesis jener beiden Momente: diese sind in ihr »aufgehoben« in der dreifachen Einsicht, daß ihre einseitige Geltung überwunden, ihre relative Bedeutung bewahrt und ihr ursprünglicher Sinn in eine höhere Wahrheit verwandelt wird *(negare, conservare, elevare)*. Nach diesem Schema des »An-sich«, »Für-sich« und »An-und-für-sich« hat Hegel die dialektische Methode 1004 mit großer Virtuosität ausgebildet, indem er jeden Begriff »in sein Gegenteil umschlagen« und aus dem Widerspruch beider den höheren Begriff hervorgehen ließ, welcher dann dasselbe Schicksal erlebte, eine Antithesis zu finden, die eine noch höhere Synthesis verlangte, u. s. f. Der Meister selbst hat in die Anwendung dieser Methode, besonders in der Phänomenologie und in der Logik, eine staunenswerte Fülle des Wissens, eine ganz einzige Feinfühligkeit für be

griffliche Zusammenhänge und eine siegreiche Kraft des kombinativen Denkens hineingearbeitet, wobei auch schon der Tiefsinn gelegentlich in Dunkelheit und schematische Wortbildung überging: bei den Jün gern hat sich daraus ein philosophischer Jargon gebildet, der alles Denken in Jene Triplizität preßte
und durch die gedankenlose Aeußerlichkeit seines eine Zeitlang sehr ausgedehnten Gebrauchs die Philo sophie als leeren Wortschwall zu diskreditieren nur allzu geeignet war. [1005]

2. In völligem Einklang mit der dialektischen Me thode steht nun auch inhaltlich das System der Ver nunft bei Fichte während des ersten Zeitraums seiner philosophischen Wirksamkeit (etwa bis 1800). Die ursprüngliche, durch nichts als sich selbst bestimmte »Tathandlung« des Selbstbewußtseins bedeutet, daß das »Ich« sich selbst nur »setzen« kann, indem es sich von einem »Nicht«-Ich unterscheidet. Da jedoch dabei auch das Nicht-Ich nur im Ich - d.h. historisch ausge drückt, auch der Gegenstand nur im Bewußtsein - ge setzt ist, so müssen innerhalb des Ich sich das Ich und das Nicht-Ich (d.h. Subjekt und Objekt) gegenseitig bestimmen. Daraus ergibt sieh die theoretische und die praktische Reihe des Selbstbewußtseins, je nach dem ob das Nicht-Ich oder das Ich der bestimmende Teil ist.

Die Funktionen der *theoretischen Vernunft* werden von Fichte in der Weise entwickelt, daß ihre einzelnen Stufen aus der Reflexion des Bewußtseins auf sein ei genes vorher bestimmtes Tun sich ergeben. Ueber jede Schranke, die das Ich sich im Nicht-Ich als Ge genstand gesetzt hat, dringt es vermöge seiner durch nichts Aeußeres begrenzten Tätigkeit hinaus, um auch jene Schranke zu seinem Gegenstande zu machen. Als die Formen dieser Selbstbestimmung werden die rei nen Anschauungen Raum und Zeit, die kategorialen Formen des Verstandes und die Prinzipien der Ver nunft behandelt. An Stelle der Gegensätze, die Kant zwischen diesen einzelnen Schichten aufgerichtet

hatte, setzt Fichte das Prinzip, daß auf jeder höheren Stufe die Vernunft reiner erfaßt, was sie auf der vori gen ausgeführt hat: das Erkennen ist ein von der sinn lichen Anschauung her aufsteigender Prozeß der Selbsterkenntnis der Vernunft. [1006] Aber diese ganze Reihe der theoretischen Vernunft setzt eine ursprüng liche »Selbstbeschränkung« des Ich voraus: ist diese gegeben, so ist die ganze Reihe nach dem Prinzip der Selbstanschauung begreiflich. Denn jede Tätigkeit hat an der vorhergehenden ihren Gegenstand und darin ihren Grund; jene erste Selbstbeschränkung dagegen hat an keiner vorhergehenden, also theoretisch über haupt keinen Grund: sie ist eine *grundlos freie Tätig keit* , als solche aber der Grund aller andern Tätigkei ten. Diese grundlos freie Handlung ist die *Empfin dung* . Sie fällt deshalb nur ihrem Inhalte nach, der zum Gegenstand der Anschauung wird, in das Be wußtsein, als Handlung dagegen ist sie, wie alles, was keinen Grund hat, *bewußtlos* . [1007] Hierin besteht ihr »Gegebensein«, vermöge dessen sie als fremd und »von außen« kommend erscheint. An Stelle des Din ges-an-sich tritt also die *bewußtlose Selbstbeschrän kung* des Ich. Fichte nennt diese Tätigkeit die *produk tive Einbildungskraft* : es ist die welterzeugende Tä tigkeit der Vernunft. Doch ist Fichte sich durchaus darüber klar gewesen, daß seine Zertrümmerung des Ding-an-sichbegriffs und seine Ableitung der Empfin dung aus dem Ich weit davon entfernt waren, das ein zelne der sinnlich gegebenen Materie des Bewußt seins zu erklären oder aus dessen allgemeinen Formen abzuleiten. Insofern ist er niemals bis zum absoluten Idealismus Schellings oder zum logischen Rationalis mus vorgedrungen: er hat vielmehr ausdrücklich her vorgeboben [1008] , daß die Wissenschaftslehre zwar deduzieren könne, *daß und zu welchem Zwecke* das Ich in der Empfindung sich selbst beschränkend aus sich herausgeht, aber niemals deduzieren könne, wie und mit *welchem besonderen* Inhalte es dies in der Mannigfaltigkeit der Empfindungen tatsächlich tut.

Hier liegt die der kantischen Erkenntnistheorie durch aus konforme Grenze für die rationale Deduktion der Wissenschaftslehre und die wesentlichste Differenz zwischen Fichte und seinen großen Nachfolgern. [1009] Für die Empfindung gibt es also keinen *Grund* , der sie bestimmte: sie ist da mit absoluter Freiheit und bestimmt ihrerseits alle Erkenntnis dem Inhalte nach. Darum kann sie nur durch ihren Zweck begriffen werden, - in der *praktischen* Wissenschaftslehre, die zu untersuchen hat, wozu das Ich sich selbst be schränkt. Dies ist nur zu verstehen, wenn man das Ich nicht als ruhendes Sein, sondern seinem Wesen nach als *unendliche Tätigkeit* oder als *Trieb* betrachtet. Denn da alles Tun auf einen Gegenstand gerichtet ist, an dem es sich entfaltet, so muß das »Ich«, welches seinen Gegenstand nicht wie der empirische Wille als gegeben vorfindet, seinerseits, um Trieb und Tun zu bleiben, sich *Gegenstände setzen* . Dies geschieht in der Empfindung, die keinen Grund, wohl aber den Zweck hat, für den Trieb des Ich eine Grenze zu schaffen, über die es hinausgeht, um sich selbst Ge genstand zu werden. Die empirische Wirklichkeit mit allen ihren Dingen und mit der »Realität«, welche sie für das theoretische Bewußtsein hat, ist nur das *Mate rial für die Tätigkeit der praktischen Vernunft* . Das innerste Wesen des Ich also ist das nur auf sich selbst gerichtete, nur durch sich selbst bestimmte Tun, die *Autonomie der sittlichen Vernunft* . Das Sy stem der Vernunft gipfelt im kategorischen Imperativ. Das Ich ist der sittliche Wille, und die *Welt ist das versinnlichte Material der Pflicht* . Sie ist dazu da, daß wir in ihr tätig sein können. Nicht das Sein ist die Ursache des Tuns' sondern um des Tuns willen ist das Sein hervorgebracht. Alles, was ist, ist nur zu begrei fen aus dem, was es *soll* . Die für das gemeine Bewußtsein paradoxe Zumu tung der Wissenschaftslehre [1010] läuft somit darauf hinaus, der *Kategorie der Substantialität* die funda mentale Bedeutung zu rauben, welche sie in der nai

ven, sinnlichen Weltanschauung hat. In dieser denkt man überall ein »Seiendes« als Träger und Ursache der Tätigkeiten: bei Fichte dagegen soll als das Ursprüngliche das »Tun« begriffen werden und das Sein nur als das zweckgesetzte Mittel dafür gelten. [1011] Dieser Gegensatz kam ganz scharf in dem für Fichte persönlich so folgenreichen Atheismusstreit zu Tage. Die Wissenschaftslehre konnte *Gott* nicht als »Substanz« gelten lassen; er hätte ihr ja dann etwas Abgeleitetes sein müssen: sie konnte den metaphysischen Gottesbegriff nur in dem »allgemeinen Ich«, in dem absolut freien, welterzeugenden Tun suchen, und in deutlichem Gegensatz zu der *Natura naturans* des Dogmatismus nannte sie Gott die sittliche Weltordnung [1012] , den *Ordo ordinans*.

Danach ist die vornehmste philosophische Disziplin die *Sittenlehre* . Unabhängig von Kants Metaphysik der Sitten entworfen, nimmt Fichtes System dieser Wissenschaft den kategorischen Imperativ in der Formel »Handle nach deinem Gewissen« zum Ausgangspunkte einer streng durchgeführten Pflichtenlehre, welche aus dem in jedem empirischen Ich auftreten den Gegensatz des Naturtriebes und des sittlichen Triebes die allgemeinen und die besonderen Aufgaben des Menschen entwickelt. Dabei mildert sich der kantische Rigorismus hier dadurch, daß auch die Sinnlichkeit des Menschen als Vernunftprodukt ihre Rechte geltend machen darf. Der Dualismus bleibt noch bestehen, aber er geht schon seiner Ueberwindung entgegen; und in dem Gedanken, daß der zweckvolle Zusammenhang des Vernunftganzen jedem einzelnen seiner Glieder eine durch seine natürliche Erscheinung vorgezeichnete Bestimmung zuweise, wird die ethische Theorie zu einer viel eingehenderen und das Gegebene tiefer wertenden Durcharbeitung des »Materials der Pflichterfüllung« geführt. Das zeigt sich an Fichtes Darstellung der Berufspflichten, an seiner edleren Auffassung von Ehe und Familienleben, an dem feineren Eingehen seiner ethischen Untersuchungen in

die Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensverhältnisse.
Aehnliches gilt auch von Fichtes Behandlung der Probleme des öffentlichen Lebens. Eine jugendliche Energie bemächtigt sich in ihnen der kantischen Grundgedanken und prägt sie viel eindrucksvoller aus, als es von Kant selbst, der die systematische Ausführung erst im späten Alter unternahm, geschehen konnte. Die gegenseitige Einschränkung der Freiheitssphären in dem äußeren Zusammenleben der Individuen ist auch für Fichte das Prinzip des Naturrechts. Als »Urrechte« gelten ihm die Ansprüche des Individuums auf Freiheit seines Leibes als des Organs der Pflichtbetätigung, seines Eigentums als der äußeren Wirkungssphäre dazu, seiner Selbsterhaltung endlich als Persönlichkeit. Wirksam aber werden diese Urrechte erst als Zwangsrechte durch die Herrschaft der Gesetze im Staat. Die Idee des den Staat begründenden Vertrages zerlegt Fichte in den Staatsbürger-, den Eigentums- und den Schutzvertrag. Interessant dabei ist, wie er diese Gedanken in seiner Politik auf das Prinzip zuspitzt, der Staat habe dafür zu sorgen, daß jeder von seiner Tätigkeit leben könne, auf das *Recht auf Arbeit* . [1013] Arbeit ist Pflicht der sittlichen, ist Existenzbedingung der physischen Persönlichkeit: sie muß unbedingt vom Staate gewährleistet werden. Daher darf die Regelung der Arbeitsverhältnisse nicht dem natürlichen Getriebe von Angebot und Nachfrage (nach Adam Smith) und der Ertrag der Arbeit nicht dem Mechanismus des gesellschaftlichen Interessenkampfes überlassen werden, sondern es muß hier das Vernunftgesetz des Staates eintreten.
Von diesen Gedanken aus entwarf Fichte mit sorgfältiger Abwägung der empirisch gegebenen Zuständen 1014 sein *Ideal des sozialistischen Staates* [1015] als des »geschlossenen Handelsstaates«, der alle Produktion und Fabrikation und allen Handel mit dem Auslande selbst in die Hand nimmt, um dem einzelnen Bürger seine Arbeit, aber auch den vollen Ertrag sei

ner Arbeit zuzuweisen. Der gewalttätige Idealismus des Philosophen schreckte nicht vor einem tief ein schneidenden Zwangssystem zurück, wenn er hoffen konnte, damit jedem einzelnen einen Umkreis freier Pflichterfüllung zu sichern. [1016]

3. Die Aufgabe, das Universum als System der Vernunft zu begreifen, war in der Wissenschaftslehre der Hauptsache nach so gelöst, daß die sinnliche Au ßenwelt als ein im empirischen Ich erscheinendes Pro dukt des »Bewußtseins überhaupt« deduziert wurde: in diesem Sinne wurde Fichtes Lehre später wie die Kants als »subjektiver Idealismus« charakterisiert. Dabei war jedoch Fichtes Meinung durchaus die, daß der »Natur«, die er als ein organisches Ganzes gesetzt wissen wollte [1017] , den Vorstellungen der Individuen gegenüber die volle Bedeutung eines objektiven Ver nunftproduktes zukommen sollte: dies darzustellen, fehlte es ihm an der eindringenden Sachkenntnis, die er für die Lebensverhältnisse der menschlichen Ver nunft besaß. So war es eine zunächst auch Fichte will kommene Ergänzung, als *Schelling* jenen andern Teil der Aufgabe zu lösen übernahm und mit dem Gedan ken Ernst machte, *die Natur* als das *objektive System der Vernunft* zu konstruieren. Das war nach der Wis senschaftslehre und Kants Naturphilosophie nur dann möglich, wenn es gelang, die Natur als ein zusammenhängendes System von Kraftwirkungen zu begreifen, das seine letzte Zweckbestimmung in einer Leistung für die Realisierung des Vernunftgebotes hätte. Den Ausgangspunkt dieser Konstruktion mußte Kants *dynamische* Theorie bilden, die das Sein der *Materie* aus dem Verhältnis der Attraktions- und der Repulsionskraft ableitete (vgl. § 38, 7), und ihren Zielpunkt gab diejenige Naturerscheinung ab, in wel cher sich die praktische Vernunft allein betätigt: der menschliche *Organismus* . Zwischen beiden mußte die ganze Fülle der Gestalten und Funktionen der Natur als ein *einheitliches Leben* ausgebreitet werden, des sen vernünftiger Sinn in dem organischen Heraus

wachsen des Endziels aus den materiellen Anfängen zu suchen war. *Die Natur ist das werdende Ich* - das ist das Thema der Schellingschen *Naturphilosophie* . Diese in den philosophischen Prämissen begründete Aufgabe erschien zugleich geradezu gefordert durch den Zustand der *Naturwissenschaft* , die wieder ein mal auf dem Punkte angelangt war, wo die zerstreute Einzelarbeit nach einer lebendigen Gesamtauffassung der Natur begehrt. Und dies Verlangen machte sich um so lebhafter geltend, als gerade der Fortschritt des empirischen Wissens die hochgeschraubten Erwartun gen, die man seit dem 17. Jahrhundert auf das Prinzip der mechanischen Naturerklärung gesetzt hatte, wenig befriedigte. Die Ableitung des Organischen aus dem Unorganischen blieb, wie es Kant konstatierte, zum mindesten problematisch, eine genetische Entwick lung der Organismen auf dieser Grundlage streitig; für die in großer Bewegung begriffene Theorie der Medizin fehlte es noch an jeder Handhabe zu ihrer Einfügung in die mechanische Weltauffassung; nun kamen die Entdeckungen elektrischer und magneti scher Erscheinungen hinzu, deren zunächst rätselhafte Eigenart eine Subsumtion unter die Gesichtspunkte galileischer Mechanik damals noch nicht ahnen ließ. Demgegenüber hatte *Spinoza* den mächtigen Eindruck auf die Geister gerade dadurch gemacht, daß er die ganze Natur, den Menschen nicht ausgeschlossen, als einen einheitlichen Zusammenhang dachte, in wel chem sich das göttliche Wesen mit aller seiner Fülle darstelle, und für die Entwicklung des deutschen Den kens ist es von entscheidender Bedeutung geworden, daß Goethe diese Auffassung zu der seinigen machte. Freilich deutete der Dichter, wie man es am besten in den herrlichen Aphorismen »Die Natur« ausgespro chen findet, sich diese Ansicht in seiner Weise um: an die Stelle der »mathematischen Folge« und ihrer me chanischen Notwendigkeit setzte er die Anschauung einer *Lebenseinheit der Natur* , worin ohne begriffli che Formulierung die Weltansicht der Renaissance

sich erneuerte. Dieser *poetische Spinozismus* [1018] ist ein wesentliches Glied in der Entwicklungskette der idealistischen Systeme geworden.

Alle diese Motive spielen in Schelling Naturphilosophie hinein; sie führen dazu, daß ihr Zentralbegriff das Leben ist, und daß sie den Versuch macht, die Natur unter dem Gesichtspunkte des *Organismus* zu betrachten und den Zusammenhang ihrer Kraftwirkungen aus dem Gesamtzweck der Erzeugung des organischen Lebens zu begreifen. Es soll die Natur nicht beschrieben, gemessen und kausal erklärt werden, sondern es soll der Sinn und die *Bedeutung* verstanden werden, die ihren einzelnen Erscheinungen in dem zweckvollen System des Ganzen zukommt. Die »Kategorien der Natur« sind die Gestalten, in denen die Vernunft sich selbst als objektiv setzt, sie bilden ein Entwicklungssystem, worin jede besondere Erscheinung ihren begrifflich bestimmten Platz findet. In der Ausführung dieser Idee war Schelling natürlich von dem Stande der naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit abhängig. Von dem Zusammenhange der Kräfte, von ihrer Umsetzung ineinander, worauf es ja für dies Interesse hauptsächlich ankam, hatte man damals nur sehr unvollkommene Vorstellungen, und der Philosoph zögerte nicht, die Lücken des Wissens durch Hypothesen auszufüllen, welche er der apriorischen Konstruktion des teleologischen Systems entnahm. In manchen Fällen haben sich diese Ansichten als wertvolle heuristische Prinzipien (vgl. oben § 40, 6), in andern als Irrwege erwiesen, auf denen die Forschung zu brauchbaren Resultaten nicht gelangte. Das historisch Bedeutsame an der *Naturphilosophie* ist ihr Gegensatz gegen die Herrschaft des demokritisch-galileischen Prinzips rein mechanischer Naturerklärung. Die quantitative Bestimmung gilt hier wieder nur als äußere Form und Erscheinung, der kausal-mechanische Zusammenhang nur als die verstandesmäßige Vorstellungsweise. Der Sinn der Naturgebilde ist die Bedeutung, welche sie im Entwicklungs

system des Ganzen haben. Wenn deshalb Schelling seinen Blick auf die Formenverwandtschaft der organischen Welt richtete, wenn er die Anfänge der vergleichenden Morphologie, in denen *Goethe* eine so bedeutende Rolle spielte, dazu benutzte, um die *Einheit des Plans* aufzuzeigen, welchen die Natur in der Reihenfolge der Lebewesen verfolgt, so galt ihm und teilweise auch seinen Schülern dieser Zusammenhang nicht eigentlich im Sinne zeitlich-kausaler Genesis, sondern als der Ausdruck einer stufenweise gelingenden Erfüllung des Zwecks. In den verschiedenen Ordnungen der animalen Wesen kommt (nach Oken) gesondert zu Tage, was die Natur mit dem Organismus will, und was ihr vollständig erst im Menschen gelingt. Diese teleologische Deutung schließt ein zeitliches Kausalverhältnis nicht aus, aber bei Schelling wenigstens nicht ein. Es liegt ihm nicht daran zu fragen, ob die eine Art aus der andern entstanden ist:
er will nur zeigen, daß die eine sachlich die Vorstufe für die Leistung der andern sei. [1019]
Es ist danach begreiflich, daß die mechanische Naturerklärung, die im 19. Jahrhundert wieder zum Siege gelangt ist, in der Zeit der Naturphilosophie nur einen glücklich überwundenen Rausch teleologischer Ueberhebung zu sehen pflegte, welcher die ruhige Arbeit der Forschung aufgehalten habe. Allein die Akten über den Streit, der seit Demokrit und Platon die Geschichte der Naturauffassung erfüllt, sind auch heute noch nicht geschlossen Der Reduktion des Qualitativen auf das Quantitative, die unter der Fahne der Mathematik siegreich vordringt, ist immer wieder jenes Bedürfnis entgegengetreten, das hinter den Bewegungen im Raume eine sinnvoll vernünftige Wirklichkeit sucht. Diesem Bedürfnis nach lebendigem Inhalt der Natur ging Schellings Lehre nach, und darum fühlte sich auch zu ihr der große Dichter hingezogen, der sich bemühte, in dem reizenden Spiel der Farben als das wahrhaft Wirkliche nicht eine Atomschwingung, sondern ein ursprünglich qualitativ Bestimmtes nach

zuweisen. Das ist der philosophische Sinn von Goe
thes »Farbenlehre« [1020] .
Bei Schelling ist das *System der Natur* von dem Gedanken beherrscht, daß sich in ihr die »objektive« Vernunft von der materiellen Erscheinungsweise durch die Fülle der Gestaltungen und Kräfteverwand
lungen hindurch zu dem Organismus aufringt, worin sie zum *Bewußtsein* kommt. [1021] Das *empfindende* Wesen ist der Schlußpunkt des Naturlebens: mit der Empfindung beginnt das System der Wissenschafts
lehre. Der viel verschlungene Weg, den die Natur bis zu diesem Ziele einhält, ist bei den zahlreichen Umar
beitungen der Naturphilosophie im einzelnen mehr fach abgeändert, in den Grundzügen aber derselbe ge
blieben. Insbesondere war es die aus der Wissen
schaftslehre stammende Auffassung von dem Wider
streit der Kräfte, die in höherer Einheit sich aufheben, die Lehre von der *Dualität* , welche das Grundschema der »Konstruktion der Natur« ausmachte, und von hier wurde für Schelling besonders die *Polarität* be
deutsam, die in den elektrischen und magnetischen Erscheinungen als neu gefundenes Rätsel die Zeitge
nossen beschäftigte.
4. Als Schelling neben die Naturphilosophie eine eigene Bearbeitung der Wissenschaftslehre unter dem Namen des »transzendentalen Idealismus« stellen wollte, hatte sich in dem gemeinsamen Denken der Jenenser Idealisten eine bedeutsame Aenderung voll
zogen, der er nun den ersten systematischen Ausdruck gab. Der Anstoß dazu stammte von *Schiller* und der Ausbildung, welche dieser den Gedanken der Kritik der Urteilskraft gegeben hatte. Schritt für Schritt war dabei deutlicher geworden, daß für den Idealismus sich das System der Vernunft in der ästhetischen Funktion vollenden müsse, und an Stelle des ethi
schen Idealismus, den die Wissenschaftslehre, und des physischen, den die Naturphilosophie lehrte, trat nun der *ästhetische Idealismus* .
Die folgenreiche Umbildung, welche Kants Gedan

ken durch Schiller erfuhren, betraf keineswegs nur die dem Dichter zunächst liegenden ästhetischen, sondern ebenso die ethischen und die geschichtsphilosophischen Fragen und damit das ganze System der Vernunft. Denn Schillers Gedanken waren, wie u. a. das Gedicht »die Künstler« zeigt, schon vor der Bekanntschaft mit Kant auf das Problem gerichtet gewesen, welche Bedeutung das Schöne und die Kunst in dem ganzen Zusammenhange des menschlichen Vernunftlebens und in dessen geschichtlicher Entwicklung hat, und indem er nun die Lösung dieses Problems unter die kantischen Begriffe stellte, gab er dem Idealismus nach der Wissenschaftslehre die entscheidende Wendung.

Sie begann mit den neuen Formen, die Schiller für Kants Begriff der Schönheit fand. Die Synthesis der theoretischen und der praktischen Vernunft in der ästhetischen (vgl. § 40, 2) konnte vielleicht keinen glücklicheren Ausdruck finden, als in Schillers Definition der *Schönheit als Freiheit in der Erscheinung* . [1022] Sie besagt, daß die ästhetische Anschauung ihr Objekt auffaßt, ohne es den Regeln des erkennenden Verstandes zu unterwerfen: es wird nicht unter Begriffe subsumiert, und wir fragen nicht nach den Bedingungen, die es in andern Erscheinungen hat. Es wird angeschaut, als ob es frei wäre. *Schopenhauer* hat das nachher so ausgedrückt, der Genuß des Schönen sei die Betrachtung des Gegenstands unabhängig vom Satz des Grundes. Noch mehr Gewicht aber hat Schiller später darauf gelegt, daß das ästhetische Verhalten der praktischen Vernunft gegenüber ebenso unabhängig ist wie der theoretischen. Das Schöne ist (vom Angenehmen und Guten geschieden) so wenig Gegenstand des sinnlichen wie des sittlichen Triebes: ihm fehlt ebenso die Bedürftigkeit des empirischen Triebslebens wie der Ernst der praktischen Vernunft. [1023] Im ästhetischen Leben entfaltet sich der *Spieltrieb* 1024; in der interesselosen Betrachtung schweigt jede Regung des Willens. Auch hierin ist Schopenhauer

gefolgt, wenn er das Glück des ästhetischen Zustan
des in der Ueberwindung des unseligen Willens zum
Leben, in der Tätigkeit des reinen, willenlosen Sub
jekts der Erkenntnis fand. [1025]
Hieraus folgerte Schiller zunächst, daß überall da,
wo es sich darum handelt, den seiner Sinnlichkeit un
terworfenen Menschen zum sittlichen Wollen zu er
ziehen, das ästhetische Leben das wirksamste Mittel dazu darbietet.
Kant hatte die »Umkehrung der Trieb
federn« als die ethische Aufgabe des Menschen be
zeichnet (vgl. oben § 39, 6): für den Uebergang aus
der sinnlichen in die sittliche Bestimmtheit des Wil
lens bot er dem Menschen als Unterstützung die Reli
gion, - Schiller die Kunst. [1026] Glaube und Ge
schmack lassen den Menschen wenigstens legal han
deln, wo er zur Moralität noch nicht reif ist. Im Um
gang mit dem Schönen verfeinert sich das Gefühl, so
daß die natürliche Roheit schwindet und der Mensch
für seine höhere Bestimmung erwacht. Die Kunst ist
der Nährboden für Wissenschaft und Sittlichkeit. So
lehrte Schiller schon in den »Künstlern«; in den
»Briefen über die ästhetische Erziehung« gräbt er sehr
viel tiefer. Der ästhetische Zustand (»Staat«) vernich
tet, weil er der völlig interesselose ist, auch das sinn
liche Wollen und schafft damit Raum für die Mög
lichkeit des sittlichen Wollens: er ist der notwendige
Durchgangspunkt aus dem physischen Notstaat in den
moralischen Staat. Im physischen Zustand erleidet der
Mensch die Macht der Natur, er entledigt sich ihrer
im ästhetischen, und er beherrscht sie im moralischen.
Aber schon in den »Künstlern« war dem Schönen
die zweite, höhere Aufgabe zugewiesen worden, der
moralischen und intellektuellen Kultur schließlich
auch die höchste Vollendung zu geben, und indem der
Dichter diesen Gedanken dem kritischen Begriffssystem einbildet,
geht er von der Ergänzung
zur Umgestaltung der kantischen Lehre über. Die bei
den Seiten der menschlichen Natur sind nicht ver
söhnt, wenn der sittliche Trieb den Sinnentrieb noch

überwinden muß. Im physischen und im moralischen Zustand ist je eine Seite der menschlichen Natur zu Gunsten der andern unterdrückt. Ein vollendetes Men schentum ist nur da, wo keiner der beiden Triebe über den andern herrscht. Der Mensch ist nur da wahrhaft Mensch, wo er spielt, wo der Kampf in ihm schweigt, wo die sinnliche Natur in ihm zu so edler Empfindung erhoben ist, daß er nicht mehr nötig hat, erhaben zu wollen. Der kantische Rigorismus gilt überall da, wo der Pflicht die sinnliche Neigung gegenübersteht; aber es gibt das höhere Ideal der schönen Seele, welche diesen Kampf nicht mehr kennt, weil ihre Natur so veredelt ist, daß sie das Sittengesetz aus Neigung er füllt. Und eben diese Veredlung gewinnt der Mensch nur durch die ästhetische Erziehung. Durch sie allein wird der sinnlich-übersinnliche Zwiespalt in der menschlichen Natur aufgehoben, in ihr allein kommt das eigenste Menschentum zur vollen Verwirkli chung.

5. In dem Ideal der »schönen Seele« überwindet die Shaftesburysche »Virtuosität« (vgl. oben § 36, 6) den kantischen Dualismus. Die Vollendung des Menschen ist die ästhetische Versöhnung der beiden in ihm wohnenden Naturen; die *Bildung* soll das Leben des Individuums zum *Kunstwerk* machen, indem sie das sinnlich Gegebene zum vollen Einklang mit der ethi schen Bestimmung adelt. In dieser Richtung hat Schiller im Gegensatz zum Rigorismus Kants der idealen Lebensauffassung seiner Zeit den tonangeben den Ausdruck verliehen, und der *ästhetische Huma nismus* , welchen er so der Begriffsarbeit abrang, fand neben ihm eine Fülle von andern, eigenartigen Aus prägungen. In ihnen allen aber erschien *Goethe* als die gewaltige Persönlichkeit, welche in der ästheti schen Vollkommenheit ihrer Lebensführung ebenso wie in den großen Werken ihrer dichterischen Tätig keit diese ideale Höhe der Humanität lebendig dar stellte.

In dieser Auffassung des Genius begegnete sich mit

Schiller zunächst *Wilhelm von Humboldt* [1027] : er suchte von hier aus das Wesen der großen Dichtungen zu verstehen, er fand in der Harmonie der sinnlichen und der sittlichen Natur das Lebensideal des Men schen, und er wendete dies Prinzip in seiner für die *Sprachwissenschaft* grundlegenden Abhandlung [1028] in der Weise an, daß er aus der organischen Wechsel wirkung beider Elemente das Wesen der Sprache zu verstehen lehrte.

Zu schärferem Gegensatz gegen den kantischen Ri gorismus ging in dem Shaftesburyschen Geiste schon *Jacobi* mit seinem auf Goethes Persönlichkeit zuge schnittenen Roman »Allwills Briefsammlung« vor. Auch das moralische Genie ist »exemplarisch«: es fügt sich nicht unter hergebrachte Regeln und Maxi men, es lebt sich selbst aus und gibt sich damit auch die Gesetze seiner Moralität. Diese »sittliche Natur« ist das Höchste, was es im Umkreise der Menschheit gibt. Das abstrakte System der Maximenhaftigkeit, das Kants Ethik charakterisierte, beginnt einer Auf fassung der individuellen Lebenswerte zu weichen. Zu vollem Uebermut ist diese ethische Genialität in Theorie und Praxis bei den *Romantikern* ausgewu chert. Hier entwickelte sie sich als eine *ästhetische Aristokratie der Bildung* gegen die demokratische Utilität der Aufklärungsmoral. Das bekannte Schiller sche Wort von dem »Adel in der sittlichen Welt« wurde dahin gedeutet, daß der Philister mit seiner nach allgemeinen Grundsätzen geregelten Arbeit seine zweckbestimmte Tätigkeit zu leisten habe, während der geniale Mensch, frei von aller äußeren Bestim mung durch Absichten und Regeln, in dem interesse losen Spiel seiner bewegten Innerlichkeit, in der Aus gestaltung seiner ewig bildsamen Phantasie nur seine deutende Individualität als etwas in sich Wertvolles auslebt. In dieser genialen Moral soll deshalb auch die Sinnlichkeit (in der engsten Bedeutung des Worts) zu ihrem vollen unverkümmerten Rechte kommen unddurch ästhetische Steigerung den feinsten Regungen

der Innerlichkeit ebenbürtig werden, - ein sublimer Gedanke, der nicht hinderte, daß seine Ausführung in Fr. Schlegels »Lucinde« auf geistreich raffinierte Ge meinheit hinauslief.

Zu der Reinheit Schillerscher Gesinnung wurde die romantische Moral durch *Schleiermachers* [1029] Ethik zurückgeführt. Sie ist der vollendete Ausdruck des Lebensideals jener großen Zeit. Auf die Einheit von Vernunft und Natur scheint ihr alles ethische Handeln gerichtet: danach bestimmt sich im allgemeinen das Sittengesetz, welches kein anderes sein kann als das natürliche Lebensgesetz der Vernunft, - danach auch im einzelnen die Aufgabe jedes Individuums, das in besonderer, nur ihm eigener Weise jene Einheit zum Ausdruck bringen soll. In der systematischen Ausfüh rung dieses Gedankens unterscheidet Schleiermacher (nach dem organischen und dem intellektuellen Faktor der Intelligenz, vgl. § 41, 6) die organisierende und die symbolisierende Tätigkeit, je nachdem ob die Ein heit von Natur und Vernunft erstrebt oder vorausge setzt wird, und so ergeben sich im ganzen vier sittli che Grundverhältnisse, denen als Güter Staat, Gesel ligkeit, Schule und Kirche entsprechen. Aus diesen heraus hat sich das Individuum zu harmonischem Ei genleben selbsttätig zu entwickeln.

Auf die ästhetische Vernunft hat endlich in völlig selbständiger Weise auch *Herbart* die ethische Theo rie zurückgeführt: ihm gilt methodologisch die Moral als ein Zweig der allgemeinen »Aesthetik«. Neben der theoretischen Vernunft, welche die Prinzipien für die Erkenntnis des Seins enthält, erkennt er als ursprüng lich nur die *Beurteilung des Seienden nach ästheti schen Ideen* an. Diese Beurteilung als solche hat mit dem Willen und den Bedürfnissen des empirischen Ich ebensowenig zu tun wie das Erkennen. Die »Ge schmacksurteile« gelten mit unableitbarer Evidenz notwendig und allgemein, und sie beziehen sich stets auf die *Verhältnisse des Seienden* : diesen wohnt ein ursprüngliches Wohlgefallen oder Mißfallen bei. Die

Anwendung dieser Prinzipien auf das engere Gebiet des Aesthetischen ist von Herbart nur angedeutet, erst von seinen Schülern, namentlich Rob. Zimmermann 1030 zu der ausgesprochen »formalistischen« Aesthe tik ausgebildet worden: die Ethik dagegen gilt für Herbart als die Lehre von den Geschmacksurteilen über Verhältnisse des menschlichen Willens. Sie hat nichts zu erklären - das ist Sache der Psychologie -, sie hat nur die Normen festzustellen, nach denen sich jene Beurteilung richtet. Als solche findet Herbart die fünf *sittlichen Ideen* : Freiheit, Vollkommenheit, Wohlwollen, Recht und Billigkeit, und nach ihnen sucht er auch die Systeme des sittlichen Lebens zu ordnen. Für die genetische Untersuchung dagegen macht er immer die Prinzipien der Assoziationspsy chologie geltend, und so versucht er in der Statik und Mechanik des Staats den Mechanismus der Willens bewegungen darzustellen, durch welchen das gemein same Leben der Menschen sich erhält.

6. Aus *Schillers* ästhetischer Moral ergab sich aber auch eine *Geschichtsphilosophie* , welche die Ge sichtspunkte von Rousseau und Kant in neuer Verbin dung erscheinen ließ. Der Dichter entwickelte sie in ganz eigenartiger Weise, indem er in den Aufsätzen über »Naive und sentimentalische Dichtung« die äs thetischen Grundbegriffe aus der Aufstellung histori scher Gegensätze und aus einer allgemeinen Kon struktion ihrer Bewegung gewann. Die Zeitalter und die Dichtungsarten charakterisieren sich ihm durch das verschiedene Verhältnis des Geistes zum Reiche der Natur und zum Reiche der Freiheit. Als der »arka dische« Zustand erscheint hier der, wo der Mensch in stinktiv, ohne Gebot das Sittliche tut, weil der Gegen satz seiner beiden Naturen noch nicht im Bewußtsein entfaltet ist: als das »elysische« Ziel erscheint jene Vollendung, in welcher die Natur so veredelt ist, daß sie wiederum das Sittengesetz in ihren Willen aufge nommen hat. Zwischen beiden liegt der Kampf der beiden Naturen, - die wirkliche Geschichte.

Die Dichtung aber, deren eigenste Aufgabe es ist, den Menschen darzustellen, ist überall durch diese Grundverhältnisse bestimmt. Läßt sie die sinnliche Natürlichkeit des Menschen noch in der harmonischen Einheit mit seinem geistigen Wesen erscheinen, so ist sie *naiv* ; bringt sie dagegen den Widerspruch zwi schen beiden zur Darstellung, läßt sie in irgend einer Weise die Unangemessenheit zwischen der Wirklich keit und dem Ideal des Menschen hervortreten, so ist sie *sentimentalisch* , und zwar entweder satirisch oder elegisch, sei es auch im Idyll. Der Dichter, der selbst Natur ist, stellt die Natur naiv dar; der, welcher sie nicht besitzt, hat an ihr das sentimentalische Interesse, die Natur, die aus dem Leben schwand, als Idee in der Dichtung zurückzurufen. Die Harmonie von Natur und Vernunft ist bei jenem gegeben, bei diesem auf gegeben, - dort als Wirklichkeit, hier als Ideal. Die ser Unterschied der dichterischen Empfindungsweise charakterisiert nach Schiller auch den Gegensatz des Antiken und des Modernen. Der Grieche empfindet natürlich, der moderne Mensch empfindet die Natur als ein verlorenes Paradies, wie der Kranke die Gene sung. Daher gibt der antike und naive Dichter die Natur wie sie ist, ohne seine Empfindung, der moder ne und sentimentale nur in Beziehung auf seine Refle xion: jener verschwindet hinter seinem Gegenstande wie der Schöpfer hinter seinen Werken, dieser zeigt in der Gestaltung des Stoffs die Macht seiner dem Ideal zustrebenden Persönlichkeit. Dort waltet Realismus, hier Idealismus, und die letzte Höhe der Kunst wäre die Vereinigung, worin der naive Dichter das Senti mentalische darstellte: so umriß Schiller die Gestalt seines großen Freundes, des modernen Griechen.
Mit Begier wurden diese Bestimmungen von den *Romantikern* aufgegriffen. Virtuosen des Rezensen tentums, wie die *Schlegels* waren, freuten sich dieses philosophischen Schemas für Kritik und Charakteri stik und führten es in ihre umfassende Bearbeitung der Literaturgeschichte ein. Dabei gab indes *Fried*

rich Schlegel den Schillerschen Gedanken die spezi fisch »romantische« Zuspitzung, für die er mit schlag fertiger Oberflächlichkeit Fichtesche Motive zu ver werten wußte. Wenn er den von Schiller aufgestellten Gegensatz mit den neuen Namen *klassisch* und *ro mantisch* bezeichnete, so bildete er ihn auch sachlich durch seine Lehre von der *Ironie* um. Der klassische Dichter geht in seinem Stoff auf, der romantische schwebt als souveräne Persönlichkeit über ihm, er vernichtet den Stoff durch die Form. Indem er über jeden Stoff, den er setzt, mit freier Phantasie hinweg geht, entfaltet er an ihm nur das Spiel seiner Geniali tät, das er in keiner seiner Bildungen beschränkt. Daher hat der romantische Dichter einen Zug zum Unendlichen, zum Niemalsfertigen: er selbst ist immer noch mehr als jeder seiner Gegenstände, und darin eben betätigt sich die Ironie. Dem unendlichen Tun des sittlichen Willens, das Fichte gelehrt hatte, schiebt der Romantiker das endlose Spiel der zweck los bildenden und wieder zerstörenden Phantasie unter.

Die *geschichtsphilosophischen* Momente in Schil lers Lehre haben bei Fichte, dem sie manches entlehn te [1031], ihre volle Entwicklung gefunden, dabei aber auf diesen den Einfluß gehabt, daß auch er in der äs thetischen Vernunft die Gegensätze der Wissen schaftslehre sich ausgleichen ließ. Schon in den Je nenser Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und in der Behandlung, welche die Berufspflichten des Lehrers und des Künstlers im »System der Sitten lehre« fanden, klingen solche Motive an: zum beherr schenden Thema sind sie in Fichtes Erlanger Vorle sungen geworden. Wenn er daran ging, die »Grundzü ge des gegenwärtigen Zeitalters« zu zeichnen, so tat er es in den markigen Linien einer universalhistori schen Konstruktion. Als der erste (»arkadische«) Zu stand der Menschheit erscheint hier der des » *Vernunftinstinkts* «, als dessen Träger ein Normal volk angenommen wird. In diesem Zeitalter waltet

über und unter den Individuen mit unmittelbarer, un
angefochtener Sicherheit der Naturnotwendigkeit das
allgemeine Bewußtsein; aber die Bestimmung des
freien Einzel-Ich ist es, sich von dieser Gewalt der
Sitte und des Herkommens loszureißen und dem eigenen Triebe und
Urteile zu folgen. Damit jedoch
beginnt das Zeitalter der Sündhaftigkeit. Diese vollen
det sich in dem intellektuellen und moralischen Zer
fall des Gesamtlebens, in der Anarchie der Meinun
gen, in dem Atomismus der Privatinteressen. Mit
deutlichen Strichen wird diese » *vollendete Sündhaf
tigkeit* « als Theorie und Praxis der Aufklärung ge
kennzeichnet. Die Lebensgemeinschaft der Mensch
heit ist hier zu dem »Notstaat« herabgesunken, der
auf die Ermöglichung eines äußerlichen Zusammen
seins beschränkt ist und darauf beschränkt sein soll,
da er mit allen höheren Interessen des Menschen, Mo
ralität, Wissenschaft, Kunst und Religion, nichts zu
tun hat und sie der Freiheitssphäre des Individuums
überlassen muß. Dafür hat denn aber auch das Indivi
duum an diesem »wirklichen« Staat kein lebendiges
Interesse: seine Heimat ist die Welt und vielleicht
noch in jedem Augenblicke der Staat, der gerade auf
der Höhe der Kultur steht. [1032] Diese Kultur aber be
steht in der Unterordnung der Individuen unter das er
kannte Vernunftgesetz. Aus der sündhaften Willkür
der Individuen muß die Autonomie der Vernunft, der
Selbsterkenntnis und Selbstgesetzgebung des nun be
wußt im Einzelgeiste waltenden Allgemeingültigen
sich erheben. Damit wird das Zeitalter der *Vernunft
herrschaft* beginnen, aber es wird sich nicht vollen
den, ehe nicht in dem »wahren Staat« alle Kräfte des vernünftig
vollgereiften Individuums in den Dienst
des Ganzen gestellt werden, und so wieder das Gebot
des Gesamtbewußtseins widerstandslos erfüllt wird.
Dieser (»elysische«) Endzustand ist der der
» *Vernunftkunst* «. Es ist das Ideal der »schönen
Seele«, auf Politik und Geschichte übertragen. Dies
Zeitalter herbeizuführen und in ihm die »Gemeine«,

das »Reich«, durch Vernunft zu leiten, ist die Aufga
be des »Lehrers«, des Gelehrten und des Künstlers.
1033
Den »Beginn der Vernunftherrschaft« sah Fichtes
tatkräftiger Idealismus gerade da, wo die Sündhaftig
keit und die Not am höchsten gestiegen waren. In den
»Reden an die deutsche Nation« feierte er sein Volk
als dasjenige, welches allein noch Ursprünglichkeit
bewahrt habe und dazu bestimmt sei, den wahren
Kulturstaat zu schaffen. Er rief es auf, sich auf diese
seine Bestimmung zu besinnen, an der das Schicksal
Europas hänge, von innen heraus durch eine völlig
neue Erziehung sich selbst zum Vernunftreiche zu er
heben und der Welt die Freiheit zurückzugeben.
Das »Vernunftreich« aber denkt Fichte nicht etwa
als eine abstrakte Herrschaft allgemeiner Maximen,
worin die individuelle Lebendigkeit ausgelöscht wäre,
sondern als eine reiche Mannigfaltigkeit *persönlicher
Eigenwerte* , die zu einem organischen Ganzen zusam
mengeordnet sind. In seiner Auffassung von dem Lebensrechte und
der Bestimmung des Individuums
berührt er sich in seiner späteren Zeit mit den besten
Formen der romantisch-ästhetischen Ethik, mit Jacobi
und Schleiermacher, und seine Geschichtsphilosophie
stellt damit die theoretisch unableitbare Individualität
unter den Gesichtspunkt der ethischen Wertung: sie
bildet deshalb den äußersten Gegensatz gegen diejeni
gen Auffassungen, die in irgend einer Weise den Sinn
der Geschichte in einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit
suchen, und dementsprechend behandelt sie ganz aus
drücklich die historische Entwicklung als einen ein
maligen Prozeß, in welchem sich individuell wert
volle Erscheinungen zu einer zweckbestimmten Ge
samtordnung vereinigen. Denn die Geschichte als die
»Erscheinung« Gottes kann nur ein Reich der Freiheit
und dieses nur ein Reich der Individualität sein. 1034
7. Zur vollen Herrschaft im ganzen System der
idealistischen Philosophie gelangte der Gesichtspunkt
der *ästhetischen Vernunft* durch Schelling. In seiner

Ausarbeitung des »transzendentalen Idealismus« ent
wickelte er den Fichteschen Gegensatz der theoreti
schen und der praktischen Wissenschaftslehre durch
das Verhältnis zwischen der bewußten und der be
wußtlosen Tätigkeit des Ich (vgl. oben No. 2). Ist die
bewußte durch die bewußtlose bestimmt, so verhält
sich das Ich theoretisch, im umgekehrten Falle prak
tisch. Aber das theoretische Ich, welches der Produktivität der
bewußtlosen Vernunft empfindend,
anschauend, denkend zuschaut, kommt damit nie zu
Ende, und auch das praktische Ich, welches die be
wußtlose Weltwirklichkeit in der freien Arbeit der in
dividuellen Sittlichkeit, der staatlichen Gemeinschaft
und des geschichtlichen Fortschritts umgestaltet, hat
das Ziel seiner Tätigkeit im Unendlichen. In beiden
Reihen kommt das ganze Wesen der Vernunft nie zu
voller Verwirklichung. Dies ist nur möglich durch die
*bewußtlos-bewußte Tätigkeit des künstlerischen Ge
nies* , worin jene Gegensätze aufgehoben sind. In der
absichtslosen Zweckmäßigkeit des Schaffens, dessen
Produkt die »Freiheit in der Erscheinung« ist, muß die
höchste Synthesis aller Vernunfttätigkeiten gesucht
werden. Hatte Kant das Genie als die Intelligenz defi
niert, die wie Natur wirkt, hatte Schiller den ästheti
schen Zustand des Spiels als den wahrhaft menschli
chen bezeichnet. so erklärte Schelling die ästhetische
Vernunft für den Schlußstein des idealistischen Sy
stems. Das Kunstwerk ist diejenige Erscheinung,
worin die Vernunft am reinsten und vollsten zur Ent
wicklung gelangt: die *Kunst* ist das wahre Organon
der Philosophie. An ihr hat das »zuschauende Den
ken« zu lernen, was Vernunft ist. Wissenschaft und
Moralität sind einseitige und nie abgeschlossene Ent
wicklungsreihen der subjektiven Vernunft: nur die
Kunst ist in jedem ihrer Werke fertig als ganz verwirklichte
Vernunft.
Nachdem er den »transzendentalen Idealismus« ge
schrieben, hielt Schelling in Jena die Vorlesungen
über die »Philosophie der Kunst«. welche diese

Grundgedanken mit einem bewunderungswürdig fei
nen, insbesondere an der Behandlung der Dichtkunst
bewährten Verständnis für künstlerische Eigenart und
Schaffensweise ausführten. Damals nicht gedruckt,
haben diese Vorlesungen durch ihre Wirkung auf die
Jenenser Kreise die gesamte folgende Entwicklung
der Aesthetik bestimmt. Die spätere Veröffentlichung
1035 legt diejenige Redaktion vor, welche Schelling
einige Jahre später in Würzburg vortrug. In ihr macht
sich bereits die Aenderung der allgemeinen Auffas
sung geltend, wozu der Philosoph inzwischen fortge
schritten war.

8. Auch dabei wirkte das ästhetische Motiv wenig
stens in formeller Hinsicht mit, indem nun für die Na
turphilosophie und die Transzendentalphilosophie
eine gemeinsame systematische Grundlage gesucht
wurde. Jene handelte von der objektiven, diese von
der subjektiven Vernunft: beide aber mußten im letz
ten Wesen identisch sein; weshalb sich diese Phase
des Idealismus das *Identitätssystem* nennt. Danach
bedarf es für die Natur und das Ich eines gemeinsa
men Prinzips. Dies wurde in der Schrift, welche
Schelling »Darstellung meines Systems der Philosophie« betitelte,
die » *absolute Vernunft* « oder
die » *Indifferenz* von Natur und Geist, von Objekt und
Subjekt« genannt: denn das höchste Prinzip kann
weder real noch ideal bestimmt sein, in ihm müssen
alle Gegensätze ausgelöscht sein. Das »Absolute« ist
hier bei Schelling inhaltlich so unbestimmt [1036] , wie
in der alten »negativen Theologie«, wie in dem Pan
theismus der *coincidentia oppositorum,* wie in Spi
nozas »Substanz«. Mit dem letzteren Begriffe aber
teilt es die Eigenschaft, daß seine Erscheinung in zwei
Reihen auseinander geht, die reale und die ideale,
Natur und Geist. Diese sachliche Verwandtschaft mit
Spinoza verstärkte Schelling durch die formelle,
indem seine »Darstellung« den Schematismus der
»Ethica« [1037] nachahmte. Trotzdem ist *dieser ideali
stische Spinozismus* von dem originalen in seiner

Weltauffassung durchaus verschieden. Beide wollen die ewige Verwandlung des Absoluten in die Welt darstellen: dabei betrachtet aber Spinoza die beiden Attribute der Materialität und des Bewußtseins als völlig getrennt und Jede endliche Erscheinung als le diglich einer der beiden Sphären angehörig. Schelling dagegen verlangt, daß in jeder Erscheinung »Realität« und »Idealität« enthalten sein müssen, und konstruiert die einzelnen je nach dem Maße, in welchem beide Momente darin verknüpft sind und das eine oder das andere von ihnen »überwiegt«. Das dialektische Prinzip des *absoluten Idealismus* ist die *quantitative Differenz* des realen und des idealen Faktors: das Ab solute selbst ist eben deshalb die völlige Indifferenz 1038 Die reale Reihe ist diejenige, worin der objekti ve Faktor »überwiegt«: sie fahrt von der Materie durch Licht, Elektrizität und Chemismus zum Orga nismus, der relativ geistigsten Erscheinung in der Natur. In der idealen Reihe überwiegt der subjektive Faktor, in ihr geht die Entwicklung von der Moralität und der Wissenschaft zum *Kunstwerk* , der relativ na türlichsten Erscheinung im Reiche des Geistes. Und die Gesamterscheinung des Absoluten, das *Univer sum* , ist deshalb zugleich der vollkommenste Organis mus und das vollkommenste Kunstwerk. [1039]

9. In diesem System wollte Schelling den ganzen Ertrag der früher nach verschiedenen Richtungen aus einander gehenden Untersuchungen zusammenfassen. Er bezeichnete dabei die verschiedenen Stufen der Selbstdifferenzierung des Absoluten zuerst als » *Potenzen* «; bald aber führte er einen andern Namen und zugleich eine andere Auffassung der Sache ein. Das hing mit der r *eligiösen Wendung* zusammen, welche das Denken der Romantiker um die Wende der Jahrhunderte nahm. Die Anregung dazu ging von Schleiermacher aus. Er bewies den »Gebildeten unter den Verächtern der Religion«, daß das System der Vernunft sich nur in der *Re1igion vollenden* könne. Auch darin lag ein Sieg der *ästhetischen* Vernunft.

Denn was Schleiermacher damals als Religion predig
te (vgl. § 41, 6), war kein theoretisches und kein
praktisches Verhalten des Menschen, sondern eine äs
thetische Beziehung zum Weltgrunde, das Gefühl
schlechthiniger Abhängigkeit. Darum beschränkte
sich auch die Religion für ihn auf das fromme Gefühl,
auf das Durchdrungensein des Individuums von dieser
innerlichen Beziehung zum Allgemeinen, und lehnte
alle theoretische Form und alle praktische Organisati
on ab. Darum sollte die Religion Sache der Individua
lität sein, darum wurde die positive Religion auf das
»religiöse Genie« ihres Stifters zurückgeführt. Bei
dieser Verwandtschaft ist die Wirkung begreiflich,
welche Schleiermachers »Reden« auf die Romantik
ausgeübt haben j von hier stammt deren Neigung, die
einheitliche Lösung aller Probleme der Menschheit
von der Religion zu erwarten, in ihr die getrennten
Sphären der Kulturtätigkeit wieder innerlich vereini
gen zu wollen und schließlich das Heil in jener Herr
schaft der Religion über alle Lebenskreise zu suchen,
wie sie im Mittelalter bestanden haben sollte. Wie
Schiller ein idealisiertes Griechentum, so schufen die
späteren Romantiker ein idealisiertes Mittelalter.
Mit großer Feinfühligkeit folgte Schelling diesem
Zuge des Denkens. Wie Spinoza nannte er nun das
Absolute »Gott« oder das »Unendliche«, und ebenso wie Spinoza
zwischen der »Substanz« und den einzel
nen endlichen Wirklichkeiten die Attribute und die
»unendlichen Modi« (vgl. oben § 31, 5) eingeschoben
hatte, so galten nun die »Potenzen« als die ewigen
Formen der Erscheinung Gottes, deren endliche Ab
bilder die empirischen Einzelerscheinungen sind.
Wenn sie aber in diesem Sinne von Schelling (im
»Bruno« und in der »Methode des akademischen Stu
diums«) als *Ideen* bezeichnet wurden, so kommt darin
noch ein anderes Moment zu Tage. Schleiermacher
und Hegel, der seit 1801 seinen persönlichen Einfluß
auf Schelling geltend machte, wiesen gleichmäßig auf
Platon hin; aber die damalige philosophiegeschichtli

che Kenntnis betrachtete dessen Lehre noch immer durch die Brille des Neuplatonismus, welcher die *Ideen als Selbstanschauung Gottes* auffaßte. 1040 Und so ging Schellings Lehre in einen *neuplatoni schen Idealismus* zurück, wonach die »Ideen« das Mittelglied bildeten, durch welches sich das Absolute in die Welt verwandeln sollte.

Dieser religiöse Idealismus der Schellingschen Ide enlehre hat eine Anzahl von Parallel- und Folgeer scheinungen. Die persönlich interessanteste davon ist *Fichtes* spätere Lehre, worin er dem Sieg des Spino zismus den Tribut entrichtete, daß er nun doch wieder den unendlichen Trieb des Ich aus einem »absoluten Sein« hervorgehen und darauf gerichtet sein ließ. Für die endlichen Dinge hielt er daran fest, sie als Produk te des Bewußtseins zu deduzieren; aber dessen unend liche Tätigkeit leitet er nun aus dem Zweck ab, ein absolutes Sein, die Gottheit, »abzubilden«, und des halb erschien ihm jetzt als die Bestimmung des Men schen nicht mehr die rastlose Tätigkeit des kategori schen Imperativs, sondern das »selige Leben« der Versenkung in die Anschauung des göttlichen Urbil des, - ein mystischer Ausklang des gewaltigen Den kerlebens, welcher den Sieg der ästhetischen Vernunft in seiner vollen Größe erscheinen läßt.

Noch weiter ist das religiöse Motiv von Schellings Schüler *Krause* verfolgt worden. Die pantheistische Weltanschauung des Idealismus, die Schelling auch damals noch (eben in spinozistischer Weise) vertrat, wollte Krause mit dem Begriff der göttlichen Persön lichkeit verbinden. Die Welt gilt auch ihm als Ent wicklung des göttlichen »Wesens«, das in den Ideen ausgeprägt ist; aber diese Ideen sind die *Selbstan schauung der höchsten Persönlichkeit* . Wesen - so sagt Krause für Gott - ist nicht indifferente Vernunft, sondern der persönliche Lebensgrund der Welt. In der weiteren Ausführung des hiernach als »Panentheis mus« charakterisierten Systems hat Krause kaum eine andere Originalität, als die sehr bedenkliche, daß er

die gemeinsamen Gedanken der ganzen idealistischen Entwicklung in einer unverständlichen Terminologie vorträgt, die er selbst erfand, aber für urdeutsch erklärte. Besonders ausgeführt ist bei ihm die Auffassung des ganzen Vernunftlebens unter dem Gesichtspunkte des »Gliedbaus« (zu deutsch: Organismus). Er betrachtet nicht nur das Universum wie Schelling als »Wesengliedbau« (göttlichen Organismus), sondern auch die Bildungen des gesellschaftlichen Zusammenhanges als Fortsetzungen der organischen Lebensbewegung über den individuellen Menschen hinaus: jeder »Bund« ist ein solcher Gliedbau und fügt sich wieder einem höheren als Glied ein, und der Gang der Geschichte ist die Erzeugung immer vollkommenerer und umfassenderer Vereinigungen.

Für die *romantische Aesthetik* endlich hatte Schellings neue Lehre die Folge, daß die neuplatonische Auffassung der Schönheit als Erscheinung der Idee im Sinnlichen für sie wieder maßgebend wurde. Das Verhältnis der Unzulänglichkeit zwischen der endlichen Erscheinung und der unendlichen Idee stimmte zu dem Schlegelschen Prinzip der Ironie, und dieser Zusammenhang wurde namentlich von *Solger* zur Grundlage einer Kunsttheorie gemacht, die darin besonders für das Verständnis des Tragischen wertvolle Gesichtspunkte fand.

10. Den Abschluß dieser ganzen gestaltenreichen Entwicklung bildet *Hegels logischer Idealismus* . Er bedeutet in der Hauptsache eine Rückkehr von Schelling zu Fichtes erster Stellung, ein Aufgeben des Gedankens, daß aus dem »Nichts« der absoluten Indifferenz der lebendige Reichtum der Welt abgeleitet werden könne [1041] , und den Versuch, jene leere Substanz wieder zum Geist, zum in sich bestimmten *Subjekt* zu erheben. Solche Erkenntnis kann aber nicht in der Form der Anschauung bestehen, die Fichte und Schelling für das Ich oder das Absolute in Anspruch genommen hatten, sondern nur in der des Begriffs. Wenn alles Wirkliche die Erscheinung des Geistes ist,

so fällt die Metaphysik mit der Logik [1042] zusammen, welche die schöpferische Selbstbewegung des Geistes als eine dialektische Notwendigkeit zu entwickeln hat. Die Begriffe, in welche der Geist seinen eigenen Inhalt auseinanderlegt, sind die *Kategorien der Wirklichkeit* , die Gestalten des Weltlebens, und die Philosophie hat dies Reich der Formen nicht als gegebene Mannigfaltigkeit zu beschreiben, sondern als die Momente einer einheitlichen Entwicklung zu begreifen. Die dialektische Methode dient also bei Hegel dazu, das Wesen der einzelnen Erscheinungen durch die *Bedeutung* zu bestimmen, welche sie als Glieder in der Selbstentfaltung des Geistes haben. Statt Geist sagt Hegel auch Idee oder Gott. Es ist die höchste Aufgabe, welche der Philosophie je gestellt worden ist: die Welt als eine Entwicklung der Inhaltsbestimmungen des göttlichen Geistes zu verstehen. Dabei verhält sich Hegel nicht nur zur deutschen Philosophie, sondern zu der gesamten früheren Geistesbewegung ähnlich, wie Proklos zur griechischen [1043]: in dem »Schema der Dreieinigkeiten« von Position, Negation und Aufhebung der Negation werden alle Begriffe, mit denen der menschliche Geist je die Wirklichkeit oder einzelne Gruppen davon gedacht hat, zu einem einheitlichen System zusammengewoben. Jeder davon erhält so seine Stelle angewiesen, an der seine Notwendigkeit, seine relative Berechtigung deutlich werden soll; aber jeder erweist sich damit auch nur als ein Moment, das erst im Zusammenhange mit den übrigen und durch die Art seiner Einfügung in das Ganze seinen wahren Wert erhält. Es soll gezeigt werden, daß die Gegensätze und Widersprüche der Begriffe zum Wesen des Geistes selbst und damit auch zum Wesen der aus ihm entfalteten Wirklichkeit gehören, und daß ihre Wahrheit gerade in dem Zusammenhange besteht, worin die Kategorien auseinander sich ergeben. »Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und

Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.« [1044]
Darum ist Hegels Philosophie wesentlich *histo*
risch , eine *systematische Verarbeitung des ganzen*
Gedankenstoffs der Geschichte . Er besaß sowohl die
Polyhistorie, die dazu nötig war, als auch die kombinative
Feinfühligkeit zur Auffindung jener logi
schen Beziehungen, auf die es ihm ankam. Das Inter
esse an seiner Philosophie trifft weniger die einzelnen
Begriffe, die er der geistigen Arbeit von zwei Jahrtau
senden entnahm, als die systematische *Verbindung* ,
die er zwischen ihnen herstellte: und gerade durch
diese wußte er Sinn und Bedeutung des Einzelnen
meisterhaft zu zeichnen und überraschendes Licht auf
längst bestehende Gedankengebilde zu werfen. Frei
lich entfaltete er am Gegebenen die *Willkür des kon*
struktiven Denkens , die das Wirkliche nicht so dar
stellte, wie es empirisch sich darbietet, sondern so,
wie es in der dialektischen Bewegung sein sollte, und
die Vergewaltigung des Tatsächlichen konnte da be
denklich werden, wo er es versuchte, das empirische
Material in ein philosophisches System zu bringen, so
in der Naturphilosophie, in der Geschichte der Philo
sophie, in der Geschichte überhaupt. Desto glänzen
der bewährte sich die Macht des von historischem
Geiste getränkten Denkens auf solchen Gebieten, wo
der philosophischen Behandlung ausdrücklich nur die
Reflexion über ein zweifellos Gegebenes, kein chro
nologischer Bericht über empirische Wirklichkeit zu
kommt. So gab Hegel als Aesthetik einen historischen
Aufbau der *ästhetischen Ideale der Menschheit* , wel
cher nach Schillerscher Methode und auch mit sachli
cher Anlehnung an ihre Resultate alle systematischen Grundbegriffe
dieser Wissenschaft in der wohlgefüg
ten Reihenfolge des Symbolischen, des Klassischen
und des Romantischen herausspringen ließ und da
nach ebenfalls das System der Künste in Architektur,
Skulptur, Malerei, Musik und Dichtung gliederte. So
entwickelte auch seine Religionsphilosophie aus dem
Grundbegriff der *Religion* , wonach sie das Verhältnis

des endlichen Geistes zum absoluten Geiste in der Form der Vorstellung ist, die *Stufen ihrer positiven Verwirklichung* in der Naturreligion der Zauberei, des Feuerdienstes und der Tiersymbolik, in der Religion der geistigen Individualität des Erhabenen, des Schö nen, des Verstandesmächtigen, endlich in der absolu ten Religion, welche Gott als das vorstellt, was er ist, als den dreieinigen Geist. Ueberall hat Hegel hier mit tiefgreifender Sachkenntnis die Grundlinien gezogen, in denen sich später die empirische Behandlung derselben Gegenstände bewegt hat, und die philoso phischen Kategorien für die Gesamtbetrachtung der historischen Tatsachen aufgestellt.

Dasselbe gilt auch für seine Behandlung der Welt geschichte. Hegel verstand unter *objektivem* Geist den übergreifenden Lebenszusammenhang der Individuen, der, nicht von diesen erzeugt, vielmehr den Boden bil det, aus dem sie geistig hervorgehen. Die abstrakte Form dieses Zusammenhanges heißt *Recht* [1045] ; es ist der objektive Geist »an sich«. Die Unterordnung der subjektiven Gesinnung des einzelnen unter die Gebote des Gesamtbewußtseins nennt der Philosoph » *Moralität* «, während er den Namen der » *Sittlichkeit* « für die Verwirklichung jenes Gesamtbe wußtseins im *Staate* aufbewahrt. In der immanenten Lebenstätigkeit der menschlichen Vernunft ist der Staat das Höchste; über ihn hinaus dringen nur Kunst, Religion und Wissenschaft bis zum absoluten Geiste vor. Der Staat ist die Verwirklichung der sittlichen Idee, der sichtbar gewordene Volksgeist: er ist seiner Idee nach das lebendige Kunstwerk, worin die Inner lichkeit der menschlichen Vernunft in die äußere Er scheinung tritt. Aber diese Idee, aus der sich das Sy stem der Formen und Funktionen des Staatslebens ab leitet, tritt als Wirklichkeit nur in den individuellen Bildungen der entstehenden und vergehenden Staaten auf: ihre wahre und volle Verwirklichung ist nur die We *ltgeschichte* , in welche die Völker successive ein treten, um ihren Geist in der Arbeit der Staatenbildun

gen auszuleben und dann vom Schauplatz zurückzu
treten. So charakterisiert sich jede Epoche durch die
geistige Vorherrschaft eines bestimmten Volkes, wel
ches das Zeichen seiner Eigenart allen Arten der Kul
turtätigkeit aufprägt. Und wenn es die Gesamtaufgabe
der *Geschichte* ist, diesen Zusammenhang zu verste
hen, so wird auch die *Politik* nicht meiner dürfen, aus
abstrakten Anforderungen ein Staatsleben konstruieren und
dekretieren zu können, sondern sie
wird in der ruhigen Entwicklung des Volksgeistes die
Motive seiner politischen Bewegung zu suchen
haben. So wendet sich in Hegel, dem »Philosophen
der Restauration«, die *historische Weltanschauung*
gegen den revolutionären Doktrinarismus der Aufklä
rung.
Geringer sind Hegels Erfolge in der Behandlung
naturphilosophischer und psychologischer Fragen: die
Energie seines Denkens liegt auf dem Gebiete der Ge
schichte. Das äußere Gesamtschema seines Systems
ist in großen Zügen folgendes: der »Geist an sich«,
d.h. seinem absoluten Inhalt nach, ist das Reich der
Kategorien: dies entwickelt die *Logik* als Lehre vom
Sein, vom Wesen und vom Begriff. Der »Geist für
sich«, d.h. in seinem Anderssein und seiner Selbstent
fremdung, ist die *Natur* , deren Gestalten in der Me
chanik, Physik und Organik abgehandelt werden. Der
dritte Hauptteil betrachtet als *Philosophie des Geistes*
den »Geist an und für sich«, d.h. in seinem bewußt zu
sich selbst zurückkehrenden Leben; hier werden drei
Stufen unterschieden: der subjektive (individuelle)
Geist, der objektive Geist als Recht, Moralität, Staat
und Geschichte, endlich der absolute Geist als An
schauung in der Kunst, als Vorstellung in der Religi
on, als Begriff in der Geschichte der Philosophie.
Dabei wiederholt sich in allen diesen Teilen der Philosophie nicht
nur die formale Dialektik der Be
griffsbildung, sondern auch die sachliche Reihenfolge
der Begriffsinhalte So entwickelt bereits die Logik in
ihrem zweiten und dritten Teil die Grundkategorien

der Natur- und der Geistesphilosophie; so weist die Entwicklung der ästhetischen Ideale stetig auf diejeni ge der religiösen Vorstellungen hin; so steht der ge samte Gang der Logik in Parallelismus zur Geschich te der Philosophie. Gerade dies Verhältnis gehört zum Wesen des *Systems der Vernunft* , welches hier nicht mehr wie bei Kant nur die Formen, sondern auch den Inhalt umfaßt und diesen seinen zuletzt doch überall mit sich selbst gleichen Inhalt in der Mannigfaltigkeit der »Gestalten der Wirklichkeit« vor sich entfalten soll. Die Entwicklung ist immer dieselbe, daß die »Idee« durch ihre Selbstentzweiung » *zu sich selbst kommt* «. Darum gehen die Kategorien von dem in haltlosen Sein zu dem innerlichen Wesen und von da zu der sich selbst begreifenden Idee fort; darum stei gen die Gestalten der empirischen Welt von der Mate rie zu den Imponderabilien, zum Organismus, zum Bewußtsein, zum Selbstbewußtsein, zur Vernunft, zum Recht, zur Moralität und zur Sittlichkeit des Staates auf, um in Kunst, Religion und Wissenschaft den absoluten Geist zu erfassen; darum hebt die Ge schichte der Philosophie mit den Kategorien des ma teriellen Seins an und vollendet sich nach allen ihren Geschicken in der Lehre von der sich selbst begreifen den Idee; darum endlich soll man auch in dies »Sy stem der Vernunft« den Eingang am besten dadurch finden, daß man sich klar macht, wie der menschliche Geist mit dem sinnlichen Bewußtsein beginnt und durch dessen Widersprüche zu immer höherer und tie ferer Erfassung seiner selbst getrieben wird, bis er in der philosophischen Erkenntnis, in der Wissenschaft des Begriffs, seine Ruhe findet. Das Ineinander aller dieser Entwicklungen hat Hegel mit dunkler Sprache und geheimnisvoll andeutendem Tiefsinn in seiner *Phänomenologie* dargestellt.

In diesem System der Vernunft hat jedes einzelne seine Wahrheit und Wirklichkeit eben nur darin, daß es ein Moment in der Entwicklung des Ganzen ist. Nur als solches ist es *in concreto* wirklich und wird

es von der Philosophie begriffen. Nimmt man es aber abstrakt, denkt man es in seiner Vereinzelung, worin es nicht *realiter,* sondern nur nach der subjektiven Auffassung des Verstandes besteht, so verliert es jenen Zusammenhang mit dem Ganzen, worin seine Wahrheit und Wirklichkeit besteht: dann erscheint es als zufällig und vernunftlos. Aber als solches existiert es eben nur in dem beschränkten Denken des einzel nen Subjekts. Für die philosophische Erkenntnis gilt, daß, was vernünftig ist, wirklich ist, und daß, was wirklich ist, vernünftig ist. [1046] Das System der Vernunft ist die einzige Realität.

§ 43. Die Metaphysik des Irrationalen.

Die »Dialektik der Geschichte« hat gewollt, daß auch das System der Vernunft in sein Gegenteil um schlug, und daß die Einsicht in die Unübersteiglich keit der Grenzen, auf welche der Versuch einer De duktion aller Erscheinungen aus Einem Grundprinzip notwendig stößt, unmittelbar neben jenen idealisti schen Lehren andere entstehen ließ, die sich eben da durch genötigt fanden, die *Unvernunft des Weltgrun des* zu behaupten. Diesen Prozeß hat zuerst der viel seitige Träger der Hauptentwicklung, der Proteus des Idealismus, *Schelling* , an sich selbst erlebt. Das Neue ist dabei nicht die Erkenntnis, daß das vernünftige Bewußtsein zuletzt doch immer irgend etwas zum In halt hat, was es einfach in sich vorfindet, ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können: solche Grenzbegriffe waren das transzendentale X als Ding-an-sich bei Kant, als Bewußtseinsdifferential bei Maimon, als grundlos freie Handlung bei Fichte. Das Neue war, daß dies von der Vernunft nicht zu Begreifende, nicht zu Bewältigende, ihrer Arbeit Wi derstehende nun auch als etwas *Unvernünftiges* ge dacht werden sollte.

1. Schelling ist auf die Bahn des Irrationalismus

merkwürdigerweise gerade dadurch gedrängt worden, daß er das religiöse Motiv in den absoluten Idealismus aufnehmen wollte (§ 42, 9). Wenn »das Absolute« nicht mehr bloß in spinozistischer Weise als das allgemeine, indifferente Wesen aller Erscheinungen, sondern als Gott gedacht, wenn das göttliche und das natürliche Prinzip der Dinge unterschieden wurden, so daß den ewigen Ideen als den Formen der göttlichen Selbstanschauung eine gesonderte Existenz neben den endlichen Dingen zugewiesen wurde, so mußte die Verwandlung Gottes in die Welt von neuem zum Problem werden. Das war ja im Grunde genommen auch Hegels Problem, und dieser hatte insofern Recht, wenn er später lehrte, daß nach ihm die Philosophie dieselbe Aufgabe habe wie die Theologie. Er half sich mit der dialektischen Methode, die in der Form einer höheren Logik zeigen sollte, wie die Idee sich ihrem eigenen begrifflichen Wesen gemäß zum »Anderssein«, d.h. zur Natur, zur endlichen Erscheinung »entläßt«.

Dasselbe Problem hat Schelling auf dem Wege der *Theosophie* zu lösen versucht, d.h. durch eine mystisch-spekulative Lehre, welche die philosophischen Begriffe in religiöse Anschauungen umsetzte. Er geriet auf diesen Weg dadurch, daß ihm das Problem in der Gestalt eines Versuchs der Einschränkung der Philosophie durch die Religion entgegengebracht wurde, und daß er in lebhafter Reaktion dagegen sich im Namen der Philosophie anheischig machte, auch das religiöse Problem zu lösen. Das konnte dann freilich nur geschehen, wenn die Philosophie in theosophische Spekulationen überging.

Ein Schüler des Identitätssystems, Eschenmayer 1047, zeigte, daß die philosophische Erkenntnis zwar die Vernünftigkeit des Weltinhalts, seine Uebereinstimmung mit der göttlichen Urvernunft aufweisen, daß sie aber nicht zeigen könne, wie dieser Inhalt zu der selbständigen Existenz gelange, die er in den endlichen Dingen der Gottheit gegenüber hat. Hier höre

die Philosophie auf und beginne die Religion. Um nun auch dies Gebiet der Philosophie zu retten und die alte Einheit von Religion und Philosophie wieder herzustellen, nimmt Schelling spezifisch religiöse An schauungen als philosophische Begriffe in Anspruch und formt sie demgemäß so um, daß sie nach beiden Seiten brauchbar erscheinen: wobei er in ausgiebig stem Maße Kants Religionsphilosophie benutzt.

In der Tat [1048] , vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt aus Gott ist nur durch einen *Sprung* , ein Abbrechen von der Absolutheit denkbar. Ein Grund dafür - lehrt Schelling hier noch - ist weder im Ab soluten noch in den Ideen zu finden; aber im Wesen der letzteren ist wenigstens die Möglichkeit gegeben. Denn den Ideen als dem »Gegenbild« des Absoluten, worin es sich selbst anschaut, teilt sich die Selbstän digkeit des Urbildes mit, die *Freiheit* des »In-sich-selbst-seins«. In dieser liegt die Möglichkeit des *Abfalls der Ideen von Gott* , ihrer metaphysischen Verselbständigung, wodurch sie wirklich und empi risch, d.h. endlich werden. Aber dieser Abfall ist nicht notwendig und nicht begreiflich: er ist eine *grundlose Tatsache* , aber nicht ein einmaliges Geschehnis, son dern so zeitlos, ewig, wie das Absolute und die Ideen selbst. Man sieht, die religiöse Färbung dieser Lehre stammt aus Kants Ansicht vom Radikal-Bösen als einer Tat des intelligiblen Charakters, die philosophi sche dagegen aus Fichtes Begriff der grundlos freien Handlungen des Ich. Auf diesem Sündenfall also be ruht die Verwirklichung der Ideen in der Welt. Daher ist der *Inhalt* der Wirklichkeit vernünftig und gött lich; denn es sind Gottes Ideen, die darin wirklich sind: ihr eignes *Wirklichsein* aber ist Abfall, Sünde und Unvernunft. Diese Wirklichkeit der Ideen außer Gott ist die *Natur* . Allein ihr göttliches Wesen strebt zu dem Urgrund und Urbild zurück, und dieser Rück gang der *Dinge* in *Gott* ist die *Geschichte* , das im Geiste Gottes gedichtete Epos, dessen Ilias die immer

weitere Abkehr des Menschen von Gott, dessen Odyssee seine Rückkehr zu Gott ist. Ihre Endabsicht ist die *Versöhnung des Abfalls* , die Wiedervereinigung der Ideen mit Gott, das Aufhören ihrer Selbständigkeit. Auch die Individualität erleidet dies Schicksal: ihre Ich-heit ist intelligible Freiheit, Selbstbestimmung, Losreißung vom Absoluten: ihre Erlösung ist das Untertauchen in das Absolute.

In ähnlicher Weise hat *Friedrich Schlegel* [1049] die »Triplizität« des Unendlichen, des Endlichen und der Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen als Prinzip seiner späteren Lehre zu Grunde gelegt: sie wollte die Widersprüche des Wirklichen als Tatsache behaupten, aus dem Sündenfall erklären und durch die Unterwerfung unter die göttliche Offenbarung versöhnen; aber unter der gewandten Darstellung verbarg sich nur mühsam die philosophische Impotenz ihres Urhebers.

2. Den Grübelsinn *Schellings* dagegen ließ das einmal aufgedeckte Problem nicht los. Der Monismus, der sein Denken stets beherrscht hatte, drängte auf die Frage hin, ob denn nicht doch schließlich der Grund des Abfalls im Absoluten selbst zu finden sei; und diese konnte nur bejaht werden, wenn das *Irrationale in das Wesen des Absoluten* selbst verlegt wurde. Von diesem Gedanken aus befreundete sich Schelling mit der Mystik Jacob Boehmes (vgl. oben § 29, 7). Sie wurde ihm am stärksten durch den Umgang mit Baader nahe gebracht. Dieser selbst hatte seine Anregung ebenso wie von Boehme auch von dessen französischem Propheten *St . Martin* [1050] empfangen und sie, am katholischen Glauben festhaltend, mit geistvoll dunkler Phantastik und unmethodischer Aneignung Kantischer und Fichtescher Gedanken in sich verarbeitet. Die eigene Idee, die in ihm wühlte, war die, daß der Lebenslauf des Menschen, der Gottes Ebenbild ist und der von sich nur so weit wissen kann als Gott von ihm weiß, der Selbstentwicklung Gottes parallel sein müsse. Da nun des Menschen Leben

durch den Sündenfall als Anfang und die Erlösung als Zielbestimmt ist, so muß die ewige *Selbstgebärung Gottes* darin bestehen, daß auch Gott aus dunklem, vernunftlosem Urwesen sich durch Selbstoffenbarung und Selbsterkenntnis zur absoluten Vernunft entfaltet. Unter solchen Einflüssen fing nun auch Schelling in seiner Schrift [1051] über die Freiheit (1809) an, von einem Urgrund, Urgrund oder Abgrund im göttlichen Wesen zu reden, welcher als das bloße Sein und der absolute »Urzufall«, als ein dunkles Streben, ein un endlicher Trieb geschildert wird. Er ist der unbewußte Wille, und alle Wirklichkeit ist in letzter Instanz Wollen. Dieser nur auf sich selbst gerichtete Wille er zeugt als seine Selbstoffenbarung die Ideen, das Ebenbild, worin er ewig sich selbst anschaut, - die Vernunft: aus der Wechselwirkung jenes dunklen Dranges und seiner idealen Selbstanschauung geht die Welt hervor, die als Natur den Widerstreit zweckmä ßiger Gestaltung und unvernünftigen Triebes erkennen läßt [1052] und als geschichtlicher Prozeß den Sieg des in der Vernunft offenbarten Allgemeinwil lens über die natürliche Unvernunft des Partikularwil lens zu ihrem Inhalte hat. Derart führt die Entwick lung des Wirklichen von der Unvernunft des Urwil lens *(deus implicitus)* zur Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung der Vernunft *(deus explicitus)* 1053

3. So wurde für Schelling, wie früher die Kunst, zuletzt die Religion zum »Organon der Philosophie«. Da der Prozeß der Selbstentwicklung Gottes sich in den Offenbarungen abspielt, mit denen er im mensch lichen Geiste sich selbst anschaut, so müssen alle Momente des göttlichen Wesens in der Reihenfolge der Vorstellungen zu Tage treten, welche der Mensch in seiner geschichtlichen Entwicklung von *Gott* hat. Deshalb wird in der » *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* «, dem Werke von Schellings Alter, die *Erkenntnis Gottes aus der gesamten Religionge schichte* gewonnen: in dem Fortschritt von den Natur

religionen bis zum Christentum und seinen verschie denen Gestaltungen kommt die Selbstoffenbarung Gottes vom dunklen Urwillen bis zum Geiste der Ver nunft und der Liebe zum Durchbruch. Gott entwickelt sich selbst, indem er sich dem Menschen offenbart. Der methodischen Form nach erinnert dies Prinzip stark an Hegels Auffassung der »Geschichte der Philosophie«, worin »die Idee zu sich selbst kommt«,
und auch die glückliche Kombination und die feinfüh lige Gruppierung, womit Schelling den massenhaften Stoff der Religionsgeschichte in diesen Vorlesungen bemeistert hat, zeigt sich durchaus der Hegelschen Art verwandt und ebenbürtig. Allein die sachliche Grundauffassung ist doch völlig verschieden. Schel ling bezeichnet den Standpunkt dieser seiner letzten Lehre als *metaphysischen Empirismus* . Sein eigenes früheres und Hegels System nennt er jetzt die »negati ve« Philosophie: sie vermag wohl zu zeigen, daß, wenn Gott sich einmal offenbart, er dies in den dia lektisch zu konstruierenden Gestalten der natürlichen und der historischen Wirklichkeit tut. Aber daß er sich offenbart und sich damit in die Welt verwandelt, vermag die Dialektik nicht zu deduzieren. [1054] Das ist überhaupt nicht zu deduzieren, sondern nur zu er fahren, und zwar aus der Art, *wie sich Gott im religö sen Leben der Menschheit offenbart* . Daraus Gott und seine Selbstentwicklung in die Welt zu begreifen, ist die Aufgabe der *positiven Philosophie* .
Diejenigen, welche Schellings »Philosophie der Mythologie und Offenbarung« sogleich und später als »Gnostizismus« verspottet haben, wußten wohl kaum, wie tief begründet der Vergleich war. Sie hatten nur die phantastische Verquickung mythischer Vorstel lungen und philosophischer Begriffe und die Willkür kosmogonischer und theogonischer Konstruktionen im Auge. Die wahre Aehnlichkeit aber besteht darin, daß wie einst die Gnostiker den Kampf der Religio nen, in welchem sie standen, zu einer Geschichte des Universums und der darin waltenden göttlichen

Mächte umdeuteten [1055] , so nun Schelling die Ent
wicklung der menschlichen Vorstellungen von Gott
als die Entwicklung Gottes selbst darstellte. [1056]
4. Zur vollen Ausbildung ist durch Abstreifung des
spezifisch religiösen Moments der Irrationalismus bei
Schopenhauer entwickelt worden. Jener dunkle, nur
auf sich selbst gerichtete Drang erscheint bei ihm
unter dem Namen des Willens zum Leben als das
Wesen aller Dinge, als Ding-an-sich (vgl. § 41, 10).
Dem Begriffe nach hat dieser nur auf sich selbst ge
richtete Wille eine formale Aehnlichkeit mit Fichtes
»unendlichem Tun«, gerade so wie das auch bei
Schlegels »Ironie« der Fall war (vgl. § 42, 5): allein
in beiden Fällen ist die sachliche Verschiedenheit um
so größer. Die lediglich auf sich selbst gerichtete Tä
tigkeit ist bei Fichte die Autonomie sittlicher Selbst
bestimmung, bei Schlegel das willkürliche Spiel der
Phantasie, bei Schopenhauer die *absolute Unvernunft
eines gegenstandslosen Willens* . Da dieser Wille nur
ewig sich selbst erzeugt, so ist er der niemals befrie
digte, der *unselige* Wille: und da die Welt nichts ist
als die Selbstdarstellung (Selbstoffenbarung - Objektivation) dieses
Willens, so muß sie eine Welt
des Elends und des Leidens sein.
Diese metaphysische Begründung des *Pessimismus*
verstärkt nun Schopenhauer [1057] durch die hedoni
sche Beurteilung des Lebens selbst. Zwischen Wollen
und Erreichen fließt jedes Menschenleben fort. Aber
Wollen ist Schmerz, ist Unlust des
Noch-nicht-befriedigtseins. Darum ist *Unlust das pri
märe und positive Gefühl,* und die Lust besteht nur in
der Aufhebung einer Unlust. Daher muß im Willens
leben unter allen Umständen die Unlust überwiegen,
und das wirkliche Leben bestätigt diese Folgerung.
Man vergleiche mit der Lust des fressenden Tieres die
Qual des gefressenen - und man wird ungefähr richtig
das Verhältnis von Lust und Unlust in der Welt über
haupt danach abschätzen können. Deshalb endigt aber
auch das Leben der Menschen überall in die Klage,

das Beste sei, nie geboren zu sein.
Ist Leben Leiden, so kann nur Mitleid das ethische Grundgefühl sein (vgl. § 41, 1O). Unmoralisch ist der Individualwille, wenn er das Leid der andern mehrt oder auch nur dagegen gleichgültig ist; moralisch ist er, wenn er es als eigenes Leid fühlt und zu lindern sucht. Vom Mitleid aus gab Schopenhauer seine psychologische Erklärung des sittlichen Lebens. Allein diese Linderung des Leids ist nur ein Palliativ: sie hebt den Willen nicht auf, und in ihm bleibt seine Unseligkeit bestehen. »Die Sonne brennt ewigen Mittag.« Das Elend des Lebens bleibt immer dasselbe: nur seine Vorstellungsform ändert sich. Die einzelnen Gestalten wechseln, aber der Inhalt ist immer der gleiche. Die intellektuelle Vervollkommnung ändert an dem Willensleben des Menschen nichts. Deshalb kann auch von einem Fortschritt in der Geschichte nicht die Rede sein: sie zeigt nur das endlose Leid des Willens zum Leben, der mit immer neuen Personen stets dieselbe Tragikomödie vor sich selber aufführt. Aus diesem Grunde hat die Schopenhauersche Philosophie kein Interesse an der Geschichte: die letztere lehrt nur Individuelles, es gibt von ihr keine begriffliche Wissenschaft.
Eine Erlösung vom Elend des Willens wäre nur durch die *Verneinung des Willens* selbst möglich. Aber diese ist ein Mysterium. Denn der Wille, das *hen kai pan* das einzig Reale, ist ja seinem Wesen nach Selbstbejahung: wie soll er sich selbst verneinen? Allein die Idee dieser Erlösung liegt vor in der mystischen Askese, in der Abtötung des Selbst, in der Verachtung des Lebens und aller seiner Güter, in dem Seelenfrieden der Wunschlosigkeit. Das, meinte Schopenhauer, sei der Inhalt der *indischen* Religion und Philosophie, die um seine Zeit in Europa bekannt zu werden anfing; er begrüßte diese Identität seiner Lehre mit der ältesten Weisheit des Menschengeschlechts als willkommene Bestätigung
und nannte nun die Vorstellungswelt den Schleier der

Maja und die Verneinung des Willens zum Leben den Eingang in das *Nirwana* . Aber jener unvernünftige Wille zum Leben ließ doch den Philosophen nicht los. Am Schlusse seines Werkes deutet er an, was nach Vernichtung des Willens und damit auch der Welt übrig bliebe, sei für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts; aber die Betrachtung des Lebens der Heiligen lehre, daß, während ihnen wie derum die Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstra ßen nichts ist, sie die Seligkeit und den Frieden er reicht haben. »In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden.«

Ist somit eine absolute Erlösung unmöglich - wäre sie je möglich, so könnte es nach Schopenhauers Lehre bei der Idealität der Zeit überhaupt keine Welt der Willensbejahung geben -, so findet der Mensch doch eine relative Erlösung vom Leid in denjenigen intellektuellen Zuständen, worin das reine willenlose Subjekt des Erkennens tätig ist, in der interesselosen Anschauung und im interesselosen Denken (vgl. oben § 42, 4). Das Objekt für beide sind nicht die einzel nen Erscheinungen, sondern die ewigen Formen der Willensobjektivation, - die *Ideen* . Dies platonische (und Schellingsche) Moment fügt sich freilich (wie anderseits auch die Annahme der intelligiblen Charaktere) äußerst schwer dem metaphysischen Sy stem Schopenhauers ein, wonach alle Besonderung des Willens erst als Vorstellung in Raum und Zeit ge dacht werden soll; aber es gibt dem Philosophen Ge legenheit, das Schillersche Prinzip der interesselosen Betrachtung auf die glücklichste Weise für den Ab schluß seiner Lebensansicht zu verwerten. Der Wille wird sich selbst los, wenn er seine Objektivation ab sichtslos vorzustellen, anzuschauen oder zu denken vermag. Das Elend des unvernünftigen Weltwillens wird gemildert durch Sittlichkeit: in Kunst und Wis senschaft wird es überwunden.

VII. Teil.

Die Philosophie des neunzehnten Jahrunderts.

M. J. MONARD. Denkrichtungen der neue
ren Zeit. Bonn 1879.
A. FRANCK, Philosophes modernes étrangers et
français. Paris 1873.
R. EUCKEN, Geschichte und Kritik der Grundbe
griffe der Gegenwart. Leipzig 1878. 2. Aufl. 1892.
F. HARTMANN, Kritische Wanderung durch die
Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1890.
W. DILTHEY, Archiv für Geschichte und Philoso
phie. Bd. Xl S. 551 ff.
W. WINDELBAND, Die Philosophie im deut
schen Geistesleben des 19 Jahrhunderts. Tübingen
1909.
PH. DAMIRON. Essai sur l'histoire de la philoso
phie en Franee au 19 $_{e}$ siecle. Paris 1834.
H. TAINE, Les philosophes classiques français au
19 $_{e}$, siecle. Paris 1857.
CH. RENOUVIER, Année philos. Paris 1867.
F. RAVAISSON, La philosophie en Franee au l9 $_{e}$
sieole. Paris 1868. Deutsch von E. König. Eisen
ach 1889.
L. FERRAZ, Histoire de la philosophie en France au 19 $_{e}$ sicele, 3
Bde. Paris 1880 bis 1889.
P. JANET, Les maîtres de la pensée moderne. Paris
1883.
E. DE. ROBERTY, La philosophie du siècle. Paris
1891.
CH. ADAM, La philosophie en France, pr. moitié
du 19 $_{e}$ sieole. Paris 1894.
E BOUTROUX, La philosophie en France depuis
1867; Bericht über den 3. Kongreß für Philosophie
(Heidelberg 1909) S. 124-158.
D MASSON, Reoent English philosophy, 3. Aufl.
London 1877.

L. LIARD, Les logieiens anglais contemporaine. Paris 1878.
TH. RIBOT, La psycholovie anglaise contem poraine. Paris 1870.
HAR. HÖFFDING, Einleitung in die englische Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1890.
L. FERRI, Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au 19 sicole. Paris 1869.
K. WERNER, Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. 5 Bde. Wien 1884 ff.
GIOV. GENTILE, La filosofia in Italia dopo il 1850. (Critica 1908).
J. TH. MERZ, History of Eur. thought in the 19. cent. 2 Bde. Edinb. 1904.
Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrh., Festschrift für Kuno Fischer, herausgeg. von W. WINDELBAND, 2. Aufl. Heidelberg 1908.

Die *Geschichte der philosophischen Prinzipien* ist mit der Entwicklung der deutschen Systeme an der Grenzscheide zwischen den beiden vorigen Jahrhun derten *abgeschlossen* . Eine Uebersicht über die dar auf und daraus folgende Entwicklung, in der wir noch heute stehen, ist weit mehr literarhistorischen, als ei gentlich philosophischen Interesses. Denn wesentlich und wertvoll Neues ist seitdem nicht zu Tage getreten. Das 19. Jahrhundert war weit davon entfernt, ein phi losophisches zu sein: es ist in dieser Hinsicht etwa mit dem 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. oder mit dem 14. und 15. Jahrhundert n. Chr. zu vergleichen. Woll te man in Hegels Sprache reden, so müßte man sagen, daß der Weltgeist dieser Zeit, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt und nach außen gerissen, abgehalten ist, sich nach innen und auf sich selbst zu kehren und in seiner eigentümlichen Heimat sich selbst zu genie ßen. [1058] Ausgebreitet freilich genug und ebenso bunt in allen Farben schillernd ist die philosophische Lite ratur des 19. Jahrhunderts: reich gewuchert auf allen Feldern der Wissenschaft und des öffentlichen Le

bens, der Dichtung und der Kunst hat der Same der Ideen, der uns aus den Tagen der Blüte des geistigen Lebens herüberwehte; in einer fast unübersehbaren Fülle wechselnder Verbindungen haben sich die Ge dankenkeime der Geschichte zu vielen Bildungen von persönlich eindrucksvoller Besonderheit zusammen gefunden; aber selbst Männer wie Hamilton und Comte, wie Rosmini und Lotze haben ihre Bedeutung doch schließlich nur in der geistvollen Energie und der feinfühligen Umsicht, womit sie typische Gedan kenformen der Geschichte zu neuer Lebendigkeit ge staltet haben, und auch der allgemeine Gang, den das Probleminteresse und die Begriffsbildung des letzten Jahrhunderts genommen haben [1059] , bewegt sich in den Bahnen historisch überkommener und höchstens in ihrem empirischen Ausdruck neu geformter Gegen sätze.

Denn das entscheidende Moment in der philosophi schen Bewegung des 19. Jahrhunderts war zweifellos die Frage nach dem Maß von Bedeutung, welches die naturwissenschaftliche Auffassung der Erscheinungen für die gesamte Welt- und Lebensansicht in Anspruch zu nehmen hat. Der Einfluß, den diese Spezialwissen schaft auf die Philosophie und das allgemeine Gei stesleben gewonnen hat, ist im 19. Jahrhundert an fänglich gehemmt und zurückgedrängt worden, nach her aber zu einer um so größeren Macht angewachsen. Die Metaphysik des 17. und deshalb auch die Aufklä rung des 18. Jahrhunderts standen im großen und gan zen unter der Herrschaft des *naturwissenschaftlichen Denkens* : die Auffassung der allgemeinen Gesetzmä ßigkeit alles Wirklichen, die Aufsuchung einfachster Elemente und Formen des Geschehens, die Einsicht in die beständige Notwendigkeit, die allem Wechsel zu Grunde liegt, bestimmte die theoretische Forschung und damit auch die beurteilende Ansicht über alles Einzelne, dessen Wert an dem »Natürlichen« gemes sen wurde. Der Ausbreitung dieser mechanischen Weltbetrachtung trat die deutsche Philosophie mit

dem Grundgedanken entgegen, daß alles so Erkannte nur die Erscheinungsform und das Vehikel einer sich zweckvoll entwickelnden Innenwelt sei, und daß das wahre Begreifen des Einzelnen die Bedeutung zu bestimmen habe, die ihm in einem zweckvollen Lebenszusammenhang zukommt. Die *historische Weltanschauung* war das Resultat der Gedankenarbeit, worin das »System der Vernunft« entworfen werden sollte.

Diese beiden Mächte ringen im geistigen Leben unserer Zeit miteinander, und in ihrem Kampfe sind alle Argumente aus den früheren Perioden der Geschichte der Philosophie in den mannigfachsten Zusammenstellungen aufgeboten, aber keine wesentlich neuen Prinzipien ins Feld geführt worden. Und wenn sich dabei zeitweilig der Sieg auf die Seite des Demokritismus neigen zu wollen schien, so waren es hauptsächlich zwei Motive, die ihm im neunzehnten Jahrhundert günstig gewesen sind. Das erste ist wesentlich intellektueller Natur und dasselbe, welches auch in den geistiger lebenden Zeiten der früheren Jahrhunderte wirksam war: es ist die *anschauliche Einfachheit* und Klarheit, die Sicherheit und Bestimmtheit naturwissenschaftlicher Einsichten, welche, mathematisch formulierbar und jederzeit in der Erfahrung aufweisbar, alle Zweifel und Meinungen und alle Mühe des deutenden Denkens auszuschließen verspricht. Weit wirksamer aber ist in unseren Tagen die hangreifliche Utilität der Naturwissenschaft gewesen. Die mächtige Umgestaltung der äußeren Lebensverhältnisse, die sich in rapidem Fortschritt vor unseren Augen vollzieht, unterwirft den Intellekt des Durchschnittsmenschen widerstandslos der Herrschaft der Denkformen, denen er so große Dinge verdankt, und deshalb leben wir in dieser Hinsicht unter dem Zeichen des *Baconismus* (vgl. oben § 30, 2).

Anderseits hat das gesteigerte Kulturbewußtsein unserer Zeit alle die Fragen wach und lebendig erhalten, die sich auf den Wert des gesellschaftlichen und

des geschichtlichen Lebens für das Individuum bezie
hen. Je mehr die politische und die soziale Entwick
lung der europäischen Menschheit in das Stadium der
Massenwirkungen eingetreten ist, je ausgesprochener
sich die bestimmende Gewalt der Gesamtheit über
den einzelnen auch geistig geltend macht, um so mehrringt auch in
den philosophischen Ueberlegungen das
Individuum gegen die Uebermacht der *Gesellschaft* :
der Kampf zwischen der historischen und der natur
wissenschaftlichen Weltanschauung und Lebensauf
fassung ist am heftigsten an der Stelle entbrannt, wo
es sich schließlich entscheiden soll, in welchem Maße
das Einzelwesen den Wertinhalt seines Lebens sich
selbst oder den übergreifenden Zusammenhängen des
Ganzen verdankt. Universalismus und Individualis
mus sind, wie in der Renaissance, wiederum heftig
aufeinander gestoßen. -
Sollen nun aus der philosophischen Literatur des
19. Jahrhunderts in kurzer Zusammenfassung diejeni
gen Bewegungen herausgehoben werden, in welchen
jener charakteristische Gegensatz seine bedeutendste
Erscheinung gefunden hat, so handelt es sich in erster
Linie um die Frage, in welchem Sinne und in welchen
Grenzen das Seelenleben der naturwissenschaftlichen
Erkenntnisweise unterworfen werden kann: denn an
diesem Punkte zuerst muß über das Anrecht dieser
Denkformen auf philosophische Alleinherrschaft ent
schieden werden. Deshalb ist über Aufgabe, Methode
und systematische Bedeutung der *Psychologie* nie
mehr gestritten worden als im 19. Jahrhundert, und
als der einzig mögliche Ausweg ist schließlich die
Beschränkung dieser Wissenschaft auf eine rein empi
rische Behandlung erschienen: so hat sie, als die letzteunter den
besonderen Disziplinen, ihre Ablösung von
der Philosophie wenigstens prinzipiell vollzogen.
Dieser Vorgang aber hatte allgemeinere Vorausset
zungen: im Rückschlag gegen den hoch gespannten
Idealismus der deutschen Philosophie fließt durch das
19. Jahrhundert ein breiter Strom *materialistischer*

Weltanschauung , welche sich um die Mitte des Zeit
raums, zwar ohne neue Gründe oder Erkenntnisse,
aber mit desto leidenschaftlicherer Emphase aus
sprach: seitdem freilich ist sie, gerade von der ernste
ren Naturforschung verlassen, in ihren Ansprüchen
auf wissenschaftliche Geltung sehr viel bescheidener
geworden und hat sich damit geholfen, daß sie um so
wirksamer im Gewande skeptischer und positivisti
scher Vorsicht umgeht.
Zu den bedeutsamsten Auszweigungen dieser
Denkrichtung gehört zweifellos das Bestreben, auch
das gesellschaftliche Leben des Menschen, die ge
schichtliche Entwicklung und die allgemeinen Ver
hältnisse des geistigen Daseins unter naturwissen
schaftlichen Gesichtspunkten zu betrachten. Mit dem
wenig glücklichen Namen der *Soziologie* eingeführt,
hat sich diese Richtung zu einer eigenen Art von *Ge
schichtsphilosophie* auszubilden gesucht, welche die
in den Ausgängen der Aufklärungsphilosophie ange
legten Gedanken (vgl. oben § 37, 6) auf breiteren tat
sächlichen Grundlagen ausführen zu können meint. Auf der andern
Seite hat aber auch die historische
Weltanschauung ihre kräftige Wirkung auf die Natur
forschung nicht verfehlt. Die von der Naturphiloso
phie postulierte Idee einer Geschichte der organischen
Welt fand in der empirischen Forschung eine höchst
eindrucksvolle Verwirklichung. Die methodischen
Prinzipien, die dazu geführt hatten, dehnten sich wie
von selbst auch auf andere Gebiete aus, und in den
entwicklungsgeschichtlichen Theorien schienen sich
historische und naturwissenschaftliche Weltansicht so
weit einander nähern zu wollen, als es ohne eine neue
übergreifende philosophische Idee möglich ist.
Nach der Seite des Individuums endlich haben die
Anregungen, welche in dem Kulturproblem des 18.
Jahrhunderts steckten, dazu geführt, zeitweilig die
Frage nach dem *Werte des Lebens* in den Mittelpunkt
des philosophischen Interesses zu rücken. Eine pessi
mistische Stimmung mußte überwunden werden,

damit sich aus diesen Diskussionen die tiefere und reinere Frage nach dem Wesen und Inhalt der Werte überhaupt herauslösen und so die Philosophie, wenn auch auf sehr wunderlichen Umwegen, zu dem *kanti schen Grundproblem der allgemeingültigen Werte* zurückkehren konnte.

Die *Erneuerung des Kantianismus* hat aber das Geschick erfahren, daß sie zunächst durch die Interes sen des naturwissenschaftlichen Denkens auf die *Erkenntnistheorie* eingeengt wurde: und deren ausge sprochen empiristische Zuspitzung führte auf der einen Seite zu positivistischen Umbildungen, auf der andern Seite zur Auflösung der philosophischen Pro bleme in psychologische. So breitete sich, wie in der Zeit vor Kant, einige Jahrzehnte lang namentlich auf den deutschen Universitäten eine verderbliche Vor herrschaft des *Psychologismus* aus. Erst die aufgereg ten Zustände des Lebens, die eine neue Weltanschau ung erheischten, haben ein vertieftes Verständnis der kantischen Lehre in ihrer Gesamtheit mit sich ge bracht und damit die Bewegungen der gegenwärtigen Philosophie eingeleitet, die darauf hinauslaufen, auch die übrigen *Lehren des deutschen Idealismus* für die philosophische Durchdringung der *Kulturprobleme* zurückzugewinnen.

Aus der philosophischen Literatur des 19. Jahr hunderts dürften etwa folgende Hauptpunkte her auszuheben sein:

In *Frankreich* teilte sich zunächst die herr schende *Ideologi* e (vgl. oben § 33, 6 f) in einen mehr physiologischen und einen mehr psychologi schen Zweig. In der Richtung von Cabanis wirkten hauptsächlich die *Pariser Aerzte* , wie Ph. *Pinel* (1737-1826; Nosographie philosophique, 1798), F. J. V. *Broussais* (1772-1888, Traité de physiolo gie, 1822 f.; Traité de l'irritation et de la folie, 1828) und der Begründer der *Phrenologie* , Pr. Jos. *Gall* (1758-1828; Recherches sur le systeme ner veux en géneral et sur celui du cerveau en particu

lier, 1809, mit *Spurzheim* zusammen redigiert). - Den Gegensatz bildete physiologisch die Schule von *Montpellier* : *Barthez* (1734 bis 1806; Nou veaux élemens de la science de l'homme 2. Aufl., 1806). Ihr traten bei M. F. X. *Bichat* (1771-1802, Recherches physiologiques sur la vie et la mort, 1800), *Bertrand* (1795-1831, Traité du somnam bulisme, 1823) und *Buisson* (1766-1805; De la di vision la plus naturelle des phénomènes physiolo giques, 1802). Dem entsprach die Ausbildung der Ideologie bei *Daube* (Essai d'idéologie, 1803) und besonders bei Pierre Laromiguière (1756-1847; Leçons de philosophie, 1815-1818) und seinen Schülern Fr. Thurot (1768-1832; De l'entendement et de la raison, 1830) und J. J. *Cardaillac* (1766-1845; Etudes elementaires de philosophie, 1830). - Vgl. PlCAVET, Les idéologues. Paris 1891.

Eine Richtung von umfangreicher historischer Bildung und tieferer Psychologie beginnt mit M. J. *Degérando* (1772-1842, De la generation des con naissances humaines, Berlin 1802, Histoire com parée des systèmes de philosophie, 1804) und hat ihr Haupt in F. P. Gonthier *Maine de Biran* (1766-1824; De la décomposition de la pensée,
1805, Les rapports du physique et du moral de l'homme, gedr. 1834; Essais sur les fondemens de la psychologie 1812; Oeuvres philosophiques édi tées par V. Cousin, 1841; Oeuvres inédites éditées par E. Naville, 1859; Nouvelles oeuvres inedites ed. par A. Bertrand, 1887. Vgl. über ihn A. LANG, Köln 1901; A. KÜHTMANN, Bremen 1901). In diese (auch von A. M. *Ampère* vertre tene) Lehre münden die Einflüsse der schottischen und der deutschen Philosophie durch P. *Prévost* (1751-1839), *Ancillon* (1766-1837), *Royer-Collard* (1763-1845), *Jouffroy* (1796-1842) und vor allen *Victor Cousin* (1792-1867; Introduc tion a l'histoire générale de la philosophie, 7. Aufl.,

1872; Du vrai, du beau et du bien 1845, Oeuvr. compl. Paris 1846 ff.; vgl E. FUCHS, Die Philos. V. C. s, Berlin 1847, J. E. ALAUX, La philoso phie de Mr. Cousin, Paris 1864, P. JANET, V. C. et son oeuvre, Paris 1885, BARTHÉLEMY-ST. HILAIRE, V. C., 3 Bde., Paris 1885). Die zahlrei che und namentlich durch ihre historischen Arbei ten ausgezeichnete Schule, welche Cousin gründete pflegt die *spiritualistische* oder *eklektische* ge nannt zu werden. Sie war die offizielle Philosophie seit der Juli-Revolution und ist es zum Teil noch heute. Zu ihren auf geschichtlichem Gebiete gründlich und geschmackvoll mit Erfolg tätigen Anhängern gehören Männer wie Ph. Damiron, Jul. Simon, E. Vacherot, Ch. Secrétan, H. Martin, A. Chaignet, Ad. Franck, B. Hauréau, Ch. Barthol mèss, E. Saisset, P. Janet, E. Caro etc. Zu einer ge wissen theoretischen Eigenart hat sich daraus F. RAVAISSON erhoben (Morale et metaphysique, in der Revue de mét. et de mor. 1893).

Ihre Hauptgegner waren die Philosophen der *kirchlichen* Partei, deren Theorie als *Traditionalis mus* bezeichnet zu werden pflegt. Neben Chateau briand (Le génie du Christianisme, 1802; vgl. CH. LADY BLENNERHASSET, Ch., Mainz 1903), *Jos. de Maistre* (1753-1821, Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, 1810; Soi rees de St. Pétersbourg 1821; Du Pape, 1829, vgl. über ihn FR. PAULHAN, Paris 1893) und J. Frayssinous (1775-1841, Défense du Christia nisme, 1823) steht hier im Vordergrunde V. G. A. *de Bonald* (1753-1841, Théorie du pouvoir poli tique et religieux, 1796; Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, 1800, Du divorce, 1801, De la philosophie morale et politique du 18 siècle; Oeuvres compl., 15 Bde. Paris 1816 ff.). In wunderlich phantastischer Weise ist der Traditio nalismus von P. S. *Ballanche* vorgetragen worden (1776-1847; Essai sur les institutions sociales, 1817, La

palingénésie sociale; Oeuvres completes.
5 Bde., Paris 1883), Anfangs vertrat diese Rich
tung auch H. F. R. *de Lamennais* (1782-1854) in
seinem Essai sur l' indifférence en matière de religi
on (1817); später mit der Kirche zerfallen (Parole
d'un croyant, 1834), stellte er (»Esquisse d'une phi
losophie« 4 Bde., 1841-1846) ein umfassendes Sy
stem der Philosophie auf, welches zum Teil das
Schellingsche Identitätssystem, zum Teil den italie
nischen Ontologismus zum Vorbild hatte.
Unter den philosophischen Vertretern des *Sozia
lismus* (vgl. L. STEIN, Geschichte der sozialen Be
wegung in Frankreich, Leipig 1849 ff.; FR.
MUCKLE, Geschichte der sozialistischen Ideen im
19. Jahrh., 2 Bde. Lpzg. 1909) ist der bedeutendste
Cl. H. *de St. Simon* (1760-1825; Introduction aux
travaux scientifiques du 19 siecle, 1807, Reorgani
sation de la société européenne, 1814; Système in
dustriel, 1821 f., Nouveau christianisme, 1825;
Oeuvres choisies, 3 Bde., 1859; über ihn und seine
Schule G. WEILL Par. 1894 u. 96, FR. MUCKLE,
Jena 1908). Von den Nachfolgern seien genannt:
Bazard , (Doctrine de St. Simon, 1829); B. *Enfan
tin* (1796-1864; La religion St. Simonienne 1831),
Pierre *Leroux* (1798-1871; Refutation de l'eclecti
cisme, 1839; De l'humanité 1840); J. *Reynaud*
(1806 bis 1863; Ciel et terre, 1854) und Ph. Buchez (1796-1866,
Essai d'un traité complet de
philosophie au point de vue du catholicisme et du
progres, 1840).
Die interessanteste Sonderstellung nimmt Aug.
Comte ein, 1798 zu Montpellier geboren, 1857
vereinsamt in Paris gestorben: Cours de philoso
phie positive (6 Bde., Paris 1840-1842); Système
de politique positive (Paris 1851-1854), in dessen
Anhang auch die charakteristischen Jugendschrif
ten, namentlich Plan des travaux scientifiques ne
cessaires pour réorganiser la société (1824) abge
druckt sind; Catéchisme positiviste (1853), vgl.

LITTRÉ, C. et la philosophie positive, Paris 1888; J. ST. MILL, C. and positivism, London 1865, J. RIG, A. C., la philosophie positive résumée, Paris 1881, E. CAIRD, The social philosophy and religi on of C., Glasgow 1885; TSCHITSCHERIN, Phi losophische Forschungen, aus dem Russischen (Heidelberg 1899); LÉVY-BRÜHL, La philoso phie d 'A. C. (Paris 1900, deutsch von MO LENAAR, Leipzig 1902); G. MISCH, Die Entste hung des französischen Positivismus (Arch. f. Gesch. d. Philos. XIV, 1901). G. CANTECOR, Le positivisme (Paris 1904).

In der Folgezeit ist Comtes Stellung einflußrei cher und zum Teil beherrschend geworden: an sei nem Positivismus, den E. *Littré* (1801-1881; La science au point de vue philosophique, Paris 1873), systematisch vertrat, lehnten sich in freierer Anpassung bedeutende Schriftsteller wie H. *Taine* (1828-1892; Philosophie de l' art, 1865; De l' in telligence, 1870, vgl. über ihn G. BARZELLOTTl, Rom 1895) und Ern. *Renan* (1823-1892; Questi ons contemporaines, 1868; L' avenir de la science, 1890); ebenso steht unter Comtes Einfluß die Ent wicklung der *empirischen* sog.»experimentalen« - *Psychologie* , als deren Führer der Herausgeber der Revue philosophique, Th. *Ribot* , zu betrachten ist (vgl. außer seinen historischen Arbeiten über engli sche und deutsche Psychologie die Untersuchungen über Vererbung, über die Abnormitäten des Ge dächtnisses, des Willens, der Persönlichkeit etc.) und zum Teil auch die *Soziologie* , wie sie R. *Worms* , G. *Tarde, E. Dürkheim* u. a. auszubilden bemüht sind (vgl. Année sociologique seit 1894). Auch die *entwicklungsgeschichtlichen* Theorien die hauptsächlich J. M. *Guyau* ausgeführt hat (1854-1888; Esquisse d'une morale, 1885; L' irre ligion de l'avenir, 1887, L' art au point de vue so ciologique, 1889, über ihn A. FOUILLÉE, Par. 1889) gehören in diesen Zusammenhang.

Die weitaus bedeutendste Erscheinung unter den späteren Vertretern der Philosophie in Frankreich war *Ch. Renouvier* (1818-1903; Essais de critique generale 2. Aufl., 1875-1896; Esquisse d' une clas sification systematique des doctrines philosophi ques, 1885 f.; La philosophie analytique de l' hi stoire, 1896; La nouvelle monadologie, 1899; Les dilemmes de la metaphysique, 1901; Le persona lisme 1902, vgl. G. SÉAILLES La philos. de R., Paris 1905): die von ihm gesuchte Synthesis von Kant und Comte hat in der Année philosophique (seit 1889) ihr literarisches Organ. Verwandt mit ihm sind unter den gegenwärtigen Vertretern der franz. Phil. J. *Lachelier* und sein Schüler E. *Bou troux* (De la contingence des lois de la nature, Paris 1895). Die selbständigste und bedeutendste Er scheinung in der gegenwärtigen französischen Phi losophie ist Henri *Berson* (Essai sur les données immédiates de la conscience, Matière et mémoire, Introduction a la métaphysique, L'evolution créatrice; alle deutsch Jena 1908 ff. Vgl. A. Steen bergen, H. B.s intuitive Philosophie, Jena 1909).

In England setzte sich die *Associationspsycho logie* durch Thomas Brown auf Männer wie Tho mas *Belsham* (1750-1829; Elements of the philo sophy of the human mind, 1801), John *Fearn* (First lines of the human mind, 1820) und viele andere fort, sie fand auch hier in physiologischen und phrenologischen Theorien wie bei G. *Combe* (A system of phrenology, Edinburgh 1825), Sam. *Bai ley* (Essays on the pursuit of truth, 1829, The theo ry of reasoning, 1851, Lettres on the philosophy of human mind, 1855) und Harriet *Martineau* (Let ters on the laws of man's nature and development, 1851) Unterstützung und erhielt ihre volle Ausbil dung durch *James Mill* (Analysis of the phenomena of the human mind, 1829; vgl. über ihn A. BAIN, London 1882) und seinen Sohn J. *Stuart Mill*

(1806-1873; System of logic ratiocinative and in ductive, 1843; Utilitarianism, 1863; Examination of Sir W. Hamilton's philosophy, 1865, posthum Nature, 1874; Ethische Fragmente, hrsg. von Ch. Douglas, 1897. Vgl. H. TAINE, Le positivisme anglais, Paris 1864 L. COURNEY, Life of M., London 1889; CH. DOUGLAS, J. St. M., Edinb. und Lond. 1895, S. SAENGER, J. St. M., Stuttg. 1901). Nahe steht dieser Richtung auch Alex. *Bain* , (The senses and the intellect, 1856; Mental and moral science, 1868, The emotions and the will, 1859). Den verwandten Utilitarismus vertre ten G. *Cogan* (Philosophical treatise on the passi ons, 1802; Ethical questions, 1817); John *Austin* (1790-1859, The philosophy of positive law, 1832), G. *Cornwall Lewis* (A treatise on the me thods of observation and reasoning in politics, 1852). Vgl. LESLIE STEPHEN, The English Utilitarians (London 1900); einen modifizierten
Utilismus lehrte Henry Sidawick (1833-1900, Me thods of Ethics, zuerst 1875. Practical Ethics, Lon don 1898). Nahe stand diesen Richtungen auch der bekannte Historiker G. Grote.
Die *schottische Philosophie* (vgl. ANDR. SETH, Edinb. 1890) hatte nach Dugald Stewart und James *Mackintosh* (1764-1832; Dissertation on the progress of ethical philosophy, 1880) zu nächst unbedeutende Vertreter wie *Abercrombie* (1781 bis 1846: Inguiry conc. the intellectual po wers, 1830; Philosophy of the moral feelings, 1833), *Chalmers* (1780-1847) und wurde nament lich als akademische Lehre dem Cousinschen Ek lektizismus genähert durch den auch schon von Ha milton beeinflußten Henry *Calderwood* (Philoso phy of the Infinite, 1854), J. D. *Morell* (An histori cal and critical view of the speculative philosophy of Europe in the l9th century, 1846), auch H. *Wedgwood* (On the development of the understan ding, 1848).

Eine weitere Bereicherung der Gesichtspunkte trat durch die Bekanntschaft mit der deutschen Li teratur ein für welche Sam. Tayl. *Coleridge* (1772-1834), W. *Wordsworth* (1770-1850) und vor allem Thomas *Carlyle* (1795-1881, Past and present 1843, vgl. v. SCHULZE-GÄVERNITZ, C.s Welt- und Gesellschaftsanschauung, Dresd. 1893, P. HENSEL, Th. C., Stuttgart, 2. Aufl. 1900) tätig waren. In der Philosophie machte sich dies zunächst durch den Einfluß von *Kant* geltend, dessen Erkenntnislehre auf J. Herschel (On the study of natural philosophy, 1831) und besonders auf W. *Whewell* (Philosophy of the inductive scien ces, 1840) wirkte.

In verständnisvoller Reaktion gegen diese Ein wirkung hat die schottische Philosophie eine wert volle Umbildung durch Sir *William Hamilton* er fahren (1788-1856; Discussions on philosophy and litterature, 1852; On truth and error, 1856; Lectu res on metaphysics and logic, 1859; Ausgaben von Reids und Stewarts Werken; vgl. M. VEITCH, S. W. H., the man and his philosophy, Edinburgh and London, 1883). In seiner Schule scheidet sich der eigentliche *Agnostizismus* , den hauptsächlich M. L. *Mansel* (1820 bis 1871; Metaphysics or the phi losophy of consciousness, 1860) vertritt, von einer andern, der eklektischen Metaphysik zuneigenden Richtung: M. *Veitch* , R. *Lowndes* (Introduction to the philosophy of primary beliefs, 1865), *Leech man, M'c Cosh* u. a.

Einer besonderen Anregung Hamiltons ent sprang eine Richtung, welche die formale Logik als einen symbolischen Kalkül auszubilden sucht: ihr gehören an G. *Boole* (The mathematical analysis of logic, 1847; An analysis of the laws of thought, 1854); *De Morgan* (Formal logic, 1847); Th. *Spencer Baynes* (An essay on the new analytic of logical forms, 1850); W. *Stanley Jevons* (Pure Logic, 1864; Principles of science 1874); J. *Venn*

(Symbolie logie, 1881; Logie of chanee, 1876; Principles of logic, 1889). Vgl darüber A. *Riehl* (Vierteljahrschr. f. wiss. Philos., 1877) und L. *Liard* (Die neuere englische Logik, deutsch von Imelmann, Berlin 1880).

Unter dem Einfluß teils Kants, teils des späteren deutschen Theismus steht der Religionsphilosoph James *Martineau* , ähnlich W. *Newman* , A. C. *Fra ser* u. a. Der deutsche Idealismus in seiner ganzen Entwicklung und in seiner metaphysischen Gestal tung, besonders in der Hegelschen Form, hat seit Hutchinson *Stirling* (The secret of Hegel, 1865) eine lebhafte idealistische Bewegung hervorgeru fen, deren Führer Th. Hill *Green* (gest. 1882, In troduction to Humes Treatise, 1875, Prolegomena to Ethics, 1883) war; zu ihr zählen ferner F. H. *Bradley* (Appearenee and reality, 2. Aufl. 1897), W. *Wallace* , Th. H. *Hodgson, E. Caird* u. a.

Diese Umbildungen stehen unter dem Prinzip der *Entwicklung* : dasselbe Prinzip wurde für die Erforschung der organischen Natur maßgebend durch Ch. *Darwin* (Origin of species by means of natural selection, 1859; Descent of man, 1871); allgemeiner formuliert und zur Grundlage eines umfassenden »Systems der synthetischen Philoso phie« gemacht wurde es von Herbert Spencer (1820-1903; First principles, 1862; Principles of Biology, 1864-1867; Principles of Psychology, 1870-1872; Principles of Sociology 1876-1896; Principles of morality, 1879-1893; vgl. über ihn O. GAUPP, Stuttgart 1897). Zu derselben Richtung gehören hauptsächlich noch Männer wie *Wallace* T. H. *Lewes* , G. J. *Romanes* etc.; auch Sidgwick (s. oben) kann hierher gerechnet werden. Nahe stehen außerdem die meisten der englischen Positivisten, wie H. Huxley (Evolution and ethics 1893), J. Tyn dall und J. C. Maxwell, H. Maine etc.

Mit dem entwicklungsgeschichtlichen Relativis mus und Utilismus hängen auch die erkenntnistheo

retischen Ansichten zusammen, die unter dem Namen des *Pragmatismus* mit verschiedenen Nuancen lebhafte Bewegung in der amerikanisch-englischen Literatur hervorgerufen haben: die Haupttypen sind charakterisiert durch C. S. *Peirce* (What pragmatism is, Monist 1907), W. James (Pragmatism 1905, deutsch von Jerusalem. 1908) und F. Schiller (Humanism 1903, deutsch 1911). Vgl. W. WINDELBAND, Der Wille zur Wahrheit (Heidelberg 1910). Nahe steht den pragmatistischen Theorien auch das interessante und vielseitige Werk von H. *Vaihinger* , Die Philosophie des Als-ob (Berlin 1911).

Mehr noch als die französische war lange Zeit die *italienische* Philosophie des 19. Jahrhunderts durch politische Motive bestimmt und dabei in dem Inhalte der zu solchen Zwecken verarbeiteten Gedanken teils von der französischen, teils von der deutschen Philosophie abhängig. Anfänglich herrschte in Männern wie *Gioia* (1766 bis 1829) oder seinem Freunde *Romagnosi* (1761-1835) die Weltansicht der Encyklopädisten in praktischer und theoretischer Hinsicht, während schon bei Pasquale *Galluppi* (1771-1846; Saggio filosofico sulla critica delle conoscenze umane, 1820 ff.; Filosofia della volontà, 1832 ff.) kantische Einflüsse, freilich unter der psychologistischen Form des Leibnizschen virtuellen Eingeborenseins sich geltend machen.
Später war die meist von Klerikern entwickelte Philosophie wesentlich von der politischen Verbindung des Papsttums mit dem demokratischen Liberalismus beeinflußt indem der Rationalismus sich mit dem Offenbarungsglauben vereinigen wollte. Die eigenartigste und persönlich liebenswürdigste Erscheinung dieser Richtung ist Antonio *Rosmini - Serbati* (1796-1855, Nuovo saggio sull' origine delle idee, 1830; Principj della scienza mo

rale, 1831, posthum Teosofia, 1859 ff., Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, 1884, vgl. über ihn F. X. KRAUS, Deutsche Rundschau 1890). Noch ausgesprochener geht die Verknüpfung platonischer, cartesianischer und schellingscher Ideen auf einen *Ontologismus* , d.h. auf eine apriorische Seinslehre, aus bei Vincenzo *Gioberti* (1801-1852, Degli errori filosofichi di Rosmini, 1842; Introduzione alla filosofia, 1840, Protologia, 1857; vgl. SPAVENTA, La filosofia di G., 1863). Diese ganze Entwicklung hat Terenzo *Mamiani* mitgemacht (1800-1885; Confessioni di un metafisico, 1865); ihr folgten auch mit Anschluß an deutsche und französische Philosopheme Luigi *Ferri* (1826-1895), *Labanca, Bonatelli* u. a.
Als Gegner fand diese Richtung einerseits den strammen *Orthodoxismus* von *Ventura* (1782-1861), *Taparelli* und *Liberatore* (Della conoscenza intellettuale, 1865), anderseits den politisch-radikalen *Skeptizismus* , wie ihn Giuseppe *Ferrari* (1811-1866 La filosofia della rivoluzione, 1851) und Antonio *Francki* (La religione del 19. secolo, 1853) vertreten. Die kantische Philosophie wurde durch Alf. *Testa* (1784-1860, Della critica della ragione pura, 1849 ff.), erfolgreicher durch C. Cantoni (1840-1906; vgl. oben S. 446), E. Tocco, S. Turbiglio u. a., Hegels Lehre durch A . *Vera* (1813-1885), B. *Spaventa* (1817-1883) und Fr. Fiorentino, Comtes' Positivismus durch Männer wie Cataneo, Ardigo, Labriola eingeführt. Eine eigenartig idealistische Entwicklung hat vom Hegelianismus aus Benedetto *Croce* gekommen; seine groß angelegte und tief gedachte Filosofia dello spirito liegt jetzt in drei Bänden vor: Estetica (3. Aufl.), Logica (2. Aufl.), Filosofia della pratica (Bari 1909).

In *Deutschland* - vgl. JOH. ED. ERDMANN, Grundriß II, Anhang §§ 331 ff. 4. Aufl. bes. von

Benno Erdmann, S, 728 ff. - breiteten sich im drit
ten und vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zu
nächst die Schulzusammenhänge aus. Am ge
schlossensten und stabilsten erwies sich *Herbarts*
Anhängerschaft; in ihr ragen hervor: M. *Drobisch*
(Religionsphilosophie, 1840; Psychologie, 1842,
Die moralische Statistik und die menschliche Wil
lensfreiheit, 1867), R. *Zimmermann* (Aesthetik,
Wien 1865) L. *Strümpell* (Hauptpunkte der Meta
physik, 1840; Einleitung in die Philosophie, 1886),
T. *Ziller* (Einleitung in die allgemeine Pädagogik,
1856). Eine besondere Auszweigung der Schule bildet die sog.
Völkerpsychologie , wie sie M. *La*
zarus (Leben der Seele, 1856 f.) und H. *Steinthal*
(Abriß der Sprachwissenschaft, I, Einleitung in die
Psychologie und Sprachwissenschaft, 1871) eröff
net haben: vgl. deren gemeinsames Programm im
1. Bde. der Zeitschrift für Völkerpsychologie und
Sprachwissenschaft. - Verwandt war dieser Rich
tung die Lehre von A. *Spir* (1837-1890; Denken
und Wirklichkeit, Leipzig 1873, Ges. Schriften
Leipzig 1883-85, neue Ausgabe 1910, vgl. über
ihn H. CLAPARÈDE, Par. 1899).
Die *Hegelsche* Schule hat den Segen der Dialek
tik reichlich an sich erfahren sie ging an religiösen
Gegensätzen schon in den dreifiiger Jahren ausein
ander. Unbeirrt davon sind die bedeutenden Histo
riker der Philosophie ihren Weg gegangen: *Zeller*
und *Prantl, Erdmann* und *Kuno Fischer* . In der
Mitte zwischen den Parteigegensätzen stehen mit
selbständigerem Denken K. *Rosenkranz*
(1805-1879; Wissenschaft der logischen Idee,
1858 f) und Friedrich Theodor *Vischer* (1807-1887
Aesthetik, 1846-1858; Auch Einer, 1879).
Der »rechten Seite« der Schule Hegels, die sich
gegen die pantheistische Auffassung wehrte und die
metaphysische Bedeutung der Persönlichkeit beton
te, traten solche Denker nahe, welche in freierem
Verhältnis zu Hegel Fichtesche und Leibnizsche Motive

aufrechterhielten, so J. H. Fichte (Sohn des Schöpfers der Wissenschaftslehre, 1797 bis 1879; Beiträge zur Charakteristik der neueren Philoso phie, 1829, Ethik, 1850 ff.
Anthropologie, 1856); C. *Fortlage* (1806-1881; System der Psychologie, 1855), Christ. *Weisse* (1801-1866; System der Aesthetik, 1830 bezw. 1871; Grundzüge der Metaphysik, 1835; Das phi losophische Problem der Gegenwart, 1842; Philo sophie des Christentums, 1855 ff.); H. *Ulrici* (1806-1884; Das Grundprinzip der Philosophie, 1845 f., Gott und die Natur. 1861; Gott und der Mensch, 1866); ferner E. *Thrandorf* (1782-1863), Mor. Carrière (1817-1895) u. a. Ihnen verwandt war einerseits R. *Rothe* (1797 bis 1867; Theologi sche Ethik, 2. Aufl. 1867-1871; vgl. über sein spe kulatives System H. Holtzmann, 1899), der in einer originellen Mystik vielerlei Anregungen der ideali stischen Entwicklung sinnig verwob, und ander seits A. *Trendelenburg* , der als Prinzip den Begriff der »Bewegung« setzte und damit Hegels Philoso phie zu bekämpfen meinte, sein Verdienst aber in der Anregung aristotelischer Studien hat (1802-1872; Logische Untersuchungen, 1840; Na turrecht, 1860; über ihn R. Eucken, 1902).
Zu den »Linken« unter den Hegelianern gehören Arnold *Ruge* (1802-1880; mit Echtermeyer Herausgeber der Halleschen Jahrbücher, 1838
-1840 und der Deutschen Jahrbücher, 1841 f, Ges. Schriften, 10 Bde., Mannheim 1846 ff.), Ludwig Feuerbach (1804 bis 1872, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830; Philosophie und Chri stentum, 1839, Wesen des Christentums, 1841, Wesen der Religion, 1845; Theogonie, 1857; Ges. Werke, 10 Bde., Leipzig 1846 ff., neue Ausgabe von Bolin und Jodl, Stuttgart 1905 ff. Vgl. K. GRÜN, L. P., Leipzig 1874; FR. JODL, L. F., Stuttg. 1904), David Friedrich Strauß (1808-1874, Das Leben Jesu, 1835, Christliche Glaubenslehre,

1840 ff; Der alte und der neue Glaube, 1872; Ges. Schriften, 12 Bde., Berlin 1876 ff. Vgl. A. HAUS RATH, D. Fr. Str. und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg 1876 und 1878; S. Eax, D. Fr. Str., Stuttg. 1899, TH. ZIEGDER, D. Fr. Str., 2 Bde. Straßburg 1908).

Aus dem *Materialismusstreit* sind zu erwähnen: K *Moleschott* (Kreislauf des Lebens 1852), Rudolf *Wagner* (Ueber Wissen und Glauben, 1854; Der Kampf um die Seele, i857) C. *Vogt* (Köhlerglaube und Wissenschaft, 1854; Vorlesungen über den Menschen, 1863), L. *Büchner* (Kraft und Stoff, 1855). Verwandt ist dem Materialismus der extre me *Sensualismus* , wie ihn H. *Czolbe* (1819-1873; Neue Darstellung des Sensualismus, 1855, Grundzüge der extensionalen Erkenntnistheorie, 1875) ausgebildet und F. *Ueberweg* (1826-1871), ursprünglich der Benekeschen Richtung verwandt, später angenommen hat (vgl. A. LANGE. Gesch. d. Mat. I1, 2, 4) - ebenso der sog. Monismus, den mit Hilfe der Selektionstheorie E. Haeckel (geb. i834, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 1868; Die Welträtsel, 1899; vgl. LOOFS, Anti-Häckel, 1900, und FR. PAULSEN, E. H. als Philosoph, Preuß. Jahrb. 1900) zu entwerfen versucht hat, - endlich die sozialistische Geschichtsphilosophie, deren Be gründer Fr. *Engels* (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888; Der Ursprung der Familie, des Privateigen tums und des Staates, 1884) und K. *Marx* (Das Kapital, 1867 ff.) sind, vgl. über die letzteren R. STAMMLER, Wirtschaft und Recht, 1896; G. MASARYK, Die philosophischen und soziologi schen Grundlagen des Marxismus, 1899; L. WOLTMANN, Der historische Materialismus, 1900, H. SCHWARZ, Der moderne Materialis mus, 1904 K. VORLÄNDER, Kant und Marx, 1911; J. PLENGE, Marx u. Hegel, 1911. -

Die weitaus bedeutendste Erscheinung unter den

Epigonen der deutschen Philosophie war Rud. Herm. *Lotze* (1817-1881, Metaphysik, 1841, Logik, 1842; Medizinische Psychologie, 1842; Mikrokosmus, 1856 ff.; System der Philosophie, I Logik, 1874, II Metaphysik, 1879; vgl. O. CAS PARI, H. L. in seiner Stellung zur deutschen Philo sophie 1883; E. v. HARTMANN, L.s Philosophie, Berlin 1888; H. SCHOEN, La métaphysique de L., Paris 1902; G. MISCH, Einleitung zur Neuausga be der Logik, Leipz. 1912).
Interessante Nebenerscheinungen sind: G. Th. Fechner (1801-1887; Nanna 1848; Physikal. und philos. Atomenlehre, 1855; Elemente der Psycho physik, 1860; Drei Motive des Glaubens, 1863, Vorschule der Aesthetik, 1876, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879, vgl. über ihn K. LASSWITZ, Stuttg. 1896; W. WUNDT, Leipzig 1901, W. WINDELBAND, Allg. d. Biogr. 1909) und Eug. *Dühring* (geb. 1833, Natürllche Dialek tik, 1865; Wert des Lebens, 1865, Kursus der Phi losophie, 1875 und 1894 ff.; Logik und Wissen schaftstheorie, 1878, Der Ersatz der Religion, 1883). - Von katholischer Seite haben sich an der Entwicklung der Philosophie beteiligt: Fr. *Hermes* (1775-1831; Einleitung in die christkatholische Theologie, 1819), Bernh. *Bolzano* (1781-1848; Wissenschaftslehre, 1837, vgl. M. PALAGYI, Kant und B., Halle, 1902, H. BERGMANN Das philosophische Werk B. 's, Halle 1909), Anton *Günther* (1785-1863, Ges. Schriften, Wien 1881; P. KNOODT, A. G., Wien 1881) und Wilhelm *Ro senkrantz* (1821 bis 1874, Wissenschaft des Wis sens, 1866).
Um die Mitte des Jahrhunderts sehr erlahmt, hat sich das philosophische Interesse in Deutschland wieder stark gehoben durch die Verknüpfung des Kantstudiums mit naturwissenschaftlichen Bedürf nissen. Das erstere, durch Kuno Fischers Werk an geregt (1860), rief eine Richtung hervor die in

mannigfachen Nüancen als *Neukantianismus* be
zeichnet wird, Ihr gehören hauptsächlich A. *Lange*
(1828-1875, Gesch. d, Mater., 1866, 8. Aufl.
1908) und O. *Liebmann* (1840-1912; Analysis der
Wirklichkeit, 4. Aufl. 1911, Gedanken und Tatsa
chen, 2 Bde. 1882-1901) an; auf theologischem
Gebiet vertrat sie Alb. *Ritschl* (Theologie und Me
taphysik, 1881).
Die theoretische Physik ist für die Philosophie
bedeutsam geworden hauptsächlich durch Rob.
Mayer (Bemerkungen über die Kräfte der unbeleb
ten Natur, 1845; Ueber das mechanische Aequiva
lent der Wärme, 1850; vgl. über ihn A. *Riehl* in
den SigwartAbhandlungen,1900); H. Helmholtz
(Physiologische Optik, 1886; Tatsachen in der
Wahrnehmung, 1879; L. GOLDSCHMIDT, Kant
und Helmholtz, Hamburg 1898; L. KÖNIGSBER
GER, H. v. H., 3 Bde., Braunschweig 1902/3, FR. CONRAT, H. '
psycholog. Anschauungen, Halle
1904); W. *Mach* (Die Analyse der Empfindungen,
2. Aufl. Jena 1900; über ihn R. HÖNIGSWALD,
Berlin 1903), H. *Hertz* (Prinzipien der Mechanik,
Leipzig 1894, neue Aufl. 1910).
Aus physiologischen Anfängen heraus hat sich
Wilh. *Wundt* (geb. 1837) zu einem umfassenden
System der Philosophie entwickelt von seinen zahl
reichen Schriften seien erwähnt: Grundzüge der
physiologischen Psychologie, 1873 f., Logik 1880
f., Ethik, 1886: System der Philosophie, 1889;
Grundriß der Psychologie, 1897; Völkerpsycholo
gie, 1900 bis 1904; vgl. E. KÖNIG, W. W. (Stutt
gart 1901), R. EISLER (Leipzig 1902).
Der kantianisierenden Erkenntnistheorie trat der
Realismus in J. v. Kirchmann (Philosophie des
Wissens, 1864) und der *Positivismus* in C. *Göring*
(System der kritischen Philosophie, 1874 f.), E.
Laas (Idealismus und Positivismus, 1879 ff.) und
zum Teil auch in A. *Riehl* (Der philosophische Kri
tizismus, 1876 ff.) entgegen. Eine verwandte Rich

tung unter dem Namen des *Empiriokritizismus* ver
folgte R. *Avenarius* (Kritik der reinen Erfahrung,
1888-1890; Der menschliche Weltbegriff, 1891;
vgl. OSC. EWALD, Berlin 1905). Aehnlich sind
auch die Auffassungen der sog. *immanenten Philo
sophie* von W. *Schuppe* (Erkenntnistheoret. Logik, Bonn 1878) u. a.
Wie bei diesen die begrifflichen Formen der Na
turforschung, so sind anderseits die Interessen der
historischen Weltanschauung maßgebend für For
scher wie Rud. *Eucken* (Die Einheit des Geistesle
bens, 1888, Der Kampf um einen geistigen Lebens
inhalt, 1896; Der Wahrheitsgehalt der Religion,
1901, Ges. Aufsätze, 1903, Der Sinn und Wert des
Lebens, 1908), H. Glogau (Abriß der philosophi
schen Grundwissenschaften, 1880) und W. *Dilthey*
(1833-1911, Einleitung in die Geisteswissenschaf
ten 1883). Einen vermittelnden Standpunkt nahm
Chr. *Sigwart* (1 830-1 904; Logik, 2. Aufl. 1893)
ein.
Von vereinzelten der allgemeinen Literatur näher
stehenden Persönlichkeiten sind hauptsächlich zwei
zu erwähnen:
E. v. *Hartmann* (1842-1906), der durch seine
»Philosophie des Unbewußten« (1869) großes Auf
sehen machte und sodann durch eine große Reihe
von Schriften hindurch (hauptsächlich: Das Unbe
wußte vom Standpunkt der Deszendenztheorie,
1872 Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins,
1879, Die Religion des Geistes, 1882, Aesthetik,
1887 f.; Kategorienlehre, 1897, Geschichte der
Metaphysik, 1900, Die Weltanschauung der mo
dernen Physik, 1902; System der Philosophie im Grundriß posthum
1909 vgl. über ihn ARTH.
DREWS, 1902, LEOP. ZIEGLER, 1910) zu
immer mehr geschlossener Wissenschaftlichkeit
sich durchgearbeitet hat, während er hinter sich
eine teils pessimistische, teils mystische Popular
philosophie entfesselte, als deren Typen einerseits
Mainländer (Philosophie der Erlösung, 1874 f),

anderseits *Du Prel* (Philosophie der Mystik, 1884 f.) gelten können.
Fr. Wilh. *Nietzsche* (1844-1900), dessen leidenschaftlich bewegte Gedankenentwicklung in ihren wechselnden Stadien durch folgende Auswahl aus seinen zahlreichen Schriften (Gesamtausgabe Leipzig 1895 ff.) charakterisiert wird: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik 1872 Unzeitgemäße Betrachtungen, 1873-1876, Menschliches - Allzumenschliches, 1876 - 1880, Also sprach Zarathustra, 1883 f.; Jenseits von Gut und Böse, 1886; Zur Genealogie der Moral, 1887; Götzendämmerung, 1889. Vgl. über ihn AL. RIEHL, Stuttgart, 2. Aufl., 1897, R. RICHTER N., sein Leben und sein Werk Leipzig 1903; Osc. EWALD, N.s Lehren in ihren Grundbegriffen, Berlin 1903; A. DREWS. N.s Philos., Heidelberg 1904; K. JOËL, N. und die Romantik (Jena 1904), E. SEILLIÈRE: Apollon ou Dionyse, Paris 1905; G. SIMMEL, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907

§ 44. Der Kampf um die Seele.

H. MÜNSTERBERG, Grundzüge der Psychologie Bd. I, Die Prinzipien, Leipz. 1900.
ED. v. HARTMANN, Die moderne Psychologie, Leipz. 1901.
G. VILLA, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart, deutsch von Pflaum, Leipz. 1902.

Eine charakteristische Veränderung in den allgemeinen wissenschaftlichen Verhältnissen während des 19. Jahrhunderts ist die stetig fortschreitende und jetzt als prinzipiell vollendet anzuschende Ablösung der Psychologie von der Philosophie. [1060] Sie folgte aus dem rapiden Niedergang des metaphysischen Interesses und der metaphysischen Leistungen, welcher zumal in Deutschland als natürlicher Rückschlag auf

die hohe Spannung des spekulativen Denkens eintrat. So eines allgemeineren Rückhaltes beraubt, besaß die Psychologie in dem Bestreben, sich als rein empiri sche Wissenschaft zu befestigen, zunächst nur geringe Widerstandskraft gegen den Einbruch der naturwis senschaftlichen Methode, wonach sie als ein Spezial fach der Physiologie oder der allgemeinen Biologie behandelt werden sollte. Um diese Frage gruppieren sich eine Reihe lebhafter Bewegungen. 1. Im Anfang des Jahrhunderts bestand ein reges Wechselverhältnis zwischen der französischen Ideolo gie und den Ausläufen der englischen Aufklärungs philosophie, die in Associationspsychologie und Common-sense-Lehre gespalten war: dabei war je doch jetzt Frankreich der führende Teil. Hier aber trat immer schärfer der Gegensatz heraus, der in dem fran zösischen Sensualismus von Anfang an zwischen Condillac und Bonnet bestanden hatte (vgl. § 33, 7). Bei Destutt de Tracy und noch bei Laromiguière kommt es nicht zu einer scharfen Entscheidung. Da gegen ist *Cabanis* der Führer der *materialistischen* Richtung: seine Untersuchung über den Zusammen hang des physischen und des seelischen *(moral)* We sens des Menschen kommt an der Betrachtung der verschiedenen Einflüsse des Alters, des Geschlechts, des Temperaments, des Klimas etc. zu dem Ergebnis, daß überall das Seelenleben vom Leibe und seinen physischen Beziehungen bestimmt sei. Wenn deshalb die organischen Funktionen, wenigstens im Prinzip, lediglich auf mechanische und chemische Prozesse zurückgeführt wurden, so schien die Seele, weil sie als Lebenskraft überflüssig geworden war, auch als Träger des Bewußtseins ausgedient zu haben.

In der Ausführung dieser Gedanken gaben andere Aerzte, z.B. *Broussais* dem Materialismus einen noch schärferen Ausdruck: die intellektuelle Tätigkeit ist »eines der Resultate« der Gehirnfunktionen. Begierig ergriff man daher die wunderliche Hypothese der *Phrenologie* , womit Gall die einzelnen »Vermögen«,

über die bisher die empirische Psychologie verfügt hatte (vgl. oben § 41, 3), an bestimmten Stellen des Gehirns lokalisierte Es war nicht nur ein lustiges Treiben, als man im Publikum vernahm, daß sogar außen am Schädel die mehr oder minder kräftige Ent wicklung der einzelnen Begabungen zu erkennen sei, sondern es knüpfte sich, namentlich bei Medizinern, daran auch die Meinung, daß ja damit nun die Mate rialität des sogenannten Seelenlebens zweifellos auf gedeckt sei. Besonders in England hat der phrenologi sche Aberglaube, wie der Erfolg von Combes Schrif ten zeigt, sehr großes Interesse hervorgerufen und auch wissenschaftlich einer rein physiologischen Psy chologie im Sinne Hartleys Vorschub geleistet.

Erst Johann Stuart *Mill* hat im Gefolge seines Va ters seine ideologisch und empiristisch gesinnten Landsleute zu Humes Auffassung der Associations psychologie zurückgeführt. Ohne danach zu fragen, was Materie und was Geist an sich seien, soll man von der Tatsache ausgehen, daß die körperlichen und die geistigen Zustände zwei völlig unvergleichliche Gebiete der Erfahrung darstellen, und daß die *Psycho logie als die Wissenschaft von den Gesetzen* des gei stigen Lebens die Tatsachen, die dieses ausmachen, insich selbst studieren muß und sie nicht auf Gesetze einer andern Daseinssphäre zurückführen darf. Im Anschluß an Mill hat Alex. Bain die Associationspsy chologie fortgebildet, indem er namentlich auf die Be deutung der Muskelempfindungen hinwies, worin die der leiblichen Bewegung entsprechenden Fundamen taltatsachen des Seelenlebens zu finden seien. Diese Associationspsychologie will somit zwar von einer Materialität der Seelenzustände durchaus nichts wis sen; aber als Prinzip des seelischen Geschehens kennt auch sie nur den Mechanismus von Vorstellungen und Trieben: ihre erkenntnistheoretische Grundlage ist fast durchweg positivistisch.

2. Viel schärfer tritt deshalb der Gegensatz zu der materialistischen Psychologie bei denjenigen Richtun

gen hervor, welche die *einheitliche Aktivität des Be wußtseins* betonen. Nach de Tracys Vorgang unter schied schon *Laromiguières* Ideologie zwischen den »Modifikationen«, welche die bloße Folge leiblicher Erregungen sind, und den »Aktionen« der Seele, worin diese bereits beim Wahrnehmen ihre Selbstän digkeit betätigt. In der Schule von Montpellier glaub te man sogar noch an die »Lebenskraft«, die *Barthez* allerdings als ein völlig Unbekanntes von Leib und Seele getrennt denken wollte; aber auch Bichat unter schied vom »organischen« Leben das »animale« durch das Merkmal der spontanen »Reaktion«. Zur vollen Ausbildung aber ist dies Moment in der Psy chologie durch *Maine de Biran* gekommen, der uner müdlich und mit immer neuen Wendungen an einer prinzipiellen Abgrenzung der Psychologie von der Physiologie arbeitete. Der feine Grübelsinn dieses Philosophen hat mannigfache Anregungen aus der englischen und der deutschen Philosophie erfahren: hinsichtlich der letzteren ist die wenn auch nur ober flächliche Bekanntschaft mit Kants und Fichtes Leh ren und mit dem Virtualismus des in Paris merkwür dig oft genannten Bouterwek hervorzuheben. [1061] So ist die Grundtatsache, auf welche Maine de Biran seine Theorie gründet, die, daß wir im Willen zu gleich unsere eigene Aktivität und den *Widerstand* des »Non-Moi« (zunächst des eigenen Leibes) unmit telbar erleben. Die Reflexion der Persönlichkeit auf diese ihre eigene Betätigung bildet den Ausgangs punkt aller Philosophie, für deren Erkenntnis somit die innere Erfahrung die Form, die Erfahrung des Wi derstrebenden den Stoff darbietet. Aus der Grundtat sache werden die Begriffe Kraft, Substanz, Ursache, Einheit, Identität, Freiheit, Notwendigkeit entwickelt. Derart baut Maine de Biran auf die Psychologie ein metaphysisches System, das vielfach an Descartes und Malebranche erinnert, aber dessen *cogito ergo sum* durch ein *volo ergo sum* ersetzt; eben deshalb aber hat er sich ganz besonders bemüht, den Begriff der *inneren*

Erfahrung (sens intime) als die an sich deut
liche und selbstverständliche Grundlage aller Geistes
wissenschaft zu erweisen, für deren Grundprinzip er
das Selbstbewußtsein der wollenden Persönlichkeit
ansah. Diese bedeutsamen, gegen die naturalistische
Einseitigkeit des 18. Jahrhunderts gerichteten Gedan
ken hat Maine de Biran für seine eigene Ueberzeu
gung namentlich gegen den Schluß seines Lebens
noch durch eine mystische Wendung ergänzt, welche
das Aufgeben und Aufgehen der Persönlichkeit in die
Liebe Gottes als höchste Lebensform betrachtet.
Seine wissenschaftliche Lehre dagegen hat bei seinen
Freunden wie *Ampére, Jouffroy* und *Cousin* noch
weitere Berührungen teils mit der schottischen, teils
mit der deutschen Philosophie gefunden, dabei aber
eben vermöge der *eklektischen* Aneignungen manches
von ihrer Eigenart eingebüßt. Dies zeigt sich schon
äußerlich darin, daß seine so modifizierte Ansicht, na
mentlich in der Lehrform, die sie durch Cousin er
hielt, gern als Spiritualismus bezeichnet wurde: in der
Tat hat sie durch die intellektualistischen Zutaten, die
ihr besonders Cousin aus der deutschen Identitätsphi
losophie zuführte, eine Abänderung ihres ursprüngli
chen Charakters erfahren, den man besser *als Volun
tarismus* bezeichnet hätte; in diesem Sinne haben spä
ter *Ravaisson* und in einer noch selbständigeren, mehr
an den kantischen Kritizismus angelehnten Form *Renouvier* von
dem Eklektizismus zu Maine de Biran
und teilweise zu Leibniz zurückzurufen gesucht [1062] :
daneben aber hat namentlich Renouvier die kritizisti
schen Prinzipien nicht nur in der Erkenntnistheorie,
sondern auch in metaphysischer und geschichtsphilo
sophischer Hinsicht durchaus dualistisch zugespitzt,
indem er auf allen Gebieten das niemals ganz aus
gleichbare Bestehen der Gegensätze sowie die irratio
nalen, zufälligen Reste in aller Wirklichkeit betont.
Mit immer neuen Wendungen, die z. T. in wunderli
che Konstruktionen auslaufen, hat er dieses Prinzip
durchzufahren unternommen.

Einen kräftigen und originellen Aufschwung hat die spiritualistische Metaphysik neuerdings durch *Bergson* gewonnen. Er geht von der Kritik der natur wissenschaftlichen Weltansicht aus und zeigt, daß, wie das Gehirn biologisch nur die Funktion einer Um setzung sensibler in motorische Funktionen habe, so auch die aus der Sensibilität entwickelte begriffliche Vorstellungsweise nur den Sinn habe, als Mittel zum Handeln zu dienen: deshalb sei sie behufs der Voraus sicht eine Theorie gesetzmäßiger Stabilität. Im Ge gensatz dazu will Bergson aus den unmittelbaren Ge gebenheiten des Selbsterlebnisses eine Metaphysik der Persönlichkeit, der Freiheit und der schöpferi schen Entwicklung begründen. [1063]

3. Ueberhaupt jedoch ist der *Voluntarismus* die vielleicht am stärksten ausgeprägte Tendenz der Psy chologie des 19. Jahrhunderts. In Deutschland hat nach dieser Seite hauptsächlich Fichtes und Schopen hauers Metaphysik gewirkt. Nach beiden besteht das Wesen des Menschen im Willen, und die Färbung. die eine solche Ansicht der ganzen Weltanschauung gibt, hat durch den Verlauf der deutschen Geschichte in un serem Jahrhundert und die damit zusammenhangende Wandlung der Volksseele nur verstärkt werden kön nen. Die bis zum äußersten gesteigerte Bedeutung des Praktischen und ein nicht ungefährliches Zurückdrän gen des Theoretischen sind immer mehr als charakte ristische Züge der Zeit hervorgetreten. In wissen schaftlicher Form zeigt sich das schon früh bei *Be neke* , der seine Darstellung der Associationspsycholo gie (vgl. oben § 41, 8) dadurch eigenartig gestaltete, daß er die Elemente des Seelenlebens - er nannte sie »Urvermögen« - als aktive Prozesse oder als *Triebe* auffaßte, welche, durch die Reize ursprünglich zur Tätigkeit ausgelöst, in ihrem inhaltlichen Beharren (als »Spuren«) und in ihrer gegenseitigen Ausglei chung bei fortwährender Erzeugung neuer Kräfte die scheinbar substantielle Einheit des Seelenwesens zu stande bringen sollen: die Seele ist danach ein Bün

del, nicht mehr wie bei Hume von Vorstellungen, son
dern von Trieben, Kräften und »Vermögen«, während
den klassifikatorischen Gattungsbeziehungen, wozu man früher den
letzteren Ausdruck verwendete, jede
reale Bedeutung abgesprochen wird (vgl. oben § 41,
3). Diese Lehre durch eine methodische Bearbeitung
der Tatsachen der inneren Wahrnehmung induktiv zu
begründen, gilt für Beneke als die einzig mögliche
Voraussetzung für die philosophischen Disziplinen
wie Logik, Ethik, Metaphysik und Religionsphiloso
phie: er geht dabei auf eine *Theorie der Werte* aus,
die den Reizen (den sog. »Dingen«) wegen der Steige
rung oder Herabstimmung der Triebe zukommen.
Dem Psychologismus Benekes hat *Fortlage* meta
physische Linien gegeben, indem er ihn in Fichtes
Wissenschaftslehre hineinarbeitete. Auch er faßt die
Seele, damit aber zugleich auch den Zusammenhang
der Dinge als ein *Triebsystem* auf, und vielleicht kei
ner hat so scharf wie er den Begriff des substratlosen
Tuns [1064] als Quelle des substantiellen Seins durch
geführt. Er hat das Wesen des seelischen Geschehens
darin erkannt, daß aus ursprünglichen Funktionen
sich bleibende Inhalte durch synthetisches Zusam
menwachsen niederschlagen: damit aber zeigte er wie
der den Weg, auf dem allein die Metaphysik von dem
Schema des materiellen Geschehens, als einer Bewe
gung unveränderlicher Substanzen wie der Atome,
loskommen kann. Zugleich aber lagen in diesen Leh
ren die Ansätze zu der Auffassung, daß auch die Pro
zesse der Vorstellungsbewegung, der Aufmerksamkeitund der
urteilsmäßigen Wertung als Funktionen des
»Triebes«, der Frage und der Zustimmung bezw. Ver
werfung, angesehen werden müssen. Es ist freilich
nicht ausgeblieben, daß in der späteren Entwicklung
die psychologische Analyse der Denktätigkeit sich
auch auf dem Gebiete der Logik einbürgerte und hier
vielfach den Blick von den eigentlichen Problemen
abzog. Gerade in den letzten Jahrzehnten hat der Psy
chologismus ganz ähnlich gewuchert wie im 18. Jahr

hundert und in seiner Ausartung auch zu denselben Erscheinungen seichtester Popularphilosophie geführt wie damals.

4. Auch in England besteht der traditionelle Psychologismus noch immer, und daran ist im wesentlichen auch durch die Umgestaltung nichts geändert worden, welche *Hamilton* unter dem Einflusse der deutschen Philosophie und besonders Kants der *schottischen* Lehre gegeben hat. Auch er verteidigt den Standpunkt der inneren Erfahrung und betrachtet ihn als maßgebend für alle philosophischen Disziplinen: nur in den einem jeden geläufigen und unmittelbar verständlichen Tatsachen des Bewußtseins ist Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu finden. Aber in diesen Tatsachen (und zu ihnen gehört auch jede einzelne Wahrnehmung von dem Vorhandensein eines äußeren Dinges) gelangt immer nur Endliches in endlichen Verhältnissen und Beziehungen zu unserer Erkenntnis, und in diesem Sinne (also ohne den kantischen Begriff der Phänomenalität) ist für Hamilton das menschliche Wissen auf Erfahrung des Endlichen beschränkt. Vom Unendlichen und Absoluten, d.h. von Gott hat der Mensch nur die moralische Glaubensgewißheit: dagegen hat von diesem »Unbedingten« die Wissenschaft keine Erkenntnis, weil sie als eine wesentlich »beziehende« und »bedingende« Tätigkeit nur solches denken kann, was sie, um es auf einander zu beziehen, voneinander unterscheidet (Kants Begriff der Synthesis). Diesen » *Agnostizismus* « hat dann Mansel mit noch mehr skeptisch gewendeter Ausnützung der kantischen Erkenntnistheorie in den Dienst der Offenbarungstheologie gestellt, indem er zeigte, daß die religiösen Dogmen für die menschliche Vernunft durchweg unbegreifbar, aber eben deshalb auch unangreifbar seien. Die Unerkennbarkeit des »Absoluten« oder des »Unendlichen«, wie sie Hamilton gelehrt hatte, spielt aber auch noch in andern philosophischen Richtungen Englands, z.B. in Herbert Spencers Lehre und bei den

Vertretern des Positivismus und Pragmatismus, eine wichtige Rolle.

Der Psychologie gegenüber, die es nur mit der Feststellung von Tatsachen des Bewußtseins zu tun hat, behandelt Hamilton Logik, Aesthetik und Ethik (entsprechend den drei Klassen der psychischen Phänomene) als die Lehre von den Gesetzen, unter denen die Tatsachen stehen; doch kommt es dabei nicht zu voller Deutlichkeit über den normativen Charakter dieser Gesetzgebung, und so bleiben hier prinzipiell auch die philosophischen Disziplinen im Psychologismus stecken. In der Ausführung aber gestaltet sich Hamiltons logische Theorie zu einer der ausgeprägtesten Erscheinungen der formalen Logik: es handelt sich für ihn nur um eine systematische Darstellung der Verhältnisse, die zwischen Begriffen bestehen; und er richtet, das Prinzip der aristotelischen Analytik (vgl. oben § 12, 3) übertrumpfend, die ganze Untersuchung auf die Beziehungen der *Quantität* . Jedes Urteil soll eine (rein umkehrbare) Gleichung sein, welche aussagt, wie sich die Umfänge der beiden Begriffe zueinander verhalten, so daß z.B. ein Subordinationsurteil (wie etwa »die Rose ist eine Blume«) die Form annehmen muß: »alle S - einige P.« Dazu gehört also, daß das Prädikat ebenso »quantifiziert« wird, wie es bisher in den logischen Lehren nur mit dem Subjekt zu geschehen pflegte. Waren so alle Urteile auf die Form von Gleichungen zwischen Begriffsumfängen gebracht, so erschienen Folgerungen und Schlüsse als Rechnungsoperationen mit gegebenen Größen, d.h. das Prinzip der terministischen Logik, wie es Occam (vgl. oben § 27, 4), Hobbes (§ 31, 2) und Condillac (§ 34, 8) formuliert hatten, schien zur völligen Durchführung gebracht. So breitet sich von Hamilton her die »neue Analytik« oder die »kalkulatorische Logik« aus - ein weiter Tummelplatz für den gymnastischen Sport unfruchtbaren Scharfsinns. Denn es ist offenbar, daß eine solche Logik sich nur an einem einzigen und noch dazu

einem der unbedeutendsten unter den zahlreichen Ver
hältnissen fortspinnt, die zwischen Begriffen möglich
und der Gegenstand von Urteilen sind, und daß somit
gerade die wertvollen Beziehungen des logischen
Denkens aus dieser Art von Analytik herausfallen.
Aber die mathematische Exaktheit, mit der diese ihr
Regelwerk zu entwickeln schien, hat für sie, nicht nur
in England, eine Reihe tüchtiger Forscher eingenom
men, die es übersahen, daß von dem ganzen so sauber
ausgearbeiteten Formelapparat das lebendige, sachli
che Denken des Menschen nichts weiß.
5. Bei den Debatten über die Seelenfrage in Frank
reich und England mischt sich natürlich auch immer
das religiöse oder *theologische Interesse* an dem Be
griffe der *Seelensubstanz* ein: im Vordergrund stand
dieses bei den sehr heftigen Streitigkeiten, die in
Deutschland zur Auflösung der Hegelschen Schule
führten. Sie drehten sich wesentlich um die *Persön
lichkeit* Gottes und die *Unsterblichkeit der Seele* . Der
Hegelianismus konnte als »preußische Staatsphiloso
phie« nicht bestehen, wenn er nicht darin die »Identität der
Philosophie mit der Religion« aufrecht
erhielt. Die vieldeutige, in den dialektischen Forma
lismus gehüllte Ausdrucksweise des Meisters, der an
solchen Fragen kein direktes Interesse gehabt hatte,
begünstigte den Streit um die Rechtgläubigkeit seiner
Lehre. In der Tat versuchte die sog.»rechte Seite« der
Schule, zu der hervorragende Theologen wie Gabler,
Göschel und Hinrichs gehörten, diese Rechtgläubig
keit zu halten; aber wenn es vielleicht zweifelhaft
bleiben konnte, wie weit das »Zu-sich-selbst-kommen
der Idee« als Persönlichkeit Gottes zu deuten wäre, so
wurde anderseits klar, daß in dem System des ewigen
Werdens und des dialektischen Uebergangs aller Ge
stalten ineinander die endliche Persönlichkeit auf den
Charakter einer.»Substanz« und auf Unsterblichkeit
im religiösen Sinne kaum scheinbar Anspruch zu er
heben vermochte.
Dies Motiv drängte einige Philosophen aus der He

gelschen Schule heraus und zu einer » *theistischen* « Weltansicht, welche (ähnlich wie die von Maine de Biran) den Begriff der *Persönlichkeit* zu ihrem Mittelpunkte hatte und hinsichtlich der endlichen Persönlichkeiten sich der Leibnizschen Monadologie zuneigte. Der jüngere Fichte bezeichnete diese geistigen Realitäten als »Urpositionen«; die bedeutendste Ausführung des Gedankens ist das philosophische System von Chr. *Weisse* , welches ontologisch den Begriff desMöglichen über den des Seins stellt, um dann alles Sein aus der Freiheit, als der Selbsterzeugung der Persönlichkeit (FICHTE). abzuleiten. In dem Verhältnis des Möglichen und des Wirklichen wiederholen sich hier der Leibnizsche Gegensatz von *vérités eternelles* und *vérités de fait* und die Probleme, welche Kant in dem Begriffe der »Spezifikation der Natur« zusammenfaßte (vgl. oben § 40, 7) innerhalb der nicht fortzudenkenden »Möglichkeiten« ist das Wirkliche zuletzt immer so, daß es auch anders zu denken wäre; d.h. es ist nicht abzuleiten, es muß als durch Freiheit gegeben angesehen werden. Gesetz und Tatsächlichkeit sind aufeinander nicht zu reduzieren. Mit mehr psychologischer Ausführung dieser Ansichten betrachtete *Ulrici* das Selbst als Voraussetzung der »unterscheidenden« Tätigkeit, womit er alles Bewußtsein identifizierte, und woraus er ebenso die logische wie die psychologische Theorie entwickelte.

6. Von der Gegenpartei wurde gerade die in der Restaurationszeit an Macht und Anspruch wachsende Orthodoxie mit den Waffen des Hegelianismus bekämpft, wobei in publizistischer Vertretung des religiösen wie des politischen Liberalismus *Ruge* den Führer abgab. Wie pantheistisch und spinozistisch von dieser Seite her das idealistische System aufgefaßt wurde, sieht man am besten aus *Feuerbachs* »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit«, wo die göttliche Unendlichkeit als der letzte Lebensgrund des Menschen und sein Aufgehen darin als die wahre Unsterblichkeit und Seligkeit gefeiert wird. Von diesem

idealen Pantheismus aus ist Feuerbach dann sehr schnell durch verschiedene, immer radikaler werdende Zwischenstufen hindurch zu den radikalsten Aende rungen seiner Lehre fortgeschritten Er fühlte, daß das panlogistische System das natürliche Einzelding nicht zu erklären vermochte: hatte doch Hegel die Natur das Reich der Zufälligkeit genannt, welches unfähig sei, den Begriff rein zu erhalten. Diese Unfähigkeit, dach te Feuerbach, steckt vielmehr in dem Begriff, den sich der Mensch von den Dingen macht: die allgemeinen Begriffe, in denen die Philosophie denkt, sind aller dings unfähig, das wirkliche Wesen des Einzeldinges zu verstehen. Darum stellt Feuerbach nun das Hegel sche System auf den Kopf, und so gibt es einen *nomi nalistischen Materialismus* . Das Wirkliche ist das sinnliche Einzelwesen: alles Allgemeine, alles Gei stige ist nur eine Illusion des Individuums. Der Geist ist die »Natur in ihrem Anderssein«. So gibt Feuer bach auch seine rein *anthropologische* Erklärung der Religion: der Mensch betrachtet sein eigenes Gat tungswesen, so wie er selbst zu sein wünscht, als Gott. Diese »Theorie des Wunsches« soll in der Weise Epikurs (vgl. oben § 15, 7) die Menschheit von allem Aberglauben und seinen bösen Folgen befreien. Die Erkenntnislehre dieser »Philosophie der Zukunft« kann nur Sensualismus, ihre Ethik nur Eu dämonismus sein: der Glückseligkeitstrieb ist das Prinzip der Moral, und das Mitwollen des fremden Glücks, die *Mitfreude,* das ethische Grundgefühl. Nachdem der Materialismus eine so vornehm meta physische Abkunft erwiesen hatte, bemächtigte man sich zu seinen Gunsten auch der anthropologischen Begründungsweise, die er seit Lamettrie in der fran zösischen Literatur erfahren hatte, und die sich durch die Fortschritte der Physiologie noch zu stärken schien. Lehrte doch auch Feuerbach: der Mensch ist, was er ißt! Und so deutete man wieder die Abhängig keit der Seele vom Leibe in eine Materialität der See lentätigkeit selbst um: Vorstellen und Wollen seien

»Sekrete« des Gehirns, wie andere Organe andere Dinge ausscheiden. Ein weiterer Bundesgenosse erschien dieser Ansicht in der rein *sensualistischen Erkenntnistheorie* , wie sie, noch unabhängig von metaphysischen Annahmen, *Czolbe* entwickelte, der dann später selbst zu einer dicht an den Materialismus streifenden Weltansicht gelangte. Da ihm nämlich Erkenntnis nur als Abbild des Wirklichen möglich erschien, so kam er schließlich dazu, den Vorstellungen selbst räumliche Ausdehnung zuzuschreiben und überhaupt den Raum an Stelle der spinozistischen Substanz als Träger aller Attribute zu betrachten. So begann sich die materialistische Denkart auch in Deutschland unter den Aerzten und Naturforschern auszubreiten, und dies kam bei der Naturforscherversammlung von 1854 in Göttingen zu Tage. Der Widerspruch zwischen den Folgerungen der Naturwissenschaft und den »Bedürfnissen des Gemüts« wurde das Thema eines auch literarisch heftig fortgesetzten Streites, worin Carl *Vogt* die Alleinherrschaft der mechanischen Weltansicht verteidigte, Rudolph Wagner dagegen an den Grenzen der menschlichen Erkenntnis die Möglichkeit für einen Glauben gewinnen wollte, der die Seele und ihre Unsterblichkeit rettete. Dies Bestreben, das höchst ungeschickt als »doppelte Buchführung« bezeichnet wurde [1065] , ist in der Folge (ähnlich wie bei dem Agnostizismus der Engländer) hauptsächlich wirksam gewesen, um bei den Naturforschern, welche die Einseitigkeit des Materialismus durchschauten, aber mit der Teleologie des Idealismus sich nicht befreunden konnten, eine wachsende Neigung für *Kant* zu erzeugen, in dessen Ding-an-sich sich jene Bedürfnisse des Gemüts dachten zu dürfen meinten. Als dann 1860 Kuno Fischers glänzende Darstellung der kritischen Philosophie erschien, da begann jene »Rückkehr zu Kant«, der es nachher beschieden war, z. T. in literarhistorische Mikrologie auszuarten. Der naturwissenschaftlichen Stimmung, aus der sie entsprang, hat Albert *Langes* »Geschichte des

Materialismus« den Ausdruck gegeben. Freilich liefen dabei manche Mißverständnisse mit unter, indem selbst große Naturforscher wie *Helmholtz* [1066] den transzendentalen Idealismus mit Lockes Semeiotik und seiner Lehre von den primären und sekundären Qualitäten verwechselten, und indem anderseits etwas später eine namhafte Theologenschule unter der Führung *Ritschls* die Lehre vom Ding-an-sich in einer dem englischen Agnostizismus verwandten Weise sich zu eigen machte.

Die philosophische Erneuerung des Kantianismus, die sich, besonders auch seit O. *Liebmanns* ein drucksvollem Buche »Kant und die Epigonen« (1865), durch die ganze zweite Hälfte des Jahrhunderts hindurchzieht, zeigt das Bild einer bunten Mannigfaltigkeit, worin sich mit allen Abstufungen der Gegensatz der Deutungen wiederholt, die Kants Lehre schon gleich nach ihrem Erscheinen erfahren hatte. Empiristische und rationalistische Auffassung standen dabei wiederum im Streit, und ihre historische, wie ihre systematische Ausgleichung ist schließlich der pragmatischen Notwendigkeit unterlegen, daß sich daraus allmählich eine Rückkehr zu *Fichte* entwickelt hat. Wiederum ist heute eine idealistische Metaphysik im Werden, als deren Hauptvertreter R. *Eucken* angesehen werden muß.

In allen Formen aber hat diese neukantische Bewegung mit ihrer ernsten erkenntnistheoretischen Arbeit den Erfolg gehabt, daß die oberflächliche Metaphysik des Materialismus in ihrer Unzulänglichkeit und Unmöglichkeit durchschaut und abgewiesen wurde. Selbst da, wo Kants Lehre ganz empiristisch sogar positivistisch gewendet wurde, selbst in der wunderlichen Konsequenzmacherei des sog. Solipsismus wurde der Gedanke, das Bewußtsein als Nebenfunktion der Materie anzusehen, als Absurdität verworfen: viel eher breitete sich die gegenteilige Einseitigkeit aus, der inneren Wahrnehmung im Gegensatz zur äußeren die alleinige primäre Realität zuzuspre

chen. [1067] Die Hauptsache ist, daß das Ende des 19. Jahrhunderts einen verhältnismäßig rapiden Zusammenbruch der lediglich durch Begriffe und Hypothesen der Naturforschung bestimmten Weltansicht erlebt hat: schon ist der Name der Naturphilosophie wieder zu Ehren gekommen, und in den Theorien der »Energetik« bereitet sich von dieser Seite her eine neue Form des philosophischen Verständnisses der Natur vor. [1068]

Der Materialismus ist damit in der Wissenschaft überwunden: er lebt in populären Darstellungen, wie Büchners »Kraft und Stoff« oder in der feineren Form von Strauß' »Alter und neuer Glaube« [1069], er lebt aber auch als Lebensansicht gerade in solchen Kreisen fort, welche die »Ergebnisse der Wissenschaft« aus der gefälligsten Hand zu naschen lieben. Für diese Halbbildung hat er seine charakteristische Darstellung in Häckels Werken und seinem sog. Monismus gefunden.

Für die Psychologie jedoch als Wissenschaft ergab sich auch nach der kritischen Erkenntnistheorie die Notwendigkeit, auf den Begriff der Seelensubstanz als Grundlage ebenso wie als Ziel ihrer Forschung zu verzichten, und als Lehre von den Gesetzen des seelischen Lebens sich nur auf innerer oder äußerer Erfahrung oder auf beiden zusammen aufzubauen. So bekamen wir die »Psychologie ohne Seele«, die von allen metaphysischen Voraussetzungen frei ist - oder zu sein meint.

7. Eine tiefere Versöhnung der Gegensätze hat *Lotze* von den Grundgedanken des deutschen Idealismus aus gegeben. Er betrachtet den Naturmechanismus als die Form der Gesetzmäßigkeit, worin der Trieb des Lebens und Gestaltens, der das geistige Wesen alles Wirklichen ausmacht, seinen Zweck, das Gute, verwirklicht. Danach hat die Naturwissenschaft allerdings kein anderes Prinzip als das des mechanischen Kausalzusammenhangs, dessen Geltung hier prinzipiell mit Verwerfung der Lehre von der Lebens

kraft auch für den Organismus in Anspruch genom
men wird; aber die Anfänge der Metaphysik liegen
wie diejenigen der Logik nur in der Ethik. In der Ausführung dieses
teleologischen Idealismus klingen
Motive aus allen großen Systemen der deutschen Phi
losophie zu einem neuen harmonischen Gebilde zu
sammen: jedes einzelne Wirkliche hat sein Wesen nur
in den lebendigen Beziehungen, worin es zu anderem
Wirklichen steht, und diese Beziehungen, welche den
Zusammenhang des Universums ausmachen, sind nur
möglich, wenn alles Seiende als Teilwirklichkeit in
einer substantiellen Einheit begründet ist, und wenn
dabei alles Geschehen zwischen den einzelnen Wesen
als zweckvolle Verwirklichung eines gemeinsamen
Lebensinhalts aufzufassen ist. Diesen metaphysischen
Grundgedanken zur vollen Ausführung zu bringen,
war Lotze durch die mächtige Universalität berufen,
womit er den Tatsachenstoff und die Formen der wis
senschaftlichen Bearbeitung in allen besonderen Dis
ziplinen beherrschte, und auch in dieser Hinsicht reibt
sich seine Persönlichkeit wie seine Lehre der vorher
gehenden Epoche würdig an. Seine eigene Stellung
charakterisiert sich am meisten durch die Auffassung
der Erkenntnis als einer jener lebendigen und zweck
vollen Wechselwirkungen zwischen der »Seele« und
andern »Substanzen«. Wenn sich dabei mit der von
dem »Dingen« ausgehenden Anregung die »Reakti
on« der Seele verbindet, so entfaltet einerseits diese
ihre eigene Natur in den Formen der Anschauung und
den allgemeinen Wahrheiten, die mit unmittelbarer Evidenz bei
diesem Anlasse zum Bewußtsein kom
men; anderseits macht dieser Anteil des Subjekts die
Vorstellungswelt in der Tat zur Erscheinung; aber
diese »Erscheinung« als das zweckvolle Innenleben
ist damit selbst kein bloßer Schein, sondern vielmehr
ein *Reich der Werte* , worin sich das Gute verwirk
licht. Das Zustandekommen dieser Bewußtseinswelt
ist das Wertvollste, was in den Wechselwirkungen der
Substanzen überhaupt geschehen kann, der letzte und

eigenste Sinn des Weltprozesses. Von diesem Grund gedanken aus hat Lotze in seiner »Logik« die Reihen folge der Denkformen als einen systematischen Zu sammenhang aufzufassen gelehrt, der sich aus den *Aufgaben* des Denkens entwickelt. In seiner »Meta physik« hat er die Weltanschauung des teleologischen Idealismus mit scharfsinniger Begriffsarbeit und sorg fältigster Abwägung nach allen Richtungen ausgebil det und in sich bestimmt. Der dritte Teil des Systems, die Ethik, ist leider in dieser strengeren Form nicht mehr ausgeführt worden; dafür liegen die Ueberzeu gungen des Philosophen und sein reifes Verständnis des Lebens und der Geschichte in den schönen und feinsinnigen Darstellungen seines »Mikrokosmus« vor.

8. Einen andern Ausweg aus den Schwierigkeiten der naturwissenschaftlichen Behandlung des Seelenle bens hat Fechner gewählt. Er will Leib und Seele als die zwar völlig getrennten und verschiedenartigen, aber stetig miteinander korrespondierenden Erschei nungsweisen eines und desselben unbekannten Wirk lichen ansehen und verfolgt diesen Gedanken in der Richtung, daß den physischen Zusammenhängen auch überall geistige Zusammenhänge entsprechen, wäh rend uns die letzteren durch Wahrnehmung nur in uns selbst bekannt sind. Wie sich bei uns die Empfindun gen, welche der Erregung einzelner Teile des Nerven systems entsprechen, als Oberwellen in der Gesamt welle unseres Individualbewußtseins darstellen, so läßt sich annehmen, daß die Bewußtheiten der einzel nen Persönlichkeiten wiederum nur Oberwellen eines allgemeineren Bewußtseins, etwa des Planetengeistes sind: und setzt man diese Betrachtung fort, so kommt man schließlich zur Annahme eines *universalen Ge samtbewußtseins in Gott* , welchem der universale Kausalzusammenhang der Atome korrespondiert. Uebrigens gestattet nach Fechner die Verknüpfung in nerer und äußerer Erfahrung in unserem Bewußtsein auch, den Gesetzen dieser Korrespondenz nachzufor

schen. Die Wissenschaft davon ist die *Psychophysik* . Deren erste Aufgabe ist, Methoden zur Messung psychischer Größen aufzufinden, um so mathematisch formulierbare Gesetze zu gewinnen. Fechner stellt hauptsächlich die *Methode der eben noch merklichen Unterschiede* auf, die als Maßeinheit den kleinsten noch wahrnehmbaren Unterschied zweier Empfindungsintensitäten definiert und diesen als überall und in allen Fällen gleich annimmt. Auf Grund dieser (freilich willkürlichen) Voraussetzung erschien die mathematische Formulierung des sog. Weber-Fechnerschen Grundgesetzes möglich, wonach sich die Intensitäten der Empfindung verhalten wie die Logarithmen der Reizintensitäten. Die so von Fechner erweckte Hoffnung, durch die indirekte Messung psychischer Größen die psychophysische oder vielleicht selbst die psychologische Gesetzmäßigkeit nach naturwissenschaftlicher Methode mathematisch darzustellen, hat trotz der zahlreichen und schweren Einwände, auf die sie stieß, insofern großen Erfolg gehabt, als während der letzten Jahrzehnte in vielen dafür gegründeten Laboratorien eifrig gearbeitet worden ist: doch kann man nicht sagen, daß mit dieser Betriebsamkeit des Experimentierens der Ertrag für ein neues und tieferes Verständnis des Seelenlebens gleichen Schritt gehalten hätte. [1070]

Ebenso ist die Erneuerung des spinozistischen Parallelismus auf immer größere Schwierigkeiten der Durchführung gestoßen. Bei Fechner selbst war er dogmatisch gemeint, indem dieser für den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung volle metaphysische Realität in Anspruch nahm - er stellte diese »Tagesansicht« der »Nachtansicht« des naturwissenschaftlichen und des philosophischen Phänomenalismus gegenüber -, und diese dogmatische Auffassung wurde später am kräftigsten durch die Berufung auf das Prinzip von der Erhaltung der Energie begründet, das jede Verursachung physischer Bewegungen durch andere als physische Bewegungen

ausschließt: andere dagegen faßten jenen Parallelis mus kritizistisch auf, indem sie annahmen, Seele und Körper mit allen ihren je in sich verlaufenden Zustän den und Tätigkeiten seien nur die verschiedenen Er scheinungsweisen einer und derselben realen Einheit. Aber nach den lebhaften Diskussionen, welche diese Frage erfahren hat [1071] , ist doch mehr und mehr die Einsicht zum Durchbruch gekommen, daß ein solcher Parallelismus in keiner Form haltbar und durchführ bar ist: das bedeutendste sachliche Gegenargument bleibt die Diskontinuierlichkeit des seelischen Lebens und die völlige Unmöglichkeit, den Fortschritt von Wahrnehmung zu Wahrnehmung auch mit der profu sesten Anwendung »unbewußter Vorstellungen« kau sal zu begreifen.

Das zeigt sich auch bei demjenigen Forscher, wel cher für die Ausbreitung der psychologischen Studien am meisten tätig gewesen ist: W. *Wundt* . Er hat sich von seiner »physiologischen Psychologie« her zu einem »System der Philosophie« entwickelt, welches die Welt als einen tätigen Zusammenhang von *Willensindividualitäten* betrachtet: er benutzt in der Metaphysik den Fichte-Fortlageschen Begriff des sub stratlosen Tuns und beschränkt die Anwendung des Substanzbegriffes auf die naturwissenschaftliche Theorie. Die Wechselwirkung der Willensaktualitäten erzeugt in den organischen Wesen höhere Willensein heiten und damit verschiedene Stufen des Zentralbe wußtseins; aber die Idee eines absoluten Weltwillens und Weltbewußtseins, die sich daraus nach regulati vem Prinzip entwickelt, liegt jenseits der Grenze menschlicher Erkenntnisfähigkeit.

9. Insofern der immer kräftiger heraustretende Vo luntarismus, namentlich auch in der allgemeineren Auffassung und Literatur, den Intellektualismus be kämpfte, den man als typischen Grundzug in der Glanzzeit des deutschen Neuhumanismus betrachtete, entwickelte sich gewissermaßen dasselbe Problem über den *Primat* des Willens oder des Verstandes, das

den dialektischen Scharfsinn der Scholastiker so leb
haft beschäftigt hatte (vgl. oben § 26). Daß in der Tat
dies Problem aus der antagonistischen Entwicklung
des Idealismus heraussprang, hat am deutlichsten E.
v. *Hartmann* gesehen, dessen »Philosophie des Unbe
wußten« aus einer Synthesis einerseits von Hegel, an
derseits von Schopenhauer und dem späteren Schel
ling hervorging und die Absicht hatte, den rationalen
und den irrationalen Zweig des Idealismus wieder
zusammenzubiegen. Er versucht dies dadurch zu er
reichen, daß er dem einheitlichen Weltgeiste *den Wil
len und die Idee* (das »Alogische« und das »Logi
sche«) als koordinierte und in Wechselwirkung ste
hende Attribute zuschreibt. Wenn dabei der absolute
Geist »das Unbewußte« genannt wird, so mutet Hart
mann dem Begriffe des Bewußtseins eine ähnliche
Mehrdeutigkeit zu wie Schopenhauer dem des Wil
lens: denn die Tätigkeiten des Unbewußten sind Wil
lens und Vorstellungsfunktionen, die zwar in keinem
empirischen Bewußtsein gegeben sind, aber doch ir
gend ein anderes Bewußtsein voraussetzen, wenn wir
sie überhaupt denken sollen. Dies höhere Bewußtsein,
welches das Unbewußte genannt wird und den ge
meinsamen Lebensgrund aller bewußten Individuen
bilden soll, sucht nun Hartmann als das tätige Wesen
in allen Vorgängen des natürlichen und des seelischen
Lebens nachzuweisen: es vertritt ebenso Schopenhau
ers und Schellings Willen in der Natur, wie die Le
benskraft der früheren Physiologie und die Entelechi
en des Entwicklungssystems. Es entfaltet sich vor
allem in den teleologischen Zusammenhängen des or
ganischen Lebens. In dieser Hinsicht hat auch Hart
mann den Materialismus sehr wirksam bekämpft,
indem seine Lehre überall auf den einheitlichen *geisti
gen Lebensgrund* der Dinge hinweist: er benutzt dazu
in der glücklichsten Weise eine reiche Fülle naturwissenschaftlicher
Kenntnisse, wenn es auch
eine Selbsttäuschung war, daß er meinte, seine »spe
kulativen Resultate nach induk

tiv-naturwissenschaftlicher Methode« zu gewinnen. Jedenfalls hat das naturwissenschaftliche Interesse in Verbindung mit einer anmutigen und zum Teil glän zenden Darstellung viel zu dem außerordentlich gro ßen, wenn auch schnell vorübergehenden Erfolge der »Philosophie des Unbewußten« beigetragen: ihr Hauptreiz allerdings lag in der Behandlung des Pessi mismus (vgl. unten § 46), und in dieser Richtung hat sie einen Schwarm popularphilosophischer Literatur von durchschnittlich sehr geringer Qualität nach sich gezogen.

Hartmann selbst hat seinen metaphysischen Grund gedanken unter Benutzung ausgebreiteter historischer Studien auf dem ethischen, dem ästhetischen und dem religionsphilosophischen Gebiete durchgeführt, ist aber dann zur Ausbildung eines streng dialektischen Systems in seiner »Kategorienlehre« fortgeschritten, dem geschlossensten Werk begrifflicher Architekto nik, das die letzten Jahrzehnte in Deutschland gezei tigt haben, und diesem hat er dann eine Art von histo risch-kritischer Begründung in seiner »Geschichte der Metaphysik« nachgeschickt. Die Kategorienlehre, zweifellos sein wissenschaftliches Hauptwerk, will ein gemeinsames formales Fundament für die sachlichen Disziplinen der Philosophie gewinnen, indem sie alle Beziehungsformen des Intellekts, die anschaulichen ebenso wie die diskursiven, in ihrer verschiedenen Ausgestaltung durch das subjek tiv-ideale (erkenntnistheoretische), das objektiv-reale (naturphilosophische) und das metaphysische Gebiet verfolgt: sie ist in der Feinheit der dialektischen Be ziehungen und der Fülle interessanter sachlicher Aus blicke ein eigenartiges Gegenstück zu der Hegelschen Logik. So wie diese den Umschlag der Idee in die Natur, das »Entlassen« des Begriffs zum »Anders sein« dialektisch in ihrem Gesamtgange entwickelte, so zeigt Hartmann bei jeder einzelnen Kategorie die Umgestaltung, welche das »Logische« durch seine Beziehung auf das dem Willen entspringende »Alogi

sche« der Wirklichkeit erfährt. Auch hier erscheint die Welt als in sich entzweit, als der Kampf der Vernunft gegen den Willen.

§ 45. Natur und Geschichte.

Der Dualismus der kantischen Weltanschauung spiegelt sich in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts durch die eigentümliche Spannung des Verhältnisses von *Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft* . Keiner früheren Zeit ist dieser Gegensatz, der auch die großen Systeme des Idealismus beherrschte, in sachlicher und methodischer Bedeutung so geläufig gewesen wie der unsrigen, und diesem Umstande sind eine Anzahl neuer verheißungsvoller Verschiebungen entsprungen. Nimmt man dabei aus dem Bereiche der Geisteswissenschaft das, wie gezeigt wurde, streitige Gebiet der Psychologie fort, so bleibt der »Natur« ge genüber, noch mehr dem kantischen Gedanken ent sprechend, das gesellschaftliche Leben und seine hi storische Entwicklung in ihrer ganzen Ausdehnung nach allen Richtungen übrig. Das annexionskräftige Vordringen des naturwissenschaftlichen Denkens fand nun, dem Wesen der Sache nach, an den sozialen Er scheinungen ebenso wie an den psychologischen leicht die Punkte, wo es die Hebel seiner Betrach tungsweise ansetzen konnte, so daß auch auf diesem Gebiete ein ähnliches Ringen wie wegen der Seele notwendig wurde; und so hat sich jener Gegensatz auf den von *Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft* zugespitzt.

1. Die erste Form, worin der Kampf zwischen na turwissenschaftlicher und historischer Weltanschau ung ausgefochten worden ist, war die erfolgreiche Be streitung der Revolutionsphilosophie durch den *fran zösischen Traditionalismus* . Nachdem St. Martin und de Maistre die Revolution als das Strafgericht Gottes über die ungläubige Menschheit dargestellt hatten, ging *deBonald* dazu über, den gesellschaftlichen

Theorien des 18. Jahrhunderts, welche auch er für die Greuel der *Terreur* verantwortlich machte, die Theo rie der *klerikal-legitimistischen Restauration* entge genzuhalten. Ungeschult im begrifflichen Denken, di lettantisch namentlich in seiner Vorliebe für Etymolo gisieren, wirkte er durch die Wärme seiner Darstel lung und durch die Wucht des Prinzips, das er vertrat. Das ist, lehrt er, der Fehler der Aufklärung, daß sie gemeint hat, die Vernunft könne von sich aus die Wahrheit finden und die Gesellschaft einrichten, daß sie in das Belieben der Individuen die Gestaltung ihres Zusammenlebens legen wollte. In Wahrheit aber ist alles geistige Beben des Menschen ein Produkt der *geschichtlichen Tradition* . Denn es wurzelt in der *Sprache* . Die Sprache aber ist (und gerade hier wird der Condillacismus am kräftigsten bekämpft) dem Menschen von Gott als erste Offenbarung gegeben worden; das göttliche »Wort« ist der Quell aller Wahrheit. Das menschliche Wissen ist immer nur ein Teilhaben an dieser Wahrheit, es erwächst aus dem *Gewissen* , worin wir uns das allgemein Geltende zu eigen machen. Der Träger aber der Tradition des gött lichen Worts ist die Kirche: ihre Lehre ist die von Gott gegebene *Universalvernunft* , durch die Jahrhun derte fortgepflanzt als der große Baum, an welchem alle echten Früchte menschlicher Erkenntnis reifen. Und nur diese Offenbarung kann deshalb auch die Grundlage der Gesellschaft sein. Der Uebermut der Individuen, die sich dagegen empörten, hat seine Sühne gefunden in der Auflösung der Gesellschaft, die es nun auf dem ewigen Boden neu zu errichten gilt: das war auch der Gedanke, welcher die dunklen und wunderlichen Phantasien von *Ballanche* lose zu sammenhielt.

2. Das philosophische Moment dieser kirchenpoli tischen Theorie bestand darin, daß als der geistige Le bensgrund der Individuen die in der historischen Ent wicklung der Gesellschaft sich verwirklichende Gat tungsvernunft erkannt wurde: zog man die theologi

schen Anschauungen von diesem Traditionalismus ab, so befand man sich dicht bei Hegels Begriff vom *ob jektiven Geiste* . Daher war es äußerst humorvoll, daß *Victor Cousin* , als er die deutsche Philosophie gerade nach dieser Seite hin sich zu eigen machte, den Ultra montanen gewissermaßen den Rahm von der Milch fortschöpfte. Auch der Eklektizismus lehrte eine Uni versalvernunft, und er war nicht abgeneigt, darin etwas dem schottischen *Common-sense* Aehnliches zu sehen, dem er aber doch die metaphysische Basis nach Schelling und Hegel nicht versagte. Als daher *Lamenneis* , der anfänglich Traditionalist gewesen war und dann durch die Schule der deutschen Philosophie ging, in der »Esquisse d'une philosophie« die Ideen lehre behandelte, konnte er jene Theorie des Gewis sens der Sache nach völlig beibehalten.

Eine ganz andere Form nahm die Lehre vom objek tiven Geist da an, wo sie rein psychologisch und em pirisch aufgefaßt wurde. Im geistigen Leben des Indi viduums spielen sich zahlreiche Vorgänge ab, die le diglich darauf beruhen, daß der einzelne überhaupt nie anders denn als Glied eines psychischen Zusam menhanges existiert. Dieses Uebergreifende aber, in welches jeder hineinwächst und vermöge dessen er ist, was er ist, erweist sich nicht von der naturgesetzli chen Gleichmäßigkeit wie die allgemeinen Formen des seelischen Geschehens: es ist vielmehr stets von historischer Bestimmtheit, und der Gesamtgeist, der dem Individualleben zu Grunde liegt, prägt sich ob jektiv in der Sprache, in den Sitten, in den öffentli chen Einrichtungen aus Durch deren Studium muß die Individualpsychologie zu einer *Sozialpsychologie* er weitert werden. Dies Prinzip haben *Lazarus* und *Steinthal* aufgestellt, und den eminent historischen Charakter, den die Ausführung davon haben muß, deuteten sie durch den übrigens wenig glücklichen Namen der *Völkerpsychologie* an. Wo dagegen dieser historische Charakter abgestreift wurde, versuchte man auch die Sozialpsychologie, wie die gesamte So

ziologie, zu einer Naturwissenschaft zu machen, wel che die bleibenden Gesetzmäßigkeiten auch des seeli schen Volkslebens zu ihrem Gegenstande haben soll: diese Tendenz ist namentlich in der neueren französi schen Literatur durch Männer wie *Tarde* u. a. stark vertreten [1072] In ganz anderer Richtung hat in Deutschland G. *Simmel* die Soziologie als eine philo sophische Theorie der Formen des gesellschaftlichen Daseins mit dem Problem der Kulturwerte in frucht baren Zusammenhang gebracht [1073]

3. Den sozialen Grundgedanken des Traditionalis mus muß man berücksichtigen, um die religiöse Fär bung zu verstehen, die im Gegensatz zu den sozi al-politischen Theorien des 18. Jahrhunderts für den *französischen* Sozialismus seit St. Simon charakteri stisch ist. Des letzteren Lehre steht aber nicht nur unter dem Druck der zu neuer sozialer und politischer Macht erstarkenden Religiosität, sondern auch in leb haften Beziehungen zur deutschen Philosophie und sogar zu ihrer Dialektik. Alles dies ist auf seinen Schüler Auguste Comte übergegangen, dessen Gedankenentwicklung einem höchst eigentümlichen Schicksal unterlegen ist.

Seine Absicht geht auf nicht mehr und nicht weni ger als auf eine totale Reform der menschlichen Ge sellschaft. Auch für ihn gilt es als ausgemacht, daß die Aufklärung mit der Revolution, deren Ursache sie war, Bankerott gemacht hat. Wie die Traditionalisten macht er dafür die Selbständigkeit der Individuen, die freie Forschung und autonome Lebensführung verant wortlich; daraus folge die Anarchie der Meinungen und daraus die Anarchie der öffentlichen Zustände. Das Heil der Gesellschaft ist nur in der Herrschaft des Wissens zu suchen. In festeren Linien soll jene Unter ordnung aller Lebenstätigkeiten unter ein allgemein gültiges Prinzip wiedergefunden werden, welche in dem großartigen, aber verfrühten System des katholi schen Mittelalters annähernd erreicht war: nur soll an die Stelle der Theologie die positive Wissenschaft tre

ten, die ebensowenig Glaubensfreiheit duldet wie da
mals die Theologie. Dies romantische Moment hat
Comtes Lehre durchgängig bestimmt: es zeigt sich
nicht nur in seiner Geschichtsphilosophie durch die
begeisterte Schilderung des mittelalterlichen Gesell
schaftssystems, nicht nur in seinem Entwurf der
»Menschheitsreligion« und ihres Kultus, sondern vor
allem auch darin, daß er für die neue Gesellschafts
ordnung ein Nebeneinanderbestehen der geistigen undder weltlichen
Macht fordert. Dabei soll die Neuge
staltung von der Schöpfung des *pouvoir spirituel* aus
gehen, wozu Comte phantastische Versuche mit der
Gründung des »abendländischen Komitees« machte.
Wie er sich selbst als dessen Vorsteher dachte, so
traute er auch sich die Begründung der neuen Lehre
zu. Die positive Philosophie aber, auf der sich die
neue Gesellschaftsordnung aufbauen soll, ist nichts
anderes als das geordnete System der positiven Wis
senschaften selbst.
Comtes Entwurf dieses *positivistischen Systems
der Wissenschaften* treibt nun zunächst die Auffas
sung Humes und Condillacs auf die äußerste Spitze:
nicht nur die menschliche Erkenntnis ist auf die Ver
hältnisse der Phänomene untereinander angewiesen,
sondern es gibt überhaupt nicht etwas Absolutes, das
diesen etwa unerkannt zu Grunde läge. Das einzige
absolute Prinzip ist, daß *alles relativ* ist. Es hat kei
nen vernünftigen Sinn, von ersten Ursachen oder letz
ten Zwecken der Dinge zu reden. Allein dieser Relati
vismus (oder wie man später gesagt hat Korrelativis
mus) verfällt nun sogleich dem universalistischen An
spruche des mathematisch-naturwissenschaftlichen
Denkens, wenn der Wissenschaft die Aufgabe zuge
sprochen wird, alle jene Relationen unter dem Ge
sichtspunkte aufzufassen, daß neben den einzelnen
Tatsachen deren sich wiederholende räumliche und zeitliche
Ordnung als »allgemeine Tatsachen«, aber
eben auch nur solche, festgestellt werden. So will der
Positivismus durch die »Gesetze« - das ist der übli

che Name für die allgemeinen Tatsachen - nicht die besonderen Tatsachen erklären, sondern nur jene Wie derholungen feststellen: allerdings soll sich daraus doch (was freilich unter diesen Voraussetzungen un begreiflich und ungerechtfertigt ist) die Voraussicht des Zukünftigen als der praktische Ertrag der Wissen schaft ergeben - *savoir pour prévoir.* Diese Auffas sung Comtes hat nicht nur bei Philosophen wie *C. Göring* , der sie besonders für die Kausalitätstheorie sich zu eigen machte, sondern zum Teil auch bei den Naturforschern, insbesondere bei Vertretern der Me chanik, wie *Kirchhoff* und *Mach* , Zustimmung gefun den: man möchte den Begriff des Wirkens aus der wissenschaftlichen Naturauffassung ausschalten und kommt mit der bloßen »Beschreibung« oder der Auf suchung des adäquatesten »Bildes« zur Elimination der »Kraft«, wie es H. *Hertz* in den »Prinzipien der Mechanik« durchgeführt hat. Aehnliche Gedanken hat mit der Verallgemeinerung einer abstrakten Dialektik R. *Avenarius* zu den unsäglich mühseligen Termino logien seines »Empiriokritizismus« ausgesponnen, der alle philosophischen Weltbegriffe als unnötige Variationen eines ursprünglichen, schließlich wieder zu restituierenden Weltbegriffs der »reinen Erfahrung« nachzuweisen sucht.

4. Die Phänomene aber, lehrt Comte, sowohl die einzelnen wie die allgemeinen, sind teils einfach, teils mehr oder minder verwickelt. Dem Verständnis der letzteren muß das der ersteren vorhergehen. Deshalb ordnet er die Wissenschaften *(sciences)* in einer » *Hierarchie* « an, die vom Einfachen Schritt für Schritt zum Verwickelten fortschreitet: auf die Mathe matik folgt die Astronomie, dann die Physik, weiter die Chemie, die Biologie, der auch die Psychologie eingeordnet wird, und endlich die » *Soziologie* «. Dies Verhältnis ist jedoch grundsätzlich nicht so aufzufas sen, als ob jede folgende Disziplin aus der vorherge henden oder den vorhergehenden abgeleitet werden sollte: sie setzt vielmehr diese nur in dem Sinne vor

aus, daß ihre verwickelteren Tatsachen die elementa
ren in sich enthalten, zu diesen aber die völlig neuen
Tatsachen ihrer eigenartigen Kombination hinzufü
gen. So setzt z.B. die Biologie physikalische und che
mische Vorgänge voraus, aber die Tatsache des Le
bens ist etwas völlig Neues und daraus nicht Ableit
bares, das nun eben durch die biologische Beobach
tung festgestellt werden soll. Ebenso steht es mit dem
Verhältnis der Soziologie zu den fünf ihr vorherge
henden Disziplinen. Schon die soziale Statik verzich
tet mit charakteristischer Ausdrücklichkeit darauf, die
Sozialität aus dem Individuum abzuleiten, wie es etwa in der
Aufklärungsphilosophie geschah. Die Ge
selligkeit ist ursprüngliche Tatsache, und das erste so
ziale Phänomen ist die Familie. Noch selbständiger
dagegen ist die soziale Dynamik, die mit Verzicht auf
psychologische Erklärung sich die Aufgabe stellt, das
Naturgesetz der Geschichte der Gesellschaft zu ent
decken. Comte findet dies in dem *Prinzip der drei
Stadien* , welche die Gesellschaft zu durchlaufen habe
(ein Aperçu, das bei d'Alembert und Turgot wie bei
Hegel und Cousin Vorbilder hat). Intellektuell geht
der Mensch aus der theologischen Phase durch die
metaphysische in die positive über. In der ersten er
klärt er sich die Erscheinungen durch anthropomor
phistisch gedachte übernatürliche Kräfte, in der zwei
ten durch allgemeine Begriffe, welche er sich als das
hinter den Erscheinungen wirkende Wesen konstru
iert; im positiven Stadium erfaßt er das Einzelne im
Zusammenhange der tatsächlich nachweisbaren Be
dingungen, denen es nach einem experimentell zu er
härtenden Gesetze folgt. Diesem allgemeinen Zuge
des geistigen Lebens sollen alle einzelnen Prozesse,
worin es sich spaltet, ebenso unterworfen sein wie die
Gesamtbewegung der menschlichen Geschichte , und
dabei soll der intellektuelle Prozeß von einem korre
spondierenden Entwicklungsgang der äußeren gesell
schaftlichen Organisation begleitet sein, die aus dem
priesterlich-kriegerischen Zustande über die Herrschaft der Beamten

(légistes) zu dem »industriel
len« Stadium hinüberführt. Die sehr umständliche, an einzelnen Punkten interessante, aber im ganzen völlig willkürliche, vielfach durch Unkenntnis und Vorurteil entstellte Geschichtsphilosophie, die Comte hier aus führt, ist lediglich als eine Konstruktion für seinen re formatorischen Zweck zu beurteilen. Der Sieg der po sitiven Weltanschauung und damit zugleich der indu striellen Lebensordnung ist das Ziel der historischen Entwicklung der europäischen Völker, an dem sich »der große Gedanke, die positive Philosophie, mit der großen Macht, dem Proletariat, vermählen« wird. Al lein als sollte sich das Gesetz vom Kreislauf der drei Phasen zuerst an seinem Urheber bestätigen, so fiel Comte in der letzten (»subjektiven«) Periode seines Denkens in das theologische Stadium zurück, indem er die Menschheit als *Grand-être* zum Gegenstand einer religiösen Verehrung machte, als deren Hohe priester er den ganzen Apparat des Heiligendienstes in positivistischer Umbildung nachahmte. An diesen wunderlichen Phantasien kommt für die Geschichte der Philosophie höchstens das Motiv in Betracht, das Comte auf seine spätere Bahn geführt hat: er hat es am besten in dem »Discours sur l'ensemble du positi visme« (abgedruckt im ersten Bande der »Politique positive«) zur Darstellung gebracht. Es zeigt seine Abwendung von dem ausgesprochenen Intellektualismus, mit dem er früher überzeugt gewe
sen war, daß die positive Wissenschaft als solche ge nügen würde, die Reform der Gesellschaft herbeizu führen Jetzt hat er eingesehen, daß die positive Philo sophie zwar lehren kann, wie die neue Ordnung der Dinge aussehen soll, daß aber deren Herbeiführung nur von dem »affektiven Prinzip«, - dem *Gefühl* zu erwarten ist. Während er daher früher gelehrt hatte, daß das spezifisch Menschliche, wie es sich im histo rischen Fortgang entwickle, in der Uebermacht der In telligenz über die Affekte zu suchen sei, so erwartet er jetzt von dem Ueberwiegen des Herzens über den

Verstand die Erfüllung seiner Hoffnungen, die er als *l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but* formuliert. Da nun Gall nach - gewiesen habe, daß jenes Ueberwiegen eine Grundeigenschaft des weiblichen Gehirns sei, so gründete Comte darauf seinen Kult der Frau, den er zu einem wesentlichen Bestandteile der Menschheitsreligion machen wollte. Er, der mit der stolzen Anforderung eines positivisti schen Papsttums begonnen hatte, endete mit dem Ap pell an das Proletariat und die Frauenemanzipation.

5. Es hängt mit den praktischen, d.h. politischen Zwecken, die Comte verfolgte, zusammen, daß ihm auch in der Geschichte die Gesetze, die allgemeinen Tatsachen wichtiger erschienen als die besonderen: nach jenen sollte ja auch hier eine das Handeln leitende *prévoyance* stattfinden. Abgesehen davon aber war Comte, trotz der mathema tisch-naturwissenschaftlichen Einseitigkeit seiner sachlichen Bildung doch weitschauenden Geistes genug, um die Eigenart der verschiedenen Disziplinen zu verstehen und zu wahren, und wie er schon der Biologie eigene Methoden zu sichern suchte, so nahm er für seine Soziologie ausdrücklich die »historische Methode« in Anspruch. Auf dem biologischen Gebie te ist die Reihenfolge der Erscheinungen einer Tier rasse nur eine äußerliche Evolution, welche den blei benden Charakter dieser Rasse nicht ändert und nicht angeht (daher Comte auch durchaus Gegner der De szendenzlehre Lamarcks war): in der Soziologie aber handelt es sich um eine durch die Entwicklung be dingte Umwandlung des menschlichen Geschlechts, welche durch den Wechsel der Generationen und die dadurch ermöglichte dauernde Kumulation bestimm ter Lebensvorgänge herbeigeführt werde. Freilich soll dann die »historische Methode« auch wieder wesent lich auf die allgemeinen Tatsachen Rehen und so »die Beobachtung durch die Theorie geleitet« werden, so daß eben aus der Geschichtsforschung nur eine ge schichtsphilosophische Konstruktion wird. So war es

vielleicht nicht mehr ganz in Comtes Sinn, aber doch eine Folgerung aus seiner Lehre, daß sich hie und da das Bestreben geltend machte, »die Geschichte zu einer Naturwissenschaft zu erheben«, worauf nament lich John Stuart Mill in seiner Methodologie hinwies. Hatte doch auch Schopenhauer der Historik den Cha rakter einer Wissenschaft abgesprochen, weil sie nur Besonderes, nichts Allgemeines lehre. Diesem Man gel schien nun dadurch abgeholfen zu werden, daß man über die Beschreibung einzelner Ereignisse hin aus zu »allgemeinen Tatsachen« vorzudringen suchte. So geschah es am eindrucksvollsten von Comtes eng lischem Schüler Thomas Buckle, der in seiner History of civilization in England (1857) der Geschichtswis senschaft die Aufgabe dahin stellen wollte, daß sie nur *Naturgesetze des Völkerlebens* zu suchen habe. Dafür aber bieten nach Buckle jene leisen Wandlun gen des gesellschaftlichen Zustandes, die sich in den Zahlen der *statistischen* Forschung aussprechen, sehr viel brauchbareres und exakteres Material als die Er zählung einzelner Ereignisse, auf welche sich die alte chronikhafte Geschichtsschreibung beschränkt. Hier enthüllt sich der eigentliche Sinn des Gegensatzes: auf der einen Seite das Massenleben mit seinen ge setzmäßigen Veränderungen, - auf der andern der selbständige Wert der einmaligen, in sich bestimmten Gestalt. In dieser Hinsicht ist das Wesen der histori schen Weltauffassung von niemand so tief ergriffen und so eindringlich und warm dargestellt worden wie von *Carlyle* , der sich selbst aus der Aufklärungsphilosophie an der Hand des deutschen
Idealismus, besonders Fichtes, herausgearbeitet hatte und unermüdlich für die Anerkennung der vorbildli chen und schöpferischen Persönlichkeiten der Ge schichte, für das Verständnis und die Verehrung der »Heroen« eintrat.
In diesen beiden Extremen zeigen sich von neuem die großen Gegensätze der Weltansicht, die schon in der Renaissance walteten, aber noch nicht zu so klarer

methodischer Ausprägung gelangt waren. Ein histori
sches und ein naturwissenschaftliches Jahrhundert
war damals in dem Sinne zu unterscheiden, daß aus
dem Kampfe der Traditionen die neue Naturforschung
als das wertvollste Ergebnis hervorging (vgl. Kap.
IV). Aus dem Siege des naturwissenschaftlichen Den
kens ergaben sich dann die großen metaphysischen
Systeme und als deren Konsequenz die unhistorische
Denkart der Aufklärung; und ihr stellte die deutsche
Philosophie ihre historische Weltanschauung gegen
über. Es ist zu beachten, daß diesem Gegensatze auf
dem psychologischen Gebiet fast durchgängig der des
Intellektualismus und des Voluntarismus entspricht.
Deshalb steht es nicht im Einklang mit der Entwick
lung der Psychologie des 19. Jahrhunderts, wenn sich
in dessen letzten Jahrzehnten die sog. naturwissen
schaftliche Methode in die Geschichte hineinzudrän
gen gesucht hat. Freilich sind es nicht die großen Historiker, die
dieser Irrung verfallen, wohl aber hie
und da solche, die entweder selbst den Schlagworten
des Tages gegenüber zu schwach sind oder sich ihrer
zur Wirkung auf die Masse bedienen. Besonders un
erfreulich ist bei dieser sog. naturwissenschaftlichen
Behandlung der geschichtlichen Gebilde oder Vor
gänge der Mißbrauch von Vergleichen und Analogi
en: als ob es eine Einsicht wäre, wenn man die Ge
sellschaft einen Organismus nennt, oder wenn man
die Wirkungen der Völker aufeinander als Endosmo
sen und Exosmosen bezeichnet.
Der Einbruch des naturwissenschaftlichen Denkens
in die Historik hat sich jedoch nicht auf dieses metho
dische Postulat nach »Gesetzen« des geschichtlichen
Verlaufs beschränkt, sondern hat auch sachliche Be
deutung gewonnen. Zu der Zeit, als Feuerbachs aus
der Hegelschen Dialektik entarteter Materialismus
(vgl. oben § 44, 6) noch in Blüte stand, schufen *Marx*
und *Engels* die *materialistische Geschichtsphiloso
phie des Sozialismus* , in der sich Motive aus Hegel
und aus Comte eigenartig kreuzen. Den Sinn der Ge

schichte finden auch sie in den »Prozessen des gesell schaftlichen Lebens«. Dies Gesamtleben aber ist we sentlich wirtschaftlicher Natur: das Bestimmende in allen gesellschaftlichen Zuständen sind die ökonomi schen Verhältnisse, sie bilden die letzten Motive für alle Tätigkeiten. Ihr Wechsel und ihre Entwicklung bedingen deshalb allein das staatliche Leben und die Politik, aber ebenso auch die Wissenschaft und die Religion. So sind alle die verschiedenen Kulturtätig keiten nur Auszweigungen des ökonomischen Lebens, und alle Geschichte sollte deshalb Wirtschaftsge schichte sein.

6. Wenn somit die Geschichte ihre Autonomie gegen die Verwischung der Grenzlinien der Wissen schaften zu verteidigen hat, so ist umgekehrt in der Naturforschung des 19. Jahrhunderts ein eminent hi storisches Moment, das entwicklungsgeschichtliche, zu einer herrschenden Stellung gelangt. In der Tat fin den wir die heutige Naturwissenschaft in ihren allge meinen Theorien wie in ihren besonderen Untersu chungen durch zwei große Prinzipien bestimmt, die scheinbar im Gegensatze zueinander stehen, in Wahr heit aber sich gegenseitig ergänzen: das Prinzip der *Erhaltung der Energie* [1074] und das der *Entwick lung* .

Das erstere ist die für die jetzige physikalische Theorie als allein brauchbar erkannte Form, die das Kausalitätsaxiom durch Rob. Mayer, Joule und Helm holtz gefunden hat. Das erkenntnistheoretische Postu lat, daß es nichts Neues in der Natur gebe, sondern jede folgende Erscheinung nur eine Umformung der vorhergehenden sei, war von Descartes als das Gesetz von der Erhaltung der Bewegung (vgl. oben § 31, 6), von Leibniz als das Gesetz von der Erhaltung der Kraft (§ 31, 10), von Kant als dasjenige von der Er haltung der Substanz (§ 38, 7) formuliert worden. Die Entdeckung des mechanischen Aequivalents der Wärme und die begriffliche Unterscheidung von kine tischer und potentieller Energie gestattete die Formu

lierung, daß die Summe der Kraft in der Natur quanti
tativ unveränderlich und nur qualitativ veränderlich
ist, daß aber in jedem in sich abgeschlossenen materi
ellen System die jeweilige räumliche Verteilung und
Richtung der kinetischen und der potentiellen Energie
durch den vorhergehenden Zustand eindeutig be
stimmt ist. Es ist nicht zu verkennen, daß damit der
Ausschloß anderer als materieller Kräfte aus der Na
turerklärung noch schärfer vollzogen ist als bei Des
cartes: anderseits aber mehren sich schon jetzt die An
zeichen, daß damit eine Rückkehr zu der dynamischen
Auffassung der Materie eingeleitet ist, wie diese be
grifflich bei Leibniz, Kant und Schelling gefordert
wurde (vgl. oben § 38, 7).

7. Auch das Prinzip der *Evolution* war im moder
nen Denken vielfach vorbereitet. In philosophischer
Form war es von Leibniz und Schelling begrifflich
und zeitlos (wie bei Aristoteles, vgl. § 13) entworfen
worden (s. oben § 31, 11 und 42, 3), und unter Schel
lings Schülern war es *Oken* , der im Bereiche des or
ganischen Lebens die aufsteigende Reihe der Klassen und Arten
auch als zeitlichen Prozeß zu betrachten
anfing. Er wagte mit den Hilfsmitteln der vergleichen
den Morphologie, zu der auch Goethes Studien beige
tragen hatten, jenes »Abenteuer« des »Archäologen
der Natur«, von dem Kant gesprochen hatte (vgl.
oben § 40, 6): alle Organismen sind verschieden ge
stalteter »Urschleim«, und die höheren sind aus den
niederen durch immer mannigfaltigere Anhäufung von
Urschleimbläschen hervorgegangen. Zu gleicher Zeit
(1809) gab *Lamarck* in seiner »Philosophie zoologi
que« die erste systematische Darstellung der Deszen
denztheorie: er erklärte die Verwandtschaft der Orga
nismen durch die Abstammung aus einer gemeinsa
men Urform und ihre Verschiedenheit durch den Ein
fluß der Umgebung und die dadurch hervorgerufene
Gewöhnung an den stärkeren oder geringeren Ge
brauch der einzelnen Glieder. Durch das wechselnde
Verhältnis von *Vererbung und Anpassung* sollten die

stabil werdenden Veränderungen der Arten erklärt werden. Diesen Erklärungsmomenten fügte nun *Char les Darwin* das entscheidende hinzu: die natürliche *Zuchtwahl* . In dem »Kampf ums Dasein«, den die Or ganismen wegen des durchgängigen Mißverhältnisses zwischen ihrer Vermehrung und dem Maße der ver fügbaren Nahrungsmittel zu bestehen haben, überle ben diejenigen, deren Variation in Bezug darauf gün stig, d.h. zweckmäßig ist. Die Voraussetzung der Theorie ist also neben dem Prinzip der Vererbung
dasjenige der *Variabilität* : dazu kam die durch die gleichzeitigen geologischen Forschungen ermöglichte Annahme sehr großer Zeiträume für die Kumulation der unendlich kleinen Abweichungen.
Diese biologische Hypothese gewann nun sogleich dadurch allgemeinere Bedeutung, daß sie eine rein mechanische Erklärung der Zweckmäßigkeiten ver sprach, die das Problem des organischen Lebens aus machen, und man glaubte damit die Notwendigkeit des Fortschritts der Natur zu immer »höheren« Bil dungen verstanden zu haben. Man hatte das »Zweck mäßige« im Sinne des Lebensfähigen, d.h. desjenigen, was sich selbst zu erhalten und fortzupflanzen ver mag, mechanisch erklärt, und man glaubte nun die gleiche Erklärung auf alles andere anwenden zu kön nen, was auch in andern Beziehungen, insbesondere nach normativer Hinsicht »zweckmäßig« erscheint. So wurde die Selektionstheorie, nach Darwins eige nen Anregungen, sehr bald von vielen Seiten auf Psy chologie, Ethik, Soziologie und Geschichte angewen det und von eifrigen Anhängern als die allein wissen schaftliche Methode gepriesen. Wenige waren sich darüber klar, daß damit die *Natur unter eine Katego rie der Geschichte* gestellt wurde, und daß diese Ka tegorie zu einer solchen Anwendung doch eine we sentliche Veränderung erfahren hatte. Denn der naturwissenschaftliche Evolutionismus mit Einschluß der Selektionstheorie kann zwar die Veränderung, aber nicht den *Fortschritt* erklären: er kann nicht be

gründen, daß das Ergebnis der Entwicklung eine »hö
here«, d.h. eine wertvollere Form ist.
8. In allgemeinster Ausdehnung ist das Prinzip der
Entwicklung schon vor Darwin von seinem Lands
mann Herbert Spencer proklamiert und zum Grundbe
griffe seines Systems der synthetischen Philosophie
gemacht worden, in welchem viele Fäden der engli
schen Philosophie zusammengezogen werden. Er geht
vom Agnostizismus (vgl. oben § 44, 4) insofern aus,
als er das Absolute, das Unbedingte, das einheitliche
Sein, das er auch gern die Kraft nennt, für unerkenn
bar erklärt. Religion und Philosophie haben verge
bens daran gearbeitet, dies für uns Unbestimmbare in
bestimmten Vorstellungen aufzufassen. Die menschli
che Erkenntnis ist auf eine Interpretation der Phäno
mene, d.h. der Manifestationen des Unerkennbaren
beschränkt, und die Philosophie hat nur die Aufgabe,
durch allgemeinste Generalisation die Ergebnisse der
besonderen Wissenschaften zu einer möglichst einfa
chen und geschlossenen Totalität zusammenzuarbei
ten.
Den Grundunterschied der Phänomene bestimmt
Spencer - mit einer wenig glücklichen Anlehnung an
Hume, vgl. oben § 33, 4 - als denjenigen der »starken« und der
»schwachen« Kundgebungen des
Unerkennbaren, d.h. der Impressionen und der Ideen:
und damit leitet sich, obwohl Spencer mit Recht den
Vorwurf des Materialismus ablehnt, doch eine solche
Wendung seiner Weltanschauung ein, welche das
überwiegende Interesse auf den Charakter der physi
schen Phänomene richtet. Denn wenn er als die aus
allen besonderen Wissenschaften sich ergebende
Grundform der Erscheinung des Absoluten eben die
Entwicklung gefunden haben will, so versteht er dar
unter - einer Anregung des Naturforschers v. Baer
folgend - die Tendenz aller natürlichen Gebilde, aus
dem Homogenen ins Heterogene überzugehen. Diese
lebendige Variation, in der sich die ewig tätige Kraft
darstellt, besteht nun in zwei Vorgängen, die erst mit

einander die Evolution ausmachen und die Spencer als, Differentiation und Integration bezeichnet. Einer seits nämlich geht das Einfache vermöge der Vielheit der Wirkungen, die jeder Ursache zukommen, in eine Mannigfaltigkeit auseinander; es differenziert und in dividualisiert sich, es gliedert und bestimmt sich ver möge der Fülle von Beziehungen in die es eintritt: an derseits schließen sich die so gesonderten Einzeler scheinungen wieder zu festen Verbänden und funktio nellen Systemen zusammen, und durch die Integratio nen entstehen dann neue Einheiten, die höher, reicher und feiner gegliedert sind als die ursprünglichen. So ist der tierische Organismus eine höhere Einheit als die Zelle, so ist die Gesellschaft ein höheres »Indivi duum« als der einzelne Mensch.

Dies Schema wird nun von Spencer auf die Ge samtheit des materiellen wie des geistigen Gesche hens angewendet, und mit rastloser Arbeit hat er es an den Tatsachen aller einzelnen Wissenschaften zu er härten gesucht. Physik und Chemie erwiesen sich dafür freilich spröde: sie stehen unter dem Prinzip der Erhaltung der Energie. Aber schon die astrophysische Theorie zeigt die Differentiation des ursprünglichen Gasballes in den Sonnenkern und die peripherischen Gebilde der Planeten mit ihren Trabanten, sowie die entsprechende Integration in dem gegliederten und ge ordneten System der Gesamtbewegung aller dieser Körper. Zur vollen Entfaltung aber gelangt das Sy stem natürlich in der Biologie und Soziologie. Das Leben betrachtet Spencer im allgemeinen als eine fortschreitende Anpassung der inneren an äußere Be ziehungen. Daraus erklärt sich das individualisierende Wachstum des einzelnen Organismus und aus dieser notwendigen Variation nach der Methode der Selekti onstheorie die Abänderung der Arten.

Auch das gesellschaftliche Leben ist in seinem gan zen historischen Verlauf nichts anderes als die fort schreitende Anpassung des Menschen an seine natür liche und lebendige Umgebung: die Vervollkommnung, welche die

Gattung dabei ge
winnt, beruht auf dem Aussterben der unpassenden
und auf dem Ueberleben der passenden Funktionen.
Von dieser Lehre her will Spencer auch den alten
Streit des Rationalismus und des Empirismus ent
scheiden, und zwar ebenso auf logischem wie auf
ethischem Gebiet. Der Associationspsychologie ge
genüber erkennt er an, daß es für das Individuum un
mittelbar evidente Grundsätze und in dem Sinne ein
geborne Wahrheiten gibt, daß sie nicht durch die Er
fahrung des Individuums begründet sein können.
Aber die Stärke, mit der diese Urteile auftreten, so
daß das Bewußtsein sich in der Unmöglichkeit findet
sie zu negieren, beruht darauf, daß sie von der Gat
tung erworbene intellektuelle und emotionelle Ge
wohnheiten sind, die sich als zweckmäßig bewährt
und erhalten haben. Das Apriori ist überall ein Ent
wicklungsprodukt der Vererbung. So überlebt insbe
sondere für die Moral an selbstverständlichen Gefühls
- und Willensweisen alles, was die Selbsterhaltung
und Entwicklung des Individuums, der Gesellschaft
und der Gattung zu fördern geeignet ist. [1075]
Jede besondere Entwicklung endlich erreicht ihr na
türliches Ende, wenn eine Gleichgewichtslage gewon
nen ist, in der überall die inneren Beziehungen den
äußeren vollständig angepaßt sind, so daß die Fähig
keit weiterer Gliederung und Variation erschöpft ist. Ein solches
System kann daher nur durch äußere Ein
wirkung gestört und zerstört werden, so daß seine ein
zelnen Teile in neue Evolutionsprozesse einzutreten
vermögen. Dagegen sträubt sich Spencer gegen die
Annahme der Möglichkeit, daß jemals das ganze Uni
versum mit allen den besonderen Systemen, die es
enthält, in eine vollkommene und damit dauernde
Gleichgewichtslage gelangen könne: wenn er damit
den Naturforschern widerspricht, die im Prinzip eine
derartige Verteilung der Energien, wonach alle Verän
derungen ausgeschlossen wären, für möglich erachten,
so stammt dies in letzter Instanz doch daher, daß

Spencer das Unerkennbare als die ewig sich manife
stierende Kraft und die Entwicklung selbst als das all
gemeinste Gesetz ihrer Manifestationen betrachtet.
9. Alles in allem genommen, ist Spencers Ausfüh
rung des Prinzips der Entwicklung durchweg kosmo
logischen Charakters, und darin zeigt sie eben die
durch die Prävalenz der Naturforschung im 19. Jahr
hundert bedingte Veränderung dieses beherrschenden
Prinzips selbst: man überschaut diesen Vorgang am
besten, wenn man Hegel und Spencer vergleicht. Bei
jenem ist die Entwicklung das Wesen des sich selbst
offenbar werdenden Geistes, bei diesem das Gesetz
des Wechsels für die Erscheinungen einer unerkenn
baren Kraft. Um in Hegels Sprache zu reden (vgl.
oben S. 514), das Subjekt ist wieder zur Substanz geworden. In der
Tat ähnelt das »Unerkennbare«
Spencers am meisten der »Indifferenz des Realen und
des Idealen«, die Schelling als das Absolute bezeich
nete. Achtet man auf diese Analogie, so ist zu erwar
ten, daß die kosmologische Form des Entwicklungs
prinzips nicht die abschließende sein wird, sondern
daß das historische Denken, als die eigentliche Hei
mat dieses Prinzips, auch seine philosophische
Durchführung auf die Dauer bestimmen wird. In Eng
land selbst (und noch mehr in Amerika) ist seit dem
eindrucksvollen Buche von Hutchinson Stirling und
seit Wallaces vortrefflicher Einführung der Hegel
schen Logik eine entschiedene Wendung zu Hegel zu
bemerken: auch in Deutschland beginnen sich von
Jahr zu Jahr sichtlich die Vorurteile zu zerstreuen, die
einer gerechten Würdigung Hegels bisher im Wege
standen, und mit Abstreifung der uns fremd geworde
nen Terminologie wird schließlich dieses größte Sy
stem der Entuicklung seine historische Wirkung von
Neuem entfalten. [1076]
Die gleiche Tendenz, die historische Form des Ent
wicklungsgedankens zurückzugewinnen, finden wir in
den logischen und erkenntnistheoretischen Bestrebun
gen, welche auf das abzielen, was *Dilthey* mit glückli

chem Ausdruck als *Kritik der historischen Vernunft* verlangt hat. Es gilt die Einseitigkeit zu durchbrechen, welche der Logik seit ihren griechischen Ursprüngen in der Richtung anhaftet, daß als Ziel und Norm ihrer Gesetzmäßigkeit formell das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen (vgl. oben § 12) und sachlich die Erkenntnis der Natur gilt. Unter diesen Voraussetzungen standen nicht nur die extremen Richtungen der mathematisierenden Logik (vgl. oben § 44. 4), sondern auch die bedeutenden Werke von J. Stuart Mill und Stanley *Jevons* , die wesentlich als logische Theorie der Naturforschung zu charakterisieren sind. Demgegenüber zeigen die Bearbeitungen der logischen Wissenschaft von *Lotze* und *Sigwart* , bei dem letzteren besonders in der zweiten Auflage, ein sehr viel universelleres Gepräge, und im Zusammenhange mit der Bewegung des historischen Idealismus, der sich sachlich an die Fichtesche Weltanschauung anlehnt (vgl. oben § 44, 6), bahnt sich ein tieferes Verständnis der logischen Formen der Historik an, wie es sich in *Rickerts* Untersuchungen über die »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« (1896-1902) ankündigt.

§ 46. Das Problem der Werte.

Findet uns so der Beginn des neuen Jahrhunderts in dem noch ungeschlichteten Streite zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Denken, so zeigt sich gerade in diesem Fortbestand des überkommenen Gegensatzes, wie wenig die Philosophie des 19. Jahrhunderts einen prinzipiellen Fortschritt zu gewinnen vermocht hat. Ihre vielgeschäftige Arbeit hat mehr an der Peripherie stattgefunden und in der Auseinandersetzung mit den besonderen Wissenschaften bestanden, während die zentrale Entwicklung einer gewissen Stagnation verfallen ist, die als eine geschichtlich wohl begreifliche Tatsache einfach hingenommen

werden muß. Die Erschöpfung der metaphysischen Energie und die Hochflut der empirischen Interessen gehen eine völlig genügende Erklärung dafür. Des halb ist es wohl zu verstehen, daß die Philosophie des 19. Jahrhunderts zwar eine reiche Entfaltung auf den Grenzgebieten aufweist, an denen sie sich mit den em pirischen Disziplinen berührt, wie in der Psychologie, Naturphilosophie, Anthropologie und Geschichtsphi losophie, Rechtsphilosophie und Religionsphiloso phie, - daß sie dagegen in den fundamentalen Diszi plinen durchgängig einen eklektischen und unselb ständigen Eindruck macht. Sicherlich ist dies die unvermeidliche Folge davon, daß sie unter dem er drückenden Reichtum der zu vollem historischen Be wußtsein gelangten Traditionen leidet, wie denn keine frühere Zeit ein so üppiges und ertragreiches Wachs tum der philosophiegeschichtlichen Studien gesehen hat; aber doch wird es einer zentralen Neugestaltung bedürfen, wenn die Philosophie den Bedürfnissen, die ihr in der letzten Zeit wieder aus dem allgemeinen Be wußtsein und den besonderen Wissenschaften entge genkommen, in einer befriedigenden Weise entspre chen soll. [1077] Die Richtung, in der die Lösung dieser Aufgabe zu suchen sein wird, bestimmt sich einerseits durch die Vorherrschaft jenes Voluntarismus, der sich aus der Psychologie in die allgemeinen metaphysi schen Anschauungen erstreckt (§ 44), anderseits durch den Umstand, daß die beiden Formen des Ent wicklungsprinzips (§ 45), die historische und die na turwissenschaftliche, sich durch ihr verschiedenes Verhältnis zu den Bestimmungen des *Werts* vonein ander unterscheiden. Es kommt hinzu, daß der mäch tige Umschwung der Lebensverhältnisse, den die eu ropäischen Völker in diesem Jahrhundert erfahren haben, zerstörend und aufbauend zugleich auf die all gemeinen Ueberzeugungen eingewirkt hat. Die in ra pider Steigerung und Ausbreitung begriffene Kultur treibt ein tieferes Bedürfnis nach ihrer Selbstverstän digung hervor, und aus dem schon in der Aufklärung

hervorgetretenen Kulturproblem (vgl. oben § 37) hat sich eine Bewegung entwickelt, für welche die » *Umwertung aller Werte* « zum Schlagwort geworden ist.

1. Der charakteristische Grundzug ist dabei der, daß im Vordergrunde aller ethischen Ueberlegungen in viel bewußterer und ausgeprägterer Weise als je zuvor das *Verhältnis des Individuums zur Gesell schaft* steht - sei es in der positiven Form, daß die Unterordnung des ersteren unter die letztere als die Norm aller Wertung in irgend einer Art vorgetragen und begründet wird - sei es in der negativen Form, daß die Auflehnung des einzelnen gegen das er drückende Uebergewicht der Gattung gepriesen und gerechtfertigt wird.

Die erstere Form ist diejenige, welche man aus der Philosophie der Revolution und aus dem Utilismus, namentlich in der ihm von Bentham gegebenen Ge stalt (vgl. oben § 37, 2) übernommen hatte. Dieser Utilismus zieht sich als ein breiter Strom gemeinnüt ziger Selbstverständlichkeit durch die populäre Lite ratur des Jahrhunderts hin; er charakterisiert sich am meisten dadurch, daß er die Sorge für »das größte Glück der größten Anzahl« auf die irdische Wohlfahrt des Menschen beschränkt, die geistigen Güter zwar nicht leugnet, aber doch als Maßstab aller Wertung lediglich den Grad von Lust, bezw. Unlust ansieht, die ein Gegenstand, eine Beziehung, eine Handlung, eine Gesinnung hervorzurufen vermag. Theoretisch beruht diese Lehre auf der unglücklichen Reflexion der Assoziationspsychologie, daß, weil jedes erfüllte Begehren mit Lust verbunden ist, darum auch die Er wartung der Lust das letzte Motiv alles Wollens sei und jeder besondere Gegenstand nur als Mittel für den Gewinn dieser Lust gewollt und gewertet werde. Die ser formale Eudämonismus sah sich früher genötigt, die altruistischen Triebe entweder als gleich ur sprünglich wie die egoistischen anzusehen oder sie aus den letzteren durch die Erfahrungen hervorgehen

zu lassen, die das Individuum im gesellschaftlichen Leben macht. Demgegenüber besteht die bemerkenswerte Umwandlung, die der Utilismus in der neueren Zeit erfahren hat, darin, daß er mit dem Evolutionsprinzip verbunden wurde (wie dies oben - § 45, 7 - schon bei Spencers Lehre erwähnt worden ist). Die sozialethische Wertung des Altruismus erscheint danach als Ergebnis des Entwicklungsvorganges, indem nur diejenigen gesellschaftlichen Gruppen sich im Kampf ums Dasein erhalten haben sollen, deren Individuen in verhältnismäßig hohem Grade altruistisch gesonnen sind und handeln. [1078] Die Geschichte der Moral ist ein Kampf der Werte oder »Ideale«, woraus teils die Relativität der geschichtlichen Moralsysteme, teils ihre konvergierende Entwicklung zu einer allgemeinen humanen Ethik erklärt werden. Diese Grundgedanken der evolutionistischen Moral sind in sehr mannigfachen Einzeldarstellungen ausgeführt worden: unter ihren Vertretern mögen in Frankreich *Fouillée* , in Deutschland Paul Rée [1079] , dessen entwicklungsgeschichtliche Theorie des Gewissens eine Zeitlang Aufsehen erregte, und G. H. *Schneider* [1080] erwähnt sein.

2. Die Lebensauffassung, welche dieser utilistischen Sozialethik entspringt, ist durchweg eine *optimistische Weltbejahung* . Das Leben als Entwicklungsprozeß ist der Inbegriff aller Güter, und der Fortschritt zum Vollkommeneren ist die natürliche Notwendigkeit des Wirklichen: die Verstärkung und Verbreiterung des Lebens ist ebenso das Moralgesetz wie das Naturgesetz. Diese Konsequenz ist am feinfühligsten und wärmsten, nicht ohne eine religiöse Wendung, von *Guyau* ausgeführt worden: er findet den höchsten Sinn und Genuß des individuellen Daseins in der bewußten Lebensgemeinschaft mit der Gesellschaft und darüber hinaus mit dem Universum. Aber schon ohne die evolutionistische Beigabe hatten Naturalismus und Materialismus ihren lebensfreudigen Optimismus geltend gemacht und gegen jede

Art weltflüchtiger und weltablehnender Moral, insbe
sondere deren religiöse Formen, gerichtet. Das zeigt
sich schon bei *Feuerbach* , der seinem philosophischen Wirken die
Aufgabe stellte, die Men
schen zu »freien, selbstbewußten Bürgern der Erde«
zu machen. [1081] Der Wille ist ihm identisch mit dem
Glückseligkeitstriebe, und Glückseligkeit ist nichts
anderes als »mangelloses, gesundes, normales
Leben«. Daher ist der Glückseligkeitstrieb die Grund
lage der Moral, ihr Ziel aber besteht in der lebendigen
und tätigen Verknüpfung des Strebens nach der eige
nen Glückseligkeit mit dem nach der fremden. In die
sem positiven Wollen des fremden Wohls liegt auch
die Wurzel des Mitleids. Die Tugend steht nur mit
derjenigen Glückseligkeit in Widerspruch, die auf
Kosten anderer glückselig sein will. Anderseits aber
hat auch die Tugend ein gewisses Maß von Glückse
ligkeit zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung; denn die
Not drängt den Glückseligkeitstrieb unwiderstehlich
und einseitig auf die egoistische Seite. Eben deshalb
kann die Moralität der Menschheit nur durch Verbes
serung ihrer äußeren Lage befördert werden, ein Ge
danke von dem aus Feuerbach zu sehr weitgehenden
sozialen Forderungen fortschritt. Sein moralischer
Sensualismus ist aber von der festen Ueberzeugung
getragen, daß die geschichtliche Entwicklung in der
Richtung seiner Postulate liegt, und mit aller pessimi
stischen, oft bitteren Beurteilung der Gegenwart ver
bindet er einen glaubensstarken Optimismus für die
Zukunft. Der Mensch als leibliche Persönlichkeit mit seinem
sinnlichen Empfinden und Wollen ist ihm die
alleinige Wahrheit, der gegenüber alle philosophi
schen Theorien, die ja doch nur Nachklänge der theo
logischen sind, in nichts zerfallen.
Ein optimistischer Materialist ist auch E. *Dühring* ,
der eine eigenartige »Wirklichkeitsphilosophie« zur
Basis seiner Schätzung vom »Wert des Lebens« ge
macht hat. Der antireligiöse Charakter dieser Art von
Weltbejahung tritt hier noch viel deutlicher hervor als

bei Feuerbach. Dühring sieht in dem mit bitterer Rücksichtslosigkeit von ihm bekämpften Pessimis mus der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahr hunderts die romantische Fortsetzung der weltfeindli chen Stimmungen des Christentums und des Buddhis mus: er betrachtet die »abergläubischen« Jenseitig keitsvorstellungen als den eigentlichen Grund der Entwertung der Wirklichkeit, und erst wenn aller »Zauberglaube an übermaterielle Wesenheiten« ver bannt ist, wird der wahre und immanente Wert des Lebens vollauf genossen. Die wahre Erkenntnis faßt die Wirklichkeit genau so auf wie sie ist, wie sie un mittelbar vor der menschlichen Erfahrung liegt; es ist Wahn, dahinter noch ein anderes zu suchen. Und wie das Wissen, so hat sich auch das Werten mit diesem Gegebenen zu bescheiden; das einzig Vernünftige ist die Wirklichkeit selbst. Schon in dem Unendlichkeits begriffe wittert Dühring - so unrichtig nicht! - ein Hinausgehen über das Gegebene: ihm ist deshalb die wirkliche Welt an Größe und Zahl begrenzt. Aber sie trägt in sich alle Bedingungen der selbstgenügsamen Glückseligkeit; auch den Mangel ausreichender Le bensbedingungen, auf den Darwin seine Lehre vom Kampf ums Dasein und die Selektionstheorie gegrün det hat, bestreitet Dühring auf das lebhafteste, wäh rend er an sich der Deszendenzlehre und dem Evolu tionismus nicht feindlich ist. Auf dem Boden dieser »finitistischen« Anschauungen will Dühring den Pes simismus durch den Nachweis widerlegen, daß der Genuß des Lebens dem Menschen nur durch die schlechten Einrichtungen und Gewohnheiten vergällt wird, die den supranaturalistischen Vorstellungen ihren Ursprung verdanken: die Wirklichkeitsphiloso phie allein soll berufen sein, aus gesundem Denken gesundes Leben zu erzeugen und die Selbstgenügsam keit einer auf edles Menschentum gestellten Gesin nung zu schaffen, deren Anlagen die Natur selbst in den »sympathischen Affektionen« gegeben hat. So scharf und gereizt deshalb Dühring wider das gegen

wärtige Gesellschaftssystem geeifert hat, so energisch tritt er trotzdem für die Vernünftigkeit des Wirklichen in seiner Totalität ein: wie er theoretisch die Identität der Formen menschlichen Anschauens und Denkens mit den Gesetzen der Wirklichkeit behauptet hat, so ist er auch überzeugt, daß dieselbe Wirklichkeit alle Bedingungen enthält, um die Wertbestimmungen des vernünftigen Bewußtseins schließlich zu realisieren. Denn dieses unser vernünftiges Bewußtsein ist ja in letzter Instanz doch nichts weiter als die höchste Form des Naturlebens selbst.

3. Alle diese Arten des positivistischen Optimismus variieren in der lehrreichsten Weise den Hegelschen Satz von der Identität des Wirklichen und des Vernünftigen (vgl. oben § 42, 10, S. 617); sie zeigen außerdem alle einen Rousseauschen Zug des Glaubens an die Güte der Natur, und sie haben es leicht, in ihrer Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Menschengeschlechts dem Gedanken von der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, den die Philosophie der französischen Revolution erzeugt hatte (vgl. oben § 37, 4), ein evolutionistisches Gepräge zu geben. Um so charakteristischer ist es, daß das letztere Moment auch der entgegengesetzten Auffassung, dem *Pessimismus* , eine wesentlich veränderte Gestalt gegeben hat.

An sich sind ja Optimismus und Pessimismus als Antworten auf die hedonische Frage, ob die Welt mehr Lust oder Leid enthalte, gleichmäßig pathologische Erscheinungen, und sie sind dies namentlich in der Art, wie sie als Momente der allgemeinen Literatur auftreten. Für die Wissenschaft ist diese Frage ebenso unnötig wie unbeantwortbar. Eine philosophische Bedeutung erhält die Kontroverse nur dadurch, daß sie mit der Frage nach der Rationalität oder Irrationalität des Weltgrundes in Beziehung gebracht wird, wie dies von Leibniz in der einen Richtung und von Schopenhauer in der andern geschehen ist. Aber in beiden Fällen ist es völlig unmöglich ge

wesen, den hedonistischen Ursprung des Problems durch seine metaphysische Umgestaltung vergessen zu machen.

Die pessimistische Stimmung, die während der ersten Jahrzehnte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland herrschte, hatte ihre allgemeinen Gründe in politischen und sozialen Verhältnissen, und die begierige Aufnahme der Schopenhauerschen Lehre, unterstützt durch die glänzenden Eigenschaften des Schriftstellers, pflegt deshalb als leichtverständlich betrachtet zu werden: verwunderlicher und bedenklicher ist es, daß diese Stimmung das Jahr 1870 überdauert, ja daß sie sich gerade während des folgenden Jahrzehnts in einer uferlosen Ausbreitung populärphilosophischer Tiraden entladen und die allgemeine Literatur zeitweilig völlig beherrscht hat. Die kulturgeschichtliche Betrachtung wird hier wohl eine Erschlaffungs- und Uebersättigungserscheinung zu konstatieren haben: der philosophiegeschichtliche Anteil an dieser Bewegung bleibt wesentlich an die blendende und verblendende Erscheinung der »Philosophie des Unbewußten« geknüpft. E. v. *Hartmann* fand auf Grund seiner Metaphysik, die den Weltgrund als eine Syzygie des »alogischen« Willens und des »logischen« Bewußtseins ansah (vgl. oben § 44, 9), zwischen Leibniz und Schopenhauer die witzige Synthesis, diese Welt sei zwar die beste unter den möglichen, aber immer doch noch so schlecht, daß es besser wäre, es gäbe überhaupt keine Welt. Das Durcheinander von teleologischer und dysteleologischer Naturansicht, das sich von Schelling auf Schopenhauer vererbt hatte (vgl. oben § 43, 2), erscheint hier bei Hartmann in grotesker und phantasievoller Ausgewachsenheit: und der Widerspruch soll dadurch gelöst werden, daß, nachdem einmal der unvernünftige Wille den Fehltritt begangen hat, sich als Leben und Wirklichkeit zu manifestieren, dieser Lebensprozeß den vernünftigen Inhalt hat, in seiner fortschreitenden Entwicklung den Akt der Weltentste

hung rückgängig zu machen: das reifste Ergebnis dieser Entwicklung soll die Hinsicht in die Unvernunft des Willens, seine Verneinung, seine Erlösung von sich selbst sein.

Deshalb fand Hartmann das Wesen des, »vernünftigen« Bewußtseins in dem Durchschauen der »Illusionen«, mit denen der unvernünftige Drang des Willens gerade das hervorbringt, was ihn unglücklich machen muß, und er entwickelte aus diesem Verhältnis die sittliche Aufgabe, daß ein jeder durch die Verneinung der Illusionen an der Selbsterlösung des Weltwillens mitzuarbeiten habe: das ergab ihm den geschichtsphilosophischen Grundgedanken, daß alle Kulturarbeit auf dieses Ziel der Erlösung gerichtet sei. Ja, seine Religionsphilosophie will das tiefste Wesen der Erlösungsreligion darin sehen, daß durch den Weltprozeß Gott selbst von dem »alogischen« Momente seines Wesens erlöst wird. Die Entwicklung des unvernünftigen Willens soll seine eigene Vernichtung zu ihrem vernünftigen Ziele haben. Deshalb bejaht Hartmann alle Kulturarbeit, weil ihr letzter Zweck die Verneinung des Lebens und die Erlösung des Willens von der Unseligkeit des Seins ist. In dieser Hinsicht berührt er sich mit Mainländer, der neben und nach ihm Schopenhauers Lehre zu einer asketischen »Philosophie der Erlösung« ausbildete; aber bei Hartmann nehmen diese Gedanken die Färbung eines evolutionistischen Optimismus an, der für den Ernst und den Reichtum der historischen Entwicklung ein sehr viel tieferes Verständnis zeigt als Schopenhauer. Und wie E. v. Hartmann dereinst selbst die beste Kritik seiner »Philosophie des Unbewußten« anonym »vom Standpunkt der Deszendenztheorie« gegeben hat, so ist in seiner eigenen Entwicklung allmählich die Eierschale des Pessimismus abgestreift und das positive Prinzip der Entwicklung als das Wesentliche herausgeschält worden: auch bei ihm hat Hegel über Schopenhauer gesiegt.

4. Alle diese Lebensansichten, deren typische Ex

treme hier einander gegenübergestellt wurden, variie
ren zwar vielfach hinsichtlich der Anerkennung und
Abstufung der einzelnen Werte und Willensziele, aber
sie kommen doch darin überein, daß sie im großen
und ganzen den herrschenden Moralkodex und insbe
sondere seinen altruistischen Hauptbestand anerken
nen. Ihre Differenzen betreffen mehr die allgemeine
Formulierung oder die Sanktion oder die Motive der
Moral, als diese selbst. Auch die radikaleren Richtun
gen wollen doch nur die wahrhaft humane Ethik von
den Entstellungen befreien, die sie in gewissen histo
rischen Lebenssystemen oder in deren Resten und
Nachwirkungen erfahren haben soll, und durch alle
jene Lehrformen geht ein stark demokratischer Zug,
der das Wohl des Ganzen über alles stellt und den Ei
genwert des Individuums jedenfalls viel geringer ver
anschlagt, als es in der großen Zeit der deutschen Phi
losophie geschehen war. Eine Mahnung wie die Car
lyles zum Heroenkult (vgl. oben § 45,5) steht im 19.
Jahrhundert sehr vereinzelt: weit eher herrschte jene
Theorie des *Milieu,* welche *Taine* für die Geistesge
schichte in Umlauf gebracht hat, und die gegenüber
der Massenwirkung den Anteil des Individuums an
der historischen Bewegung auf ein Minimum zu beschränken
geneigt ist.

Je weniger es sich verkennen läßt, daß solche
Theorien gewissen politischen, sozialen, literarischen
und künstlerischen Zuständen und in die Augen fal
lenden Erscheinungen des modernen Lebens durchaus
entsprechen, um so begreiflicher ist es, wenn hie und
da eine Reaktion des Individualismus in besonders
leidenschaftlicher Form zu Tage getreten ist. Zunächst
freilich muß festgestellt werden, daß gegenüber dem
Strebertum, das sich von allen Strömungen treiben
läßt, doch das individualistische Bildungsideal jener
großen Zeit, die man wohl gern etwas abschätzig als
Romantik zu bezeichnen pflegte, keineswegs in dem
Grade ausgestorben ist, wie es wohl angenommen
wird. Es lebt in zahlreichen hochentwickelten Persön

lichkeiten fort, die es nur nicht nötig finden, sich damit literarisch breit zu machen; denn es hat seine Theorie in Fichte, Schiller und Schleiermacher. Und gerade deshalb macht es nicht gemeinsame Sache mit den paradoxen Kunststücken, die der radikale Indivi dualismus gelegentlich vorzuführen liebt.

Die robusteste Art, wie dies geschehen ist, hat schon die Hegelsche »Linke« zuwege gebracht in dem wunderlichen Buche von M. Stirner (Kaspar Schmidt, 1806-1866): »Der Einzige und sein Eigentum« (1844). Er verhält sich zu Feuerbach wie dieser zu Hegel: er zieht die Konsequenz, welche die Prämisse auf den Kopf stellt. Feuerbach hatte den »Geist«, die »Idee« als das »Anderssein der Natur«, als das Ab strakte und Unwirkliche, als das »theolologische Ge spenst« angesehen, und für das einzig Wirkliche den Menschen, den lebendigen, sinnlichen Menschen von Fleisch und Blut erklärt; aber seine Ethik galt der Hu manität, der tätigen Liebe zur Menschheit. Was ist, fragt Stirner, die Menschheit? Ein Gattungsbegriff, ein Abstraktum - der letzte Schatten des alten Ge spenstes, das auch noch bei Feuerbach umgeht. Das wahrhaft Konkrete ist der einzelne, die selbstherrliche Persönlichkeit. Sie schafft ihre Welt in ihrer Vorstel lung und in ihrem Willen: deshalb reicht ihr Eigentum so weit als sie will. Sie erkennt nichts über sich an: sie kennt kein anderes Wohl als das eigene und dient keinem fremden Gesetz oder fremden Willen. Denn es gibt für sie in Wahrheit nichts als sie selbst. So ge langt Stirner durch eine Verdrehung der Fichteschen Lehre vom »allgemeinen Ich« zum »Egoismus« im theoretischen und im praktischen Sinne des Wortes: er spielt den Solipsisten [1082] und predigt die skrupel lose Selbstsucht - »Ich hab' mein' Sach' auf nichts ge stellt.« Das alles schmeckte nach einem gemachten Cynismus, und es blieb zweifelhaft, ob das Buch ernst genommen sein wolle. Jedenfalls verlor es das Inter esse, das es momentan erregte [1083] , sehr schnell und verfiel einer Vergessenheit, aus der es erst neuerdings wieder

ausgegraben wurde. Aber wenn man jetzt darin einen ersten Notschrei des von der Masse er drückten Individuums zu sehen geneigt ist, so sollte man doch nicht verkennen, daß der »einzige«, der sich hier von der Gemeinschaft emanzipieren wollte, durch nichts einen Wert erkennen ließ, der ihn dazu berech tigt hätte. Seine einzige Eigenart bestand in dem Mute der Paradoxie.

5. Eine andere verzerrte Form des Individualismus hat sich aus der Schopenhauerschen Willensmetaphy sik bei *Jul. Bahnsen* [1084] entwickelt. Hier wird mit der »Unvernunft« des Willens voller Ernst gemacht, zugleich aber auch die pantheistische Spitze des »al leinen Willens« abgebrochen. Wir kennen nur die wollenden Individuen, und so sieht Bahnsen in ihnen die selbständigen Urpotenzen der Wirklichkeit, über die hinaus ein höheres Prinzip nicht zu setzen ist. Die Aseität der endlichen Persönlichkeiten (Bahnsen nennt sie auch Henaden) ist nie 80 scharf ausgespro chen worden wie in diesem atheistischen Willensato mismus. Jeder dieser »Willen« aber ist in sich selbst entzweit, und darin besteht seine Unvernunft und seine Unseligkeit. Dieser Widerspruch gehört zum Wesen des Willens; der Wille ist der »gesetzte Wi derspruch«, und dies ist die wahre Dialektik, die »Re aldialektik«. Dieser Widerspruch ist aber für das logi sche Denken unfaßbar; deshalb ist alle Anstrengung, die der Wille macht, die Welt zu erkennen, vergeb lich; das logische Denken, das den Widerspruch aus schließt, ist unfähig, eine Welt zu begreifen, die aus den in sich widerspruchsvollen Willen besteht. Der Widerspruch zwischen der Welt und dem Intellekt macht auch die partielle Erlösung, die Schopenhauer anerkannt hat (vgl. oben § 43, 4), unmöglich, und der unzerstörbare Individualwille wird daher das Leid der Selbstzerfleischung in immer neuen Existenzen endlos zu erdulden haben. So teuer wird die metaphysische Dignität erkauft, welche die Persönlichkeit hier als »intelligibler Charakter« erhält. Sein Ausleben, so

zwecklos es eigentlich ist, bildet das Problem aller Werte.

Die Phantasien dieses »Miserabilismus« machen schließlich, da die Erkenntnistheorie der »Realdialek tik« ja die Inkommensurabilität zwischen dem logi schen Denken und der widerspruchsvollen Realität behauptet, nicht den Anspruch auf wissenschaftliche Geltung, sondern sind nur der Ausdruck der düsteren Stimmung des in den Konflikten seines eigenen Wol lens wühlenden Individuums: sie bilden somit das melancholische Gegenstück zu der kecken Frivolität des »Einzigen«. Beide aber beweisen, wohin man ge langt, wenn die »Philosophie« die Stimmungen, die das eigentliche Wesen von Optimismus und Pessimis mus ausmachen, zu Lehrgegenständen machen will. 6. Noch mehr erkennbar ist dies an der großen Wir kung, die in den letzten Dezennien der Dichter F. *Nietzsche* auf die Lebensanschauung und ihren litera rischen Ausdruck ausgeübt hat. Vieles vereinigt sich zu dieser Wirkung: die faszinierende Schönheit der Sprache, die auch da noch berückt und berauscht, wo der Inhalt in rätselhafte Andeutung übergeht - sodann gerade dieser ahnungsvolle Symbolismus selber, der namentlich in der Zarathustradichtung ein dämmeri ges Schwelgen im Unbestimmten gestattet - weiterhin die aphoristische Form der Darstellung, die vom Leser niemals ein zusammenhangendes begriffliches Denken verlangt, vielmehr ihm selber die Dosis geist reichster Anregung zu bestimmen überläßt, worin er jedesmal die überraschenden Einfälle, die glänzenden Formulierungen, die glücklichen Vergleiche, die para doxen Kombinationen zu genießen sich zumuten will. Aber alles dies tritt weit zurück gegen den unmittel baren Eindruck der Persönlichkeit des Dichters: ein Individuum tritt uns entgegen von gesteigertstem Kul turinhalt und von durchweg eigenartiger Prägung, das alle Strebungen der Zeit miterlebt und an demselben ungelösten Widerspruch krankt wie diese Zeit selbst. Daher das Echo, das seine Sprache gefunden hat, -

daher aber auch die Gefahr seiner Wirkung, die jene Krankheit nicht heilt, sondern verstärkt.

Die beiden Momente des inneren Antagonismus in seinem eigenen Wesen hat Nietzsche selbst als das »Dionysische« und das »Apollinische« bezeichnet: es ist der Gegensatz von Voluntarismus und Intellektua lismus, der Gegensatz des Schopenhauerschen Wil lens und der Hegelschen Idee. Er tritt hier in einem Individuum auf von höchster intellektueller Bildung und ästhetischer Produktivität, das mit unsäglicher Feinfühligkeit Geschichte und Leben im Gedanken aufzufassen und poetisch wiederzugestalten vermag; aber dies Individuum ist durch Wissenschaft und Kunst nicht geheilt von dem dunklen Willen zum Leben; in seiner Tiefe wühlt ein leidenschaftlicher Drang nach wilder Tat, nach Machterwerb und Machtentfaltung. Es ist der nervöse Professor, der gern ein wüster Tyrann sein möchte, - und der nun hin- und hergeworfen wird zwischen dem stillen Genuß der höchsten Kulturgüter und jenem geheimen, brennenden Verlangen nach leidenschaftlichem Leben. Bald schwelgt er in der heiteren Seligkeit des Schauens und Gestaltens, - bald wirft er all dies fort und bejaht die Triebe, die Instinkte, die Leidenschaf ten. Niemals, das zeigt die Höhe und Reinheit seines Wesens an, ist ihm der Sinnengenuß als solcher ein Wert gewesen: der Genuß, den er sucht, liegt entwe der im Erkennen an sich oder in der Macht an sich. Im Kampfe zwischen beiden ist er zusammengebrochen, - das Opfer eines Zeitalters, das, von den unpersönlichen und überpersönlichen Werten der in tellektuellen, ästhetischen und moralischen Kultur nicht mehr befriedigt, wieder einmal nach schranken loser Tatentfaltung des Individuums dürstet und im Streite zwischen seiner überlieferten Vernunft und seiner zukunftsgierigen Leidenschaft sich und seine Wertsubstanz zerreibt. Der künstlerische Ausspruch dieses zerrissenen Zustandes ist der Zauber von Nietzsches Schriften.

In seiner ersten Periode, welche die folgenden im Keime enthält, ist der Widerstreit jener beiden Momente noch nicht zum Durchbruch gekommen: viel mehr erscheint hier in der Anwendung der Grundgedanken von Schopenhauers Philosophie auf die Entstehung der griechischen Tragödie und auf das Richard-Wagnersche Musikdrama, die Kunst als die Erlösung von der Qual des Willens. Aber schon damals soll aus dieser tragischen Gesinnung eine neue, eine höhere Kultur heraufgeführt werden, ein stolzeres Geschlecht von kühnem, ins Ungeheure strebendem Wollen, das die Enge des jetzigen Geisteslebens siegreich sprengt: und schon damals wirft dieser Drang nach Ursprünglichkeit und Selbstherrlichkeit den Ballast des Historischen über Bord. Keine Tradition und keine Autorität soll diese künstlerische Kultur bedrücken, die ästhetische Freiheit soll weder durch das Wissen noch durch das Leben beengt sein. Es ist nicht schwer zu verstehen, daß der philosophische Dichter, als sich diese Gedanken zu klären begannen, zuerst eine Zeitlang auf die Bahn des Intellektualismus geriet. Der freie Geist, der sich aller Fesseln entledigt und nichts über sich anerkennt, ist die Wissenschaft; aber sie ist es nur dann, wenn sie den »wirklichen« Menschen frei auf sich selbst stellt, ihn von allem Uebersinnlichen und Unsinnlichen unabhängig macht. Diese Wissenschaft, die jetzt für Nietzsche das Wesen der Kultur tragen soll, ist positive Wissenschaft, keine Metaphysik, auch nicht mehr die des Willens. Daher widmet er sein Buch »für freie Geister« dem Andenken Voltaires, und nähert sich der Feuerbachschen Lebensphilosophie. Er verträgt sich mit der utilistischen Ethik P. Rées, er glaubt an die Möglichkeit einer rein wissenschaftlichen Kultur, er geht sogar so weit, in der Erkenntnis den höchsten und besten Zweck des Lebens zu sehen; sie ist ihm die wahre Freude, und die ganze Frische weltbejahender Lebensfreudigkeit der *theôria* ein zugleich ästhetisches und theoretisches Genießen der Wirklichkeit,

ist die Grundstimmung dieser Zeit, - der glücklichsten, die ihm vergönnt war.
Dann aber kam die dionysische Leidenschaft zum Durchbruch, die Unbezwingbare Sehnsucht nach machtvollem, herrschendem, mitleidlos niederwerfen dem Ausleben der Persönlichkeit. Der stärkste Instinkt des Menschen ist der *Wille zur Macht* : ihn gilt es zu bejahen. Diese bedingungslose Bejahung sprengt aber das Regelsystem, in das sich die bisherige Kultur eingesponnen hat; das neue Ideal ist in diesem Sinne »jenseits von gut und böse«. Der Wille zur Macht kennt keine Grenzen des »Erlaubten«: ihm ist alles gut, was aus der Macht stammt und die Macht erhöht, alles schlecht, was aus der Schwäche stammt und die Macht schwächt. Und ebenso kommt es bei unseren Urteilen, in der Erkenntnis und in der Ueberzeugung, nicht darauf an, ob sie »wahr« sind, sondern ob sie uns helfen, ob sie unser Leben fördern und unsere Macht erhöhen. Nur dann haben sie Wert, wenn sie uns stark machen. [1085] Deshalb wird in der wechselnden Lebensentfaltung auch die Ueberzeugung wechseln dürfen und müssen (wie es ja z. T. bei Nietzsche selbst der Fall war): der Mensch wählt die, die er braucht. Auch der Wert des Erkennens liegt jenseits von wahr und falsch. »Nichts ist wahr - Alles ist erlaubt.« Hier beginnt daher die »Umwertung aller Werte« - hier wird der »Philosoph« zum Reformator der Moral, zum Gesetzgeber, zum Schöpfer einer neuen Kultur. Mit dem Bewußtsein dieser Aufgabe erfüllte sich Nietzsche in der dritten Periode seiner Entwicklung.
Von hier aus stellt er dem gewöhnlichen, dem alltäglichen Menschen, diesem Herdentier, das Ideal des »Uebermenschen« gegenüber. Denn Wille zur Macht ist Wille zum Herrschen, und die vornehmste Herrschaft ist die des Menschen über den Menschen. Hegel hat einmal gesagt, von allem Großen, das die Weltgeschichte zeigt, sei das Größte die Herrschaft des einen freien Willens über die andern. An dieses

Wort wird man erinnert, wenn Nietzsche sein neues Kulturideal aus dem Gegensatz der »Herrenmoral« gegen die »Sklavenmoral« entwickelt. Alle Brutalität des Niedertretens, alle Entfesselung der elementaren »Bestie« erscheint hier als Recht und Pflicht des Star ken: er entfaltet, er verteidigt die Energie des Lebens gegen die Kümmerlichkeit der Entsagung und der Demut. Deshalb fällt die »Sklavenmoral« wesentlich mit dem weltflüchtigen Wesen des Supranaturalismus zusammen, den Nietzsche schon vorher bekämpft hatte, und der positive Zusammenhang der Ueber gangszeit mit seiner dritten Periode besteht in der »fröhlichen« Bejahung welterobernden Lebensdur stes.

Dennoch bleibt das Ideal des »Uebermenschen« in poetischer Verschwommenheit und Unbestimmtheit. In der einen - wohl der ursprünglichen - Richtung ist es die große Individualität, die der Masse gegenüber ihr Urrecht geltend macht. Das Herdenvieh der »Viel-zu-Vielen« ist nur dazu da, daß sich aus ihm als seltene Glücksfälle die Uebermenschen erheben, die von Jahrhundert zu Jahrhundert sich zuwinken als Träger des Sinns, der all diesem wüsten Getriebe in newohnt. Das Genie ist der Zweck der Geschichte, und darin wurzelt sein Herrenrecht gegenüber dem Philister. Anderseits aber erscheint der »Ueber mensch« als ein höherer Typus der Menschengattung, der herangezüchtet werden soll, - als das starke Ge schlecht, das, frei von den Hemmungen und Selbst störungen der Sklavenmoral, seine Herrengewalt in mächtiger Lebensentfaltung genieße. In beiden Fällen ist Nietzsches Ideal des Uebermenschen gleich aristo kratisch und exklusiv, und es ist eine empfindliche Strafe für die poetische Unbestimmtheit und symboli stische Vieldeutigkeit seiner Aphorismen, daß seine Bekämpfung der »Sklavenmoral« und ihrer suprana turalistischen Grundlagen ihn gerade bei denen popu lär gemacht hat, welche die ersten sein würden, dem »Uebermenschen« den Kopf abzuschlagen, um den er

die, »Viel-zu-Vielen« überragt.
Zwischen den beiden Richtungen, in denen sich das Ideal des »Uebermenschen« entwickelt, ist der Dichter nicht zu einer klaren Entscheidung gekommen. Zarathustra mischt sie mit bunt schillernden Uebergängen ineinander. Es ist klar, daß die eine Form ebenso nach der romantischen Genialität (vgl. oben § 42, 5) schmeckt, wie die andere nach dem soziologischen Evolutionismus. Abel der Gedanke an eine Erhöhung des menschlichen Gattungstypus durch die Philosophie erinnert, wie einerseits an die Hoffnungen der französischen Revolution und ihre Theorie (CONDORCET), so anderseits an die Postulate des deutschen Idealismus. Sehr richtig ist bemerkt worden, daß von dieser Fassung der Lehre vom Uebermenschen der Schritt zu Fichte nicht weit gewesen wäre: daß ihn Nietzsche nicht machen konnte, lag daran, daß in ihm zu viel von Schlegels ironischer Genialität steckte, als daß er den Weg von dem individuellen Machtwillen zu dem »allgemeinen Ich«, zu einer übergreifenden Geltung der Werte hätte zurückfinden können.

7. Die Empörung des schrankenlosen Individualismus gipfelt in der Behauptung der Relativität aller Werte. Nur der Machtwille des Uebermenschen bleibt als der absolute Wert bestehen und sanktioniert jedes Mittel, das er in seinen Dienst stellt. Es gibt für den »höheren« Menschen keine Norm mehr, weder eine logische noch eine ethische. An die Stelle der Autonomie der Vernunft ist die Willkür des Uebermenschen getreten, - das war der Weg von Kant zu Nietzsche, den das 19. Jahrhundert beschrieben hat.

Eben damit bestimmt sich die Aufgabe der Zukunft. Der Relativismus ist die Abdankung der Philosophie und ihr Tod. Deshalb kann sie nur weiterleben als die *Lehre von den allgemeingültigen Werten* . Sie wird sich nicht mehr in die Arbeit der besonderen Wissenschaften drängen, zu denen nun auch die Psychologie gehört. Sie hat weder den Ehrgeiz, das was

diese erkannt haben, von ihrer Seite her noch einmal erkennen zu wollen, noch die Lust der Kompilation, aus den »allgemeinen Ergebnissen« der Sonderdiszi plinen allgemeinste Gebilde zusammenzuflicken. Sie hat ihr eigenes Feld und ihre eigene Aufgabe an jenen ewigen und an sich gültigen Werten, die den Grundriß aller Kulturfunktionen und das Rückgrat alles beson deren Wertlebens bilden. Aber auch diese wird sie be schreiben und erklären nur, um über ihre Geltung Re chenschaft zu geben: sie behandelt sie nicht als Tatsa chen, sondern als Normen. Auch sie wird deshalb ihre Aufgabe als eine »Gesetzgebung« zu entwickeln haben, aber nicht als das Gesetz der Willkür, das sie diktiert, sondern als das Gesetz der Vernunft, das sie vorfindet und begreift.

Auf dem Wege zu diesem Ziele scheint die gegen wärtige, freilich noch vielfach in sich gespaltene Be wegung die dauernden Errungenschaften aus der gro ßen Zeit der deutschen Philosophie zurückgewinnen zu wollen. Seit der Lotze den *Begriff des Wertes* energisch hervorgehoben und ihn an die Spitze auch der Logik und der Metaphysik gestellt hat, regen sich vielfach die Ansätze zu einer »Theorie der Werte« als einer neuen Art von philosophischer Grundwissenschaft. Es kann nichts schaden, daß diese sich zunächst, den Denkgewohnheiten der letzten Jahrzehnte gemäß, zum Teil auf psychologischem und soziologischem Gebiete bewegen, wenn man nur nicht aus den Augen verliert, daß in solchen Feststellungen und genetischen Erklärungen nur das Material gewon nen wird, an dem die Philosophie selbst ihre kritische Aufgabe zu erfüllen hat.

Aber eine nicht minder wertvolle Grundlage für diese zentrale Arbeit der Philosophie bildet ihre *Ge schichte* , die, wie es zuerst Hegel erkannt hat, in die sem Sinne als ein integrierender Teil der Philosophie selbst angesehen werden muß. Denn wenn sie (vgl. oben S. 8) den Prozeß darstellt, durch den die europäische Menschheit ihre Weltauffassung und Le

bensbeurteilung in wissenschaftlichen Begriffen nie dergelegt hat, so zeigt sie eben damit, wie auf Veran lassung der einzelnen Erlebnisse und an der Hand der besonderen Erkenntnisprobleme Schritt für Schritt mit immer klarerem und sichererem Bewußtsein sich die Besinnung auf die Kulturwerte vollzogen hat, deren Allgemeingültigkeit der Gegenstand der Philosophie ist. Dasjenige an dem menschlichen Wesen, wodurch es in eine höhere und übergreifende Vernunftwelt em porragt, steckt nicht in den formalen Notwendigkeiten der psychischen Gesetzmäßigkeit, sondern in den werthaften Inhalten, die von den geschichtlichen Lebensgemeinschaften zu bewußter Gestaltung her ausgearbeitet werden. Der Mensch als Vernunftträger ist nicht natürlich gegeben, sondern historisch aufge geben. Alles aber, was er in den konkreten Gebilden seiner übrigen Betätigungen an Kulturwerten erwirbt, wird zu begrifflicher Klarheit und Reinheit durch die Wissenschaft und in letzter Instanz durch die Philoso phie gesteigert. Dabei jedoch besitzen deren Errun genschaften ihre Geltung nicht in dieser ihrer ge schichtlichen Tatsächlichkeit und Begreiflichkeit, sondern es muß immer und immer wieder versucht werden, sie mit kritischer Umgestaltung auf die zeitlo sen Rechtsgründe zurückzuführen, mit denen sie in der Vernunft wurzeln. Darum ist die Geschichte der Philosophie das wahre Organon der Philosophie, aber nicht die Philosophie selbst.

Fußnoten

1 Im einzelnen ausgeführt auch bei UEBER WEG-HEINZE, Grundriß der Geschichte der Philo sophie I, § 1.

2 Herodot I, 30 und 50. Thukydides II, 40; und viel fach auch noch bei Platon, z. B. Apol. 29. Lysis 218 a. Symp. 202 e ff.

3 Ein Begriff bekanntlich von viel größerem Umfange als das englische und französische »science«.

4 Platon, Rep. 480 b. Aristoteles, Met. VI 1, 1026 a 18.

5 Platon, Theaet. 143 d. Aristoteles stellt die Lehre »vom Sein als solchem« (die später sog. Metaphysik) als »erste Philosophie« den übrigen »Philosophien« gegenüber, unterscheidet ferner theoretische und prak tische »Philosophie«. Gelegentlich (Met. I 6, 987 a 29) wendet er auch den Plural *philosophiai* für die verschiedenen historisch aufeinanderfolgenden Syste me der Wissenschaft an, wie etwa wir von den Philo sophien KANTs, FICHTEs, HEGELs etc. reden wür den.6 Vgl. die Definition Epikurs bei Sext. Emp. adv. math. XI, 169, und anderseits diejenige Senecas, Epist. 89.

7 Daher denn z. B. Proklos die Philosophie lieber Theologie genannt wissen wollte.

8 Vgl. z. B. Augustinus, Soliloqu. I, 7, Conf: V, 7. Scotus Eriugena, De div. praedest. I, 1 (MIGNE 358). Anselmus, Proslog. cap. I (MIGNE I, 227). Abaelard, Introd. in theol. II, 3. Raymundus Lullus, De quinque sap. 8.

9 Thomas Aquin. Summa theol. I, 32, 1. Contr. gent. 1, 8 f., II, I ff. Duns Scotus, Op. Ox. 1, 3, qu. 4. Du rand de Pourçain, In sent. prol. qu. 8. Raymundus von Sabunde, Theol. natur. prooem.

10 Laur. Valla, Dialect. disp. III, 9; B. Telesio, De nat. rer. prooem, Fr. Bacon De augm. III, I (Op. Spedding I, 539 = III, 336); Taurellus, Philos. tri umph. I, 1 Parscelsus Paragr. (ed. HUSER) II, 23 f.; G. BRUNO, Della causa etc. IV, 107 (Lagarde I,

272), HOBBES De corp. I (Ws. Molesworth I, 2 und 6 f.).

11 Charakteristische Definitionen einerseits bei GOTTSCHED, Erste Gründe der gesamten Weltweisheit (Leipzig 1756), p. 97 ff., anderseits in dem Artikel »Philosophie« der Encyclopédie (Bd. XXV, p. 632 ff.).

12 Kr. der reinen Vernunft. Ak. III, 542 f.

13 A. SCHOPENHAUER, Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, cap. 17.

14 Statt der Kritik der einzelnen genüge hier der Hinweis auf die so weit auseinander gehenden Formeln, in denen man trotzdem dies Unmögliche zu leisten versucht hat: man vergleiche z. B. nur die Einleitungen zu Werken wie ERDMANN, UEBERWEG, KUNO FISCHER, ZELLER etc. Alle diese Begriffsbestimmungen treffen nur insofern zu, als die Geschichte der Philosophie den darin ausgedrückten *Erfolg* hat aber nicht hinsichtlich der von den Philosophen selbst geäußerten *Absichten* .

15 So bei der Mehrzahl der Philosophen des späteren Altertums.

16 Wie für CHR. WOLFF; vgl. dessen Logica § 29 ff.

17 Das ist namentlich der Fall, wo die Philosophie lediglich als »Wissenschaft der Erkenntnis« gilt. Vgl. z. B. W. HAMILTON in den Anmerkungen zu Reids Werken II, 808. Bei den Franzosen ist Ende des 18. und Anfangs des 19. Jahrhunderts Philosophie = Analyse de l'entendement humain.

18 Z. B. bei PLOTIN.

19 So DESCARTES und BACON.

20 Wie etwa die Romantiker und SCHOPENHAUER.

21 So z. B. Im HEGELschen System.

22 Dahin gehört z. B. der Einfluß der Astronomie auf die Anfänge der griechischen oder der der Mechanik auf diejenigen der neueren Philosophie.

23 Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts steht so zur deutschen Philosophie.

24 Vgl. z. B. die Opposition der Naturwissenschaft gegen die SCHELLINGsche Naturphilosophie.

25 H. DIELS, »Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen« in Philos. Aufsätze zum Jubiläum E. Zellers. Leipzig 1887, p. 241 ff.

26 v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, Antigonos von Karystos (Philol. Stud. IV. Berlin 1881, p. 263 ff).

27 Ein hervorragendes Beispiel bieten bekanntlich die Pythagoreer; aber auch in der platonischen Akademie sind Anklänge an die Dionysosreligion und den Apollokult deutlich genug. Den scheinbar vereinsamten Heraklit hat E. PFLEIDERER (Heraklit von Ephesus, Berlin 1886) in einen Mysterienzusammenhang zu bringen gesucht. Vgl. im ganzen E. ROHDE, Psyche, 2. Aufl. 1898.

28 Vgl. H. USENER, Ueber die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit im Altertum (Preuß. Jahrb., Jahrg. LIII. 1884, p. 1 ff.) und E. HEITZ, Die Philosophenschulen Athens (Deutsche Revue 1884, p. 326 ff.).

29 Vgl. G. KAUFMANN, Geschichte der deutschen Universitäten I, p. 58 ff. (Stuttg. 1888).

30 Der idealen Auffassung der Wissenschaft in der Tätigkeit der deutschen Universitäten hat wohl das schönste Denkmal SCHELLING gesetzt in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (2. und 3. Vorlesung. Ges. Werke. I. Abt., 5. Bd., p. 223 ff.).

31 Den besten Beweis dafür liefern gerade die leiden schaftlichen Angriffe, welche SCHOPENHAUER gegen dies Verhältnis gerichtet hat.

32 Z. B. im Anfang seiner Metaphysik.

33 Näheres darüber unten p. 14.

34 TH. STANLEY, The history of philosophy. Lon don 1685.

35 J. J. BRUCKER, Historia critica philosophiae. S Bde. Leipzig 1742 ff. Institutiones historiae philoso phiae. Leipzig 1747.

36 J. G. BUHLE, Lehrbuch der Geschichte der Philo sophie. 8 Bde. Göttingen 1796 ff.

37 G. G. FÜLLEBORN, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 12 Studien. Züllichau 1791 ff.

38 D. TIEDEMANN, Geist der spekulativen Philoso phie. 7 Bde. Marburg 1791 ff.39 de GÉRANDO, Histoire comparée des systèmes de philosophie: zweite vierbändige Ausgabe. Paris 1822 f.

40 W. G. TENNEMANN, Geschichte der Philoso phie. 11 Bde. Leipzig 1798 ff.; Grundriß der Ge

schichte der Philosophie für den akademischen Unter
richt. Leipzig 1812.

41 J. FR. FRIES, Geschichte der Philosophie. 2 Bde.
Halle 1837 ff.

42 FR. SCHLEIERMACHER, Geschichte der Philo
sophie, aus dem Nachlaß herausgegeben in Ges.
Werke. III. Abt. 4. Bd. I. Tl. Berlin 1839.

43 Zu vergleichen sind die Einleitungen in die Phäno
menologie des Geistes, in die Vorlesungen über Phi
losophie der Geschichte und in diejenigen über Ge
schichte der Philosophie. Ges. Werke. Bd. II p. 62 ff.
IX, p. 11 ff. XIII, p. 11-134. In HEGELs Werken
nimmt die Geschichte der Philosophie, nach seinen
Vorlesungen herausgegeben von MICHELET, Bd.
13-15, Berlin 1883-36, ein. Auf seinem Standpunkte
stehen G. O. MARBACH, Lehrbuch der Geschichte
der Philosophie. 2. Abt. Leipzig 1838 ff. C. HER
MANN, Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung,
Leipzig 1867, und zum Teil auch die
Uebersicht über die gesamte Geschichte der Philoso
phie, welche J. BRANISS als ersten (einzigen) Band
einer Geschichte der Philosophie seit KANT, Breslau
1842, herausgegeben hat. In Frankreich ist diese
Richtung vertreten durch V. COUSIN, Introduction à
l'histoire de la philosophie. Paris 1828 (7. Aufl.
1872); Histoire générale de la philosophie. 12. Aufl.
Paris 1884.

44 Des näheren besteht diese Unzulänglichkeit, wie
hier nicht genauer entwickelt und nur in einem System
der Erkenntnistheorie ausgeführt werden kann, in dem
Umstande, daß das erfahrungsgemäß Gegebene nie
mals dem begrifflichen Anforderungen genügt, welche
wir bei seiner gedanklichen Verarbeitung, dem inne
ren Wesen der Vernunft gemäß, zuerst naiv und un
mittelbar, später aber mit reflektiertem Bewußtsein

stellen. Diesen *Antinomismus* kann nicht nur das gewöhnliche Leben, sondern auch die Erfahrungswissenschaft dadurch umgehen, daß sie mit Hilfsbegriffen arbeiten, die Zwar in sich problematisch bleiben, aber innerhalb gewisser Grenzen zu einer dem praktischen Bedürfnis genügenden Verarbeitung des Erfahrungsmaterials ausreichen. Aber gerade in diesen Hilfsbegriffen stecken dann die Probleme der Philosophie: sie erwächst überall aus der Erschütterung der vor ihr in Leben und Wissenschaft geltenden Vorstellungen und Wertungen.

45 In dieser Weise dürfte das Erlebnis von KANTS Untersuchungen über »die Antinomie der reinen Vernunft« (Kritik der reinen Vernunft, transzendentale Dialektik, zweites Hauptstock) historisch und systematisch zu erweitern sein; vgl. W. WINDELBAND, Geschichte der neueren Philosophie II5, 100 ff.

46 Vgl. oben p. 9, Anm. 8.

47 A. COMTE. Cours de philosophie positive I, 9, wozu als Ausführung der 5. und 6. Band zu vergleichen. Uebrigens finden sich ähnliche Gedanken schon D'ALEMBERTS Discours préliminaire zur Encyclopédie.

48 Einen ähnlichen, aber ganz mißlungenen Versuch hat in dieser Richtung auch FR. BRENTANO gemacht (Die vier Phasen der Philosophie und ihr gegenwärtiger Stand. Wien 1895). Ebenso gehören in diesen Zusammenhang die stets mehr oder minder künstlichen Analogien welche man zwischen dem Entwicklungsgang der antiken und dem der modernen Philosophie herzustellen versucht hat: vgl. z. B. v. REICHLIN-MELDEGG, Der Parallelismus der alten und neueren Philosophie (Leipzig und Heidelberg 1865).

49 KUNO FISCHER, Geschichte der neueren Philo sophie, I, 1. Einleitung I - V.

50 Die besonderen Fragmentsammlungen sind unten bei den einzelnen Philosophen erwähnt. Es wäre wün schenswert, daß sie überall so vortrefflich wären, wie USENERs »Epicurea«. - Von den Fragmenten der Vorsokratiker hatte F W. A. MULLACH (Fragmenta philosophorum Graecorum. 3 Bde. Paris 1860-81) eine sorgfältige, aber dem heutigen Stande der For schung nicht mehr genügende Sammlung herausgege ben; sie ist jetzt in umfassender Weise ersetzt durch H. DIELS Poetarum philosophorum fragmenta (Ber lin 1901) und Die Fragmente der Vorsokratiker, grie chisch und deutsch (Berlin 1903, 2 Aufl 1906 ff. mit Index 1910).

51 Plut. Moralia, ed. DÜBNER, Paris 1841. DIELS, Dox. P. 272 ff.

52 ED. BEKKER, Berlin 1847.

53 ED. G. KAIBEL, Leipzig 1888/90.
54 ED. COBET, Paris 1850.

55 Als ein gutes Lehrbuch ist zu empfehlen A. WEBER, Histoire de la philosophie européenne, 6. Aufl., Paris 1897.

56 Dies gilt für jedes Gebiet der Geschichte, für die der Politik und der Literatur gerade so wie für die der Philosophie.

57 Als Beispiel möge darauf hingewiesen werden, daß der verdiente Verfasser einer ausgezeichneten Ge schichte der Prinzipien der Mechanik, EUG. DÜH RING, in seiner »Kritischen Geschichte der Philoso phie« (4. Aufl., Berlin 1894) die ganze Willkür einer einseitigen Beurteilung entfaltet hat. Aehnliches gilt

von der konfessionellen Kritik, welche A. STÖCKL, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (2 Bde., 3. Aufl, Mainz 1889) in typischer Weise ausübt.

58 Es kann nicht genug gegen die knabenhafte Ueber hebung protestiert werden, mit der es eine Zeitlang in Deutschland Mode war, von den »Errungenschaften der Jetztzeit« her auf die großen Männer der griechi schen und der deutschen Philosophie herabzulächeln oder zu schimpfen, es war meist der Hochmut der Un wissenheit, welche keine Ahnung davon hatte, daß siezuletzt doch nur von den Gedanken derjenigen lebte, die sie schalt und höhnte. Aber die Zeit dieses Unfugs ist glücklicher Weise vorüber.

59 Vgl. H. RICKERT, Geschichtsphilosophie in der von W. WINDELBAND herausgegebenen Festschrift »Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrh.« (Heidel berg 1905 II 51 ff., 2. Aufl. 1907 S. 321 ff.).

60 Selbst wenn man zugibt, daß die Anfange der Mo ralphilosophie bei den Chinesen sich über das Mora lisieren und besonders diejenigen der Logik bei dem Indern sich über gelegentliche Reflexionen zu wissen schaftlicher Begriffsbildung erheben - worüber hier nicht abgesprochen werden soll -, so bleiben diese doch dem in sich einheitlichen und geschlossenen Verlaufe der europäischen Philosophie so fern, daß ein Lehrbuch keine Veranlassung hat, darauf einzuge hen. Die Literatur ist bei UEBERWEG, I § 6 zusam mengestellt. Wie früher WINDISCHMANN (Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Bonn 1827-34) es versuchte, so hat neuerdings P. DEU SSEN (Allgemeine Geschichte der Philosophie I 1, Leipzig 1894, 2, 1899, 3, 1908) in die Gesamtge schichte der Philosophie diese ihre orientalische Vor zeit einbezogen. - Vgl. dazu H. OLDENBERG, Kul tur der Gegenwart 1, 5 (1909) p. 32 ff., besonders p. 42.

61 Die »sieben Weisen«, unter denen am meisten Thales, Bias, Pittakos und Solon genannt werden, während über die andern die Tradition nicht einig ist, dürfen, Thales ausgenommen, noch nicht als Vertreter der Wissenschaft angesehen werden: Diog. Laert. I, 40; Platon, Protag. 343.

62 Die reichen Anregungen, welche in der Folgezeit aus den Umgestaltungen des religiösen Vorstellungslebens für die Philosophie erwuchsen, hat ERWIN ROHDE (Psyche, 4. Aufl. 1907) in feinsinnigster weise dargestellt.

63 Als der bedeutendste dieser kosmogonischen Dichter ist *Pherekydes* von Syros anzusehen, der bereits zur Zeit der ersten Philosophen in Prosa schrieb doch ist auch seine Vorstellungsweise noch durchweg mythisch, nicht wissenschaftlich. Seine Fragmente hat STURZ (Leipzig 1834) gesammelt. Vgl. H. DIELS, Arch. f. Gesch. d. Philos. I 11 ff. und Ber. d. Berl. Ak. 1897.

64 Den Einfluß des Orients auf die Anfänge der griechischen Philosophie haben GLADISCH (Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung Breslau 1852) und RÖTH (Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2 Bde., Mannheim 1858 ff.) überschätzt: in den einzelnen Kenntnissen ist er gewiß nicht zu verkennen; dagegen sind die wissenschaftlichen Begriffe durchaus selbständige Taten des griechischen Denkens.

65 Vgl. über den philosophischen Wert des *thauma zein* Arist. Met. I 2, 982 b 12.

66 Fragm. (DIELS) 12, 49 a, 88, 90, 91 etc.

67 Den Aristoteles Met. I 3, 983 b 8 nicht ohne Beimischung eigener Kategorien definiert hat.

68 Den Ausdruck *archê* , der übrigens die Erinnerung an die zeitlichen Phantasien der Kosmologen an sich trägt, soll nach Simplikios zuerst Anaximander ge braucht haben.

69 Vgl. Simpl. phys. (D.) 32 r 151, 30 und Arist. Gen. et Corr. I 6. 322 b 13.

70 Simpl. phys. 151, 28 (DIELS, Vorsokr. 347).

71 Schol. in Arist. 514 a 33.
72 Für *hydôr* wird häufig *hygron* substituiert. Ueber den *aêr* des Anaximenes lauten die Berichte so, daß man versucht hat, seine metaphysische »Luft« von der empirischen zu unterscheiden: RITTER, I, 217; BRANDIS, l, 144.

73 Plut. plac. I, 3 (Doxogr. D. 278). Vielleicht ist auch dies bei der Vermutung des Aristoteles, Met. I 8, 982 b 22 gemeint.

74 Simpl. phys. (D.) 6 r 24, 26.

75 Plut. plac. I 3 (Doxogr. D. 277). Arist. Phys. 111 8, 308 a 8.

76 Arist. phys. III 4, 203 b 7.

77 Schol. in Arist. 514 a 33. HERBART, Einleitung in die Philosophie. Ges. W. I, 196.

78 Met. XII, 2 1069 b 18 und besonders Phys. I 4, 187 a 20. Vgl. auch Simpl. phys. (D.) 33 r 154, 14 (nach Theophrast). Näheres über diese viel verhandel te Kontroverse wird noch unten (§ 6, 1) zur Sprache kommen.

79 Timon bei Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 224.80 Clem. Alex. Strom.

V, 601.

81 Sext. adv. math. IX 193.

82 Hippol. Ref. 1, 14 (Doxogr. [D.] 565). An andern Stellen heißt es wieder, er habe die Gottheit weder be grenzt noch unbegrenzt gedacht haben wollen (?).

83 Die Schwierigkeit, einer solchen substratlosen Be wegung, einem bloßen Werden die höchste Realität und die Erzeugungsfähigkeit für die Dinge zuzu schreiben, ist für das unentfaltete, seiner eigenen Ka tegorien noch nicht bewußte Denken offenbar sehr viel geringer gewesen, als für die spätere Auffassung. Die zwischen symbolischer und realer Bedeutung schwankende Anschauung des Werdens als Feuer wird durch den sprachlichen Ausdruck unterstützt, der auch Funktionen und Verhältnisse als Substantiva be handelt. Ebenso aber verschmäht es Heraklit auch nicht, im bildlichen Ausdruck (vom immer neu gekne teten Ton, vom immer neu umgerührten Mischtrank) die dunkle Vorstellung einer Weltsubstanz im Hinter grunde bestehen zu lassen.

84 Das Nähere darüber im folgenden Paragraphen.

85 Fr. ed KARSTEN V. 94 ff. DIELS 5 u. 8 v. 34 ff.86 Die sprachlichen Zweideutigkeiten, wonach eines teils das *hen* sowohl das numerisch Einzige als auch das prädikativ Einheitliche (Einfache) bedeutet, an dernteils das Verbum *einai* nicht nur die Funktion der Copula, sondern auch den Sinn der »Realität« hat, spielen in diesen Ueberlegungen des Eleaten offenbar eine große Rolle.

87 Bezeichnungen wie Materialismus und Idealismus treffen daher für diese Identifikation des Bewußtseins und seines Objekts, der Körperwelt, nicht zu.

88 In der späteren Literatur (Platon, Theait. 181 d; Arist var. loc) werden *alloiôsis* (qualitative Verände rung) und *periphora* (Ortsveränderung) einander als verschiedene Arten der *kinêsis* oder *metabolê* gegen übergestellt: sachlich geschieht das schon hier, wenn auch die Termini noch fehlen.

89 Statt des späteren Ausdrucks *stoicheia* findet sich bei Empedokles die mehr poetische Bezeichnung »Stammwurzeln aller Dinge« (*rhizômata*).

90 Die Auswahl entsprang neben der Anlehnung an die Vorgänger offenbar wieder der Neigung, die ver schiedenen Aggregatzustände als das ursprüngliche Wesen der Dinge zu betrachten. Der Vierzahl selbst scheint dabei keine Bedeutung zuzukommen die dia lektische Konstruktion, welche Platon und Aristoteles dafür gegeben haben, liegt dem Agrigentiner fern.

91 Ueber das Wort »Elementum« vgl. H. DIELS, Leipzig 1899.

92 Wenn *philia* und *neikos* gelegentlich von den spä teren Berichterstattern als fünfte und sechste *archê* des Empedokles gezählt werden, so darf man daraus wohl nicht schließen, daß er sie auch für Stoffe gehal ten hätte. Seine dunkle, fast mythische Bezeichnungs weise beruht zum größten Teil auf der sprachlichen Substantivierung der Funktionsbegriffe.

93 Arist. Met. I 4, 985 b 32.

94 Er nannte sie *spermata* (Samen der Dinge) oder auch einfach *chrêmata* (Dinge, Substanzen).

95 Nach den Fragmenten des Anaxagoras z. B. auch Knochen, Fleisch, Mark; anderseits die Metalle.

96 Als solches ist er von Platon (Phaed. 97 b) gefeiert

und schon von Aristoteles (Met. I 3, 984 b) über
schätzt worden: vgl. jedoch § 5, 5. Die Neueren
(HEGEL) haben die weitere Ueberschätzung hinzugefügt, den *nous*
als immaterielles Prinzip auf
fassen zu wollen. Doch lassen die Fragmente (Simpl.
phys. [D.] 33 v 156, 13) keinen Zweifel, daß auch
dieses leichteste, reinste, mit den übrigen sich nicht
mischende, sondern sie nur als lebendige Kraft um
spielende und bewegende Element noch immer ein
raumerfüllender Stoff blieb. Vgl. jedoch M. HEINE;
in den Ber. der Sächs. Ges. der wiss. 1890.

97 Plut. adv. Col 4, 2,1109.

98 Arist. Phys. VIII 1, 252 a 32 (vgl. Met. I, 4) sagt
von den Atomisten, sie hätten nach dem Ursprung der
Bewegung nicht gefragt, - selbstverständlich, denn
sie erklären die Bewegung für ursachlos.

99 Das Argument kann nur gegen den Atomismus ge
richtet sein und trifft auch diesen nur schwach.

100 Aus dieser Analogie erwuchs die phantastische
Vorstellung der Sphärenharmonie.

101 Während die Hauptrichtung der Pythagoreer so
dem Empedokles folgte, hat ein späterer, *Ekphantos* ,
diese Raumbegrenzung im Sinne des Atomismus auf
gefaßt.
102 Die Begründung davon, daß nämlich die geraden
Zahlen eine Zweiteilung ins Unendliche (?) erlauben
(Simpl. phys D. 105 r 455, 20), ist freilich sehr be
denklich und künstlich.

103 Auch darf dabei das Moment nicht übersehen
werden, welches sich schon bei Xenophanes und Par
menides geltend machte, daß nämlich dem Griechen
das Maß ein hoher ethischer Wert war, daß somit das
allen Maßes spottende Unendliche ihm als unvoll

kommen, das in sich Bestimmte (*peperasmenon*) da gegen als wertvoller gelten mußte.

104 Arist. Met. I 5, 986 a 19.

105 Oder dem Pythagoreismus nahestehende Männer wie der Arzt *Alkmaion* , ein, vielleicht etwas älterer, Zeitgenosse des Philolaos. Vgl. Arist. Met. I 5, 986 a 22.

106 Die Ueberlieferung (Arist. loc. cit.) zeigt diese Stellung, während nach pythagoreischer (und ebenso platonisch-aristotelischer) Kosmologie die umge kehrte zu erwarten wäre, sofern das »Krumme« das Kreisförmige bedeuten sollte.

107 Begreiflich daher, daß es auch (uns nicht dem Namen nach bekannte) Physiker gegeben hat, welche als Weltstoff eine Zwischenstufe zwischen Luft und Wasser oder zwischen Luft und Feuer ansehen woll ten.

108 Daher auch die Bezeichnung des Weltstoffs als *archê* , dessen Doppelbedeutung als *Anfang* und als *Herrschaft* in diesen Gedankenbewegungen vielfach mitgespielt hat.

109 Diese Lehre ist von Anaximandros wahrschein lich, von Anaximenes sicher vertreten worden; sie wiederholt sich bei Heraklit und Empedokles.

110 Entscheidend sind in dieser sehr kontroversen Frage (RITTER. SEYDEL, ZELLER) die Stellen; Arist. Phys. I 4, 187 a 20 und Simpl. phys. (D) 33 r 154, 14 (nach Theophrast); ebenso die Fortsetzung der Stelle in der folgenden Anmerkung.

111 Simpl. phys. (D.) 6 r 24, 18.

112 Im einzelnen sind die physikalischen, zumal die astronomischen Vorstellungen Heraklits schwach; das metaphysische Grübeln ist bei ihm bedeutsamer als die erklärende Forschung. Er teilt dies mit seinem Gegner Parmenides.113 Die hypothetische Darstellung, wie man sich nämlich die Welt denken müßte, wenn man neben dem Sein auch Nichtsein, Vielheit und Werden für real ansähe, hatte einerseits polemischen Zweck, an derseits kam Bedürfnis der Schüler entgegen, die ver mutlich von dem Meister doch auch einigen Auf schluß über die empirische Welt verlangten.

114 Arist. Phys. II 8, 198 b 29. Uebrigens wird schon dem Anaximandros eine Aeußerung zugeschrieben welche eine Umwandlung der Organismen durch An passung an veränderte Lebensbedingungen lehrt: Plut. plac. V 19, 1 (Dox. D. 430 15). Auch für den Men schen nahmen die ältesten Denker keinen andern Ur sprung als den des Herauswachsens aus der Tierwelt in Anspruch: so Empedokles bei Plut. strom. fr. 2 (Dox. D. 579,17).

115 Offenbar nicht ohne Anlehnung an die eleatische Weltkugel der diese absolute, völlig ausgeglichene Mischung aller Elemente des Empedokles sehr ähn lich sieht.

116 So seinen, haben die Atomisten behauptet, der einst Sonne und Mond eigene Welten gewesen, die dann in den größeren Wirbel, dessen Mitte unsere Erde bilde, hineingeraten seien.117 Ausgeführt findet sich dieses Motiv bei Platon, Tim. 31 mit unverkennbarer Beziehung auf den Ge gensatz zwischen Anaxagoras und den Atomisten.

118 Arist. phys. VI 9, 239 b 9. Vgl. H. SALINGER, Archiv f. Gesch. d. Philos. XIX (1906) p. 99 ff.

119 Schon zur Zeit Platons wurde von jüngeren Py thagoreern (Ekphantos, Hiketas von Syrakus) die Hy pothese des Zentralfeuers (und damit die der »Ge generde«) aufgegeben, dafür aber die Erdkugel in die Mitte der Welt versetzt und mit einer Achsendrehung ausgestattet, mit welcher Annahme dann diejenige eines Stillstandes des Fixsternhimmels verbunden war.

120 Zuerst ausgeführt Platon, Sophist. 237 a.

121 Es ist äußerst unwahrscheinlich daß die Lösung des Problems durch die Subjektivität der Sinnesquali täten, welche sich bei Demokrit findet (vgl. unten § 10, 3), schon von Leukipp, also vor Protagoras, der allgemein als Begründer dieser Theorie gilt, vorgetra gen sein sollte.

122 Sext. Emp. adv. math. VII, 90 f.
123 Fragm. (SCHORN) 4. (DIELS, Vorsokr. 326.) Von dieser Steile dürfte auch das rechte Licht auf den Sinn fallen, in welchem schon Anaximandros das *apeiron* als *aoriston* bezeichnet haben soll. Vgl. oben § 4, 2.

124 Arist. de gen. et corr. I 1, 314 a 24.

125 Fragm. 4 (DIELS, Vorsokr. 250).

126 Stob. Ecl. I, 488.

127 Neben solchen Bestimmungen über die Seele, welche aus der allgemeinen wissenschaftlichen An sieht sich ergaben, finden sich in der Ueberlieferung bei mehreren dieser Männer (Heraklit, Parmenides, Empedokles und den Pythagoreern) noch andere Leh ren, die mit jenen nicht nur ohne Zusammenhang, sondern z.T. im direkten Widerspruche sind. Auffas sung des Leibes als Kerkers der Seele (*sôma* =

sêma), persönliche Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tode Seelenwanderung: das alles sind Vorstel lungen, welche die Philosophen ihren Beziehungen zu den Mysterien entnahmen und in ihrer priesterlichen Lehre beibehielten, so wenig sie mit den wissen schaftlichen zusammenstimmten. Von solchen Aeuße rungen ist oben Abstand genommen, weil sie in dieserPhase des griechischen Denkens noch fremd und un vermittelt neben der naturwissenschaftlichen Theorie herlaufen: nur die Pythagoreer (und vielleicht auch Empedokles) scheinen schon einigermaßen die Ver bindung von Theologie und Philosophie angebahnt zu haben, die später durch Platon maßgebend wurde.

128 Aehnlich erklärten einige der Pythagoreer die Sonnenstäubchen in der Luft für Seelen.

129 Da er mit Hinblick darauf den Unterschied venö sen und arteriellen Bluts erkannte, so meinte er mit seinem *pneuma* das, was die heutige Chemie Sauer stoff nennt.

130 Nach Platon Phaed. 85 f, wo diese Ansicht als materialistisch zurückgewiesen wird. Vgl. W. WIN DELBAND in der Straßburger Festschr. z. 46. Phil. Vers. (1901) p. 293 f.

131 Der *nous* des Anaxagoras ist nur Wissen, die Luft bei Diogenes von Apollonia ein großer, kräftiger ewiger, »vieles wissender« Körper, das Sein bei Par menides zugleich *noein* etc. Nur *philotês* und *neikos* bei Empedokles sind mythisch hypostasierte Triebe.; sie haben aber auch mit seinen psychologischen An sichten nichts zu tun.132 Es hängt damit zusammen, daß im allgemeinen
nicht einmal von Ansätzen ethischer Untersuchung in dieser Periode gesprochen werden kann. Denn ein zelne moralisierende Reflexionen oder Ermahnungen können nicht als Anfänge der Ethik gelten. Ueber die

einzige Ausnahme vgl. unten Anm. 6.

133 Den Ausdruck »Weltseele« hat zuerst Platon oder frühestens (in dem allerdings gerade auch deshalb an gezweifelten Fragm. 21. DIELS Vorsokr. 257) Philo laos gebraucht. Die Vorstellung ist bei Anaximenes, Heraklit, Anaxagoras und wohl auch bei den Pythago reern sicher vorhanden.

134 Daher der paradoxe Ausspruch, die trockenste Seele sei die weiseste, und die Mahnung die Seele vor Nässe (Rausch) zu schützen.

135 Vgl hierzu und weiter M. HEINZE, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (Olden burg 1872) und AN. AALL, Geschichte der Logos idee in der griechischen Philosophie (Leipzig 1894).

136 Fragm. (DIELS) 2.

137 Dies ist der einzige Begriff in der Entwicklung des vorsophistischen Denkens, bei welchem man von dem Versuch der Aufstellung eines wissenschaftlichen Prinzips der *Ethik* sprechen kann. Wenn Heraklit bei dieser Unterordnung unter das Gesetz einen allgemei nen Ausdruck für alle moralischen Pflichten im Auge hatte oder wenigstens traf, so knüpfte er ihn zugleich an den Grundgedanken seiner Metaphysik welche dies Gesetz für das bleibende Wesen der Welt erklärte, und in diesem Sinne fand er das schöne Wort, daß alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen genährt werden (Fragm. D. 114). Doch ist oben (§ 4, 4) darauf hingewiesen worden daß, er in dem Begriff der Weltordnung, der ihm vorschwebte, die verschie denen Motive (namentlich eben das physische vom ethischen) noch nicht bewußt sonderte, und so arbeitet sich auch die ethische Untersuchung noch nicht klar aus der physischen zur Selbständigkeit heraus. Das selbe gilt von den Pythagoreern, welche den Begriff

der Ordnung durch den (übrigens auch von Heraklit zu übernehmenden) Terminus Harmonie rückten, und deshalb auch ihrerseits die Tugend als Harmonie be zeichneten Freilich nannten sie eine Harmonie auch die Seele, die Gesundheit und vieles andere.

138 Daneben noch Geruch (Empedokles) und Ge schmack (Anaxagoras). Auf den Tastsinn scheinen nur die Atomisten, insbesondere aber erst Demokrit wert gelegt zu haben.139 Arist de an. I 2, 405 a 27.

140 Theophr. de sens. 3 f.

141 Ebenso wird zwar von Alkmaion, dem pythago reisierenden Arzte, berichtet (Theophr. de sens. 22), er habe das Denken oder das Bewußtsein (*hoti monos xyniêsi*) für das unterscheidende Merkmal des Men schen erklärt. Aber eine genauere Bestimmung fehlt auch hier, wenn man nicht dem Ausdruck nach an etwas ähnliches wie das aristotelische *koinon aisthê têrion* denken will. Damit würde übereinstimmen, daß in den Kreisen der Pythagoreer und der ihnen na hestehenden Aerzte die ersten Versuche gemacht wor den zu sein scheinen, die einzelnen seelischen Tätig keiten an einzelne Teile des Leibes zu lokalisieren das Denken in das Gehirn, die Wahrnehmung an die ein zelnen Organe und das Herz, in das letztere auch die Gemütsbewegungen u.s.w. von hier scheint Diogenes von Apollonia und nach ihm Demokrit diese Anfänge einer physiologischen Psychologie übernommen zu haben.

142 Fragm. (KARSTEN) V. 145-148. DIELS Vor sokr Fragm. 16.

143 Arist de an. I 2, 404 b 7, III 3, 427 a 21, Met III 5 1009 b 17, Theophr. de sens. 10 f.

144 Theophr. de sens. 7.

145 Vielleicht liegt eine Erinnerung an Heraklit vor, der auch die Wahrnehmung aus der *enantiotropia* - Bewegung gegen Bewegung - erklärte und bei dem der Gegensatz das Prinzip aller Bewegung war.

146 Theophr. de sens. 27 ff. Interessant ist, daß Ana xagoras daraus den Schluß zog (ibid. 29), jede Wahr nehmung sei mit Unlust (*lypê*) verbunden.

147 Diese Neuerung in der Medizin begann, wie oben erwähnt, schon bei den dem Pythagoreismus nahe ste henden Aerzten, besonders bei *Alkmaion* . Ueber die fälschlich unter dem Namen des Hippokrates gehende Schrift *peri diaitês* ; vgl. H. SIEBECK, Gesch. der Psychol. I. 1, 94 ff.

148 Vgl. hauptsächlich seine Schriften *peri archaiês iêtrikês* und *peri diaitês oxeôn*

149 Vgl. Protagoras bei Platon Prot. 316 d.

150 Ciceros (Tusc. V 4, 10) bekannter Ausspruch über Sokrates gilt für die ganze Philosophie dieser Periode

151 Vgl. das bekannte *ton hêttô logon kreittô poiein* Aristoph. Nub. 112 ff. 893. ff. Aristot. Rhet. II 24, 1402 a 23.

152 Bei Platon (Theaet. 181 a) heißen sie *hoi rheontes* vgl. Aristot. Met. IV 5, 1010 a 13.

153 Vgl. oben S. 52 Anm. 6.

154 Ein typisches Beispiel hiefür ist die Allegorie des Prodikos, dessen wählendem Herakles die Tugend ebenso wie das Laster goldene Berge verspricht für den Fall, daß er sich ihrer Führung anvertraue.

155 Hippias bei Xenoph. Memor. IV 4, 14 ff.

156 Es ist hervorzuheben, daß das konstitutive Merk
mal des Begriffs *physis* in diesem Sinne nur dasjenige
des Ewig-sich-gleich Bleibens war, wie bei der *archê* .
Der Gegensatz dazu ist also das Vorübergehende, das
Einmalige.

157 Hippias bei Platon, Prot. 337 c.

158 Plat. Prot. 320 ff. Vgl. A. HARPFF, Die Ethik des Protagoras
(Heidelberg 1884).

159 Arist. Rhet. I 13, 1373 b 18, vgl. dazu Orat.
Attic. (ed. BEKKER) II 154.

160 Arist. Pol. I 3, 1253 b 20.

161 Arist. Pol. II 7 (Phaleas) und 8 (Hippodamos).

162 Die Persiflage in den Ekklesiazusen des Aristo
phanes kann sich nur darauf beziehen.

163 Plat. Rep. 338 c.

164 Plat. Gorg. 483 b.

165 Arist. Pol. III 9, 1280 b 11.

166 Bei Plat. Gorg. 471.

167 Vgl. das Lob der *adikia* von Thrasymachos bei
Plat. Rep. 344 a.

168 Thrasymachos bei Platon, Rep. 343 c.

169 Kallikles bei Platon, Gorg. 483 a und 491 e.
170 Diog. Laert. II 16.

171 Sext. Emp. adv. math. IX 51-54.

172 Wie die Verurteilung des Diagoras von Melos (Aristoph. Av. 1073) beweist.

173 Diog. Laert. IX. 51.

174 Diesen Grundgedanken des Sokrates reproduzie ren Xenophon und Platon in zahlreichen Wendungen: bei Xenophon ist hauptsächlich Mem. III. Cap. 9, bei Platon der Dialog Protagoras zu vergleichen.

175 Daher auch die antidemokratische, für sein per sönliches Geschick so verhängnisvolle Parteistellung des Sokrates, der ausdrücklich verlangte, daß die schwerste und verantwortungsvollste Kunst, diejenige des Regierens nur von den Einsichtsvollsten ausgeübt werden sollte, und der deshalb die Besetzung der Staatsämter durch Los oder Volkswahl durchaus ver warf.

176 Ein System der einzelnen Tüchtigkeiten hat So krates nicht versucht, dagegen beispielsweise die De finitionen der Tapferkeit (vgl. den platonischen La ches), Frömmigkeit (Plat. Euthyphron, Xen. Mem. IV6, 3), Gerechtigkeit (Mem. IV 6, 6) etc. gegeben.

177 Wie dies seine theoretische Philosophie bestimmt hat, s. § 8.

178 Derselbe Doppelsinn, der zu zahllosen Schwie rigkeiten Anlaß gegeben hat, liegt im lateinischen *vir tus* ; ebenso in *agathon* , *bonum* , gut.

179 Xen. Mem. III 8, 5.

180 Man vergleiche bei Platon die Widerlegung des Thrasymachos im ersten Buch der Republik, die prin zipiell als sokratisch gelten darf, aber doch dialek

tisch und sachlich teilweise auf sehr schwachen Füßen steht.

181 Im einzelnen fällt diese Rehabilitierung der Volksmoral, namentlich wie sie Xenophon darstellt, der Natur der Sache nach stark ins triviale Moralisie ren. Wenn aber Sokrates gerade damit seinem Volk den rechten Dienst zu leisten hoffte, so war eben dies der Punkt, wo er sich zwischen zwei Stühle setzte: den Sophisten und ihrem Anhang galt er damit, wie politisch so auch wissenschaftlich, als Reaktionär, und die Männer, welche wie Aristophanes den Krebs schaden der Zeit gerade darin sahen, daß die Autoritätvon Gesetz und Sitte überhaupt in Frage gestellt wurde, warfen ihn der diese Autorität begründen woll te, unbesehen zu denen, welche sie untergruben. So konnte es kommen, daß Sokrates in den »Wolken« des Aristophanes als Typus der Sophistik erschien, die er bekämpfte.

182 Daher liegt es auch Sokrates durchaus fern, für jede *einzelne Handlung* eine spezielle Prüfung der Gründe des staatlichen oder sittlichen Gebotes zu ver langen, *oder auch nur zu erlauben.* Ist es z. B. ein mal als recht erkannt, der obrigkeitlichen Verordnung unter allen Umständen zu gehorchen, so muß dies auch dann geschehen wenn sie offenbar Unvernünfti ges und Ungerechtes befiehlt, vgl. Platons Kriton. Ist der Mensch, wie Sokrates selbst, davon überzeugt, daß sein Leben einer göttlichen Führung untersteht, und daß, wo seine Einsicht nicht ausreicht, eine hö here Stimme ihn durch sein Gefühl wenigstens von dem Unrechten abmahnt, so hat er dieser Stimme zu gehorchen. Vgl. über das *daimonion* § 8, 8. Immer kommt es darauf an, daß der Mensch sich Rechen schaft über sein Tun gebe; aber die Gründe, nach denen er dabei handelt, können auch in solchen Maxi men bestehen, welche *eine Prüfung im einzelnen Falle ausschließen* .

183 So etwa bei *Xenophon* und *Aischines* ; auch der philosophierende Schuster *Simon* scheint sich so an Sokrates angelehnt zu haben. Was die megarische und die elisch-eretrische Schule in dieser Hinsicht leiste ten, ist zu unbestimmt und berührt sich zu nahe mit den Kynismus, als daß es gesonderte Erwähnung ver diente.

184 Hauptsächlich bei Diog Laert. VI. erhalten.

185 Xen. Symp. 4, 34 ff.

186 Das *hêdy* kommt übrigens auch bei Xenophon nicht selten im Munde des Sokrates vor.

187 Auch dies eine vollständig korrekte Folgerung aus dem eudämonistischen Prinzip.

188 Vgl. Diog. Laert. II, 65 ff.

189 Xen. Mem. II, 1, 8 ff.

190 Diog. Laert. IX, 51 ff.

191 Es ist wahrscheinlich, daß *Kataballontes* (sc. *logoi* und *'Antilogiai*) nur zwei verschiedene Titel dieses Werkes sind, dessen erstes Kapitel von der Wahrheit handelte.

192 Platon im Euthydem und im Kratylos,

193 Aristoteles in dem Buch »Ueber die sophisti schen Trugschlüsse«.

194 Typisch: »Hast Du aufgehört, Deinen Vater zu schlagen?« oder: »Hast Du Deine Hörner abgewor fen?«

195 Diog. Laert. 11, 107.

196 Vgl. PRANTL, Gesch der Log. 1, 33 ff.

197 Welches Korn macht den Haufen? welches aus fallende Haar den Kahlkopf?

198 Sext. Emp. adv. math. X, 85 ff.

199 Cic. de fato 7, 13.

200 Plat. Theaet. 201 e, vgl. Soph. 251 b.

201 Auszüge teils im dritten Kapitel der pseu do-aristotelischen Schrift De Xenophane, Zenone, Gorgia (vgl. oben S. 25), teils bei Sext. Emp. VII, 65-86.

202 Plat. Men. 95 c.

203 Diog. Laert. IX, 51.

204 Ob diese beiden Bewegungen schon von Protago ras als Wirken und Leiden (*poioun* und *paschon*) be zeichnet worden sind, wie es bei Platons Darstellung Theaet 156 a geschieht, bleibe dahingestellt. Jeden falls sind so anthropologische Kategorien im Munde des Sophisten nicht verwunderlich.

205 Es liegt solchen Vorbereitungen gegenüber kein zwingender Grund vor, diese Theorie der einander entgegenlaufenden Bewegungen auf eine unmittelbare Anknüpfung an *Heraklit* zurückzufahren. Ihr herakli tisches Moment, das Platon sehr richtig gesehen hat, ist schon genügend durch jene direkten Vorgänger vertreten, die alles Geschehen auf Bewegungsverhält nisse reduzierten.

206 Zweifellos macht sich hierin die Entwicklung der protagoreischen Erkenntnistheorie aus der atomisti schen Schule geltend, der diese Reduktion des Quali

tativen auf das quantitative wesentlich war (vgl. oben §§ 4 und 5): freilich ließ sich der Sophist auf solche metaphysische Theorien wie den Atomismus prinzipi ell nicht ein.

207 Vgl. FR. SCHLEIERMACHER, Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen, Ges. W. III, 2. Bd.; S. 287 ff.

208 *logos estin ho to ti ên ê esti dêlôn* : Diog. Laert VI, 3.

209 Plat. Theaet. 202 b.

210 Dies Moment hat sich mit dem Einfluß der Zeno nischen Dialektik vereinigt, um der nachfolgenden philosophischen Literatur den Charakter des Dialogi schen aufzuprägen. Vgl. R. Hirzel. Der Dialog (Leip zig 1895.)

211 Es ist nicht wahrscheinlich, daß Sokrates in die ser Hinsicht starke Einflüsse von Anaxagoras erfah ren hat, da dessen Teleologie sich auf die Harmonie der Gestirnwelt, nicht auf das Menschenleben bezieht, während die Betrachtungen, welche dem Sokrates (na mentlich von Xenophon) zugeschrieben werden den Nutzen des Menschen zum Maßstabe der Weltbewun derung machen. Dem sokratischen Glauben viel ver wandter sind die religiösen Anschauungen der großen Dichter Athens, insbesondere der Tragiker.

212 Ins Deutsche übersetzt von HIER. MÜLLER, mit Einleitungen von K. STEINHART, 8 Bde. (Leip zig 1850-66), neuerdings von K. KASSNER, K. PREISENDANZ und O. KIEFER (Jena 1908 ff.). Unter den neueren Ausgaben, in denen überall die beim Zitieren übliche Seitenangabe derjenigen von Stephanus (Paris 1578) wiederholt ist, sind hervorzu heben die von J. BEKKER (Berlin 1816 f.), STALL

BAUM (Leipzig 1850), SCHNEIDER und HIR
SCHIG (Paris, Didot, 1846 ff.), M. SCHANZ (Leip
zig 1875 ff.).

213 Von den neueren Ausgaben wird die der Berliner
Akademie (J. BEKKER, BRANDIS, ROSE, USE
NER, BONITZ), 5 Bde., Berlin 1831-70, beim Zitie
ren zugrunde gelegt; daneben ist die Pariser (Didot)
zu erwähnen (DÜBNER, BUSSEMAKER, HEITZ),
S Bde.; Paris 1848-74. Die Berliner Akademie hat
auch eine Gesamtausgabe der griechischen Kommen
tare zu Aristoteles (1882-1908) veranstaltet.

214 Vgl. Sext. Emp. adv. math. VIII, 56. - Demo
krits Lehre von der »echten« Erkenntnis ist am schärf
sten bei Sext. Emp. adv. math. VII, 139 formuliert,
Platons Bekämpfung des protagoreischen Sensualismus findet sich
hauptsächlich in seinem
Theaetet die positiv-rationalistische Stellungnahme
im Phaidros, Symposion, Republik und Phaidon.

215 Am besten formuliert bei Platon, Tim. 27 d ff.,
besonders 29 c.

216 Am deutlichsten dargestellt Menon 96 ff.

217 Der sehr glückliche Ausdruck dafür ist *diasôzein
ta phainomena* . Vgl. auch Aristot. Gen. et Corr. I 8,
335 a.

218 Daher die Aussprüche, in denen er die Wahrheit
in der Erscheinung anerkannt hat: z. B. Arist. de an. I
2, 404 a 27 und ähnliche. Daraus aber einen »Sensua
lismus« Demokrits konstruieren zu wollen, wie E.
JOHNSON (Plauen 1868) versucht hat, widerstreitet
den Nachrichten über seine Stellung zu Protagoras
und insbesondere der einsichtsvollen Darstellung des
Sextus Empiricus durchaus.

219 Als eingehendste Darstellung ist hier und zum folgenden Theophr. de sens. 61 ff. (Doxog. D. 516) zu vergleichen.

220 Es ist kaum mehr zu entscheiden, ob Demokrit die Eigenbewegung, welche der Atomismus sämtli chen Atomen als ursprünglich und ursachlos zu schrieb, auch schon durch die Größe, bzw. Masse be dingt dachte, so daß danach etwa die größeren von vornherein geringere Geschwindigkeit besessen hät ten; jedenfalls galten ihm diese Bestimmungen inner halb der mechanischen Wirkung der Atome aufeinan der. was größer ist, läßt sich schwerer, was kleiner, leichter stoßen.

221 Vgl. jedoch dazu A. GOEDEKEMEYER, Die Naturphilosophie Epikurs in ihrem Verhältnis zu De mokrit, Straßburg 1897.

222 Vgl. Arist. Gen. et Corr. I 2, 315 b 6.

223 Arist. de an. I 2, 405 a 8.

224 Theophr de sens. 58 (Dox. D. 515).

225 Die Aehnlichkeit mit der Theorie Aristipps (§ 7, 9) ist so augenfällig, daß die Annahme eines kausalen Zusammenhanges kaum zu umgehen ist. Doch dürfte ein solcher eher in einer gemeinsamen Abhängigkeit von Protagoras, als in Einwirkungen des Atomismus und des Hedonismus aufeinander zu suchen sein.
226 In dieser Hinsicht faßt der Theaetet die ganze Kritik der Sophistik zusammen.

227 *doxa alêthês meta logou* . Theaet. 210 e. (Ver mutlich eine Formel des Antisthenes.)

228 Aristot. Met. I 6, 987 a 32, XIII 4, 1078 b 12.

229 Wie sie in den Dialogen Phaidros und Symposi
on dargestellt ist.

230 Untersuchungen zur theoretischen Naturwissen
schaft finden sich erst in den spätesten Dialogen Pla
tons.

231 Zu denen die neupythagoreische (vgl. unten § 19.
4) und neuplatonische Umdeutung der Ideenlehre
Anlaß gegeben hat.

232 LOTZE. Logik (1874) § 317' ff.

233 Men. 80 ff.

234 Phaidr. 246 ff.

235 Phaid. 72 ff.
236 Vgl. Phileb. 16 c. Doch tritt das Einteilen in den
platonischen Schriften nicht irgendwie bedeutend her
vor; mit schulmeisterlicher Pedanterie, wenn nicht mit
polemischer Ironie ist es in den Dialogen Sophistes
und Politikos gehandhabt. Das Altertum hat »Defini
tionen« und »Diäresen« aus der platonischen Schule
erhalten: eine Verspottung dieser akademischen Be
griffsspalterei durch einen Komiker ist bei Athenaeus
II, 59 c erhalten.

237 Phaid. 102 ff.

238 Ibid. 101 d.

239 Phald. 100 d.

240 Arist. Met. I 9, 990 b 1.

241 Parm. 130 c.

242 Vgl. auch Aristot. Met. XII 3, 1070 c 18.

243 Sein, Ruhe Bewegung, Selbigkeit (*tautotês*) und Anderheit (*heterotês*) d.h. die Einteilung des Seins in das sich selbst immer gleiche, ruhende (*ousia*) und das in steter Veränderung begriffene bewegte (*genesis*).244 Soph. 254 ff.

245 Vgl. A. TRENDELENBURG, Platonis de ideis et numeris doctrina (Leipzig 1826).

246 Phaid. 76 ff.

247 Phaidr. 245, Phaid. 105, Nom. X 896.

248 Die Ausmalung dieser Lehren geschieht in der Form der mythischen Allegorien, welche Motive aus dem Volksglauben und aus den Mysterienkulten be nutzen: sie finden sich Phaidr. 246 ff., Gorgias 523 ff., Rep. 614 ff., Phaid. 107 ff.

249 Daß es sich für Platon dabei wesentlich um Wer tabstufungen des Psychischen handelte, zeigt sich außer in der Verwendung für Ethik und Politik auch in solchen Bemerkungen, welche diese Dreiteilung für die verschiedenen organischen Wesen, oder anderseits für die verschiedenen Völker (Südländer, Nordländer, Griechen) als charakteristisch kennzeichneten.

250 Daher wird das *logiostikon* auch *hêgemonikon* genannt.

251 Daher heißt der dritte Seelenteil auch das *philochrêmaton* .

252 Vgl. auch PÖHLMANN, Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus München 1893 und 1901,

253 zu diesen Konsequenzen gehört auch die Gleich stellung beider Geschlechter nach Rechten und Pflich

ten: sie enthält zugleich eine Konzession des Philoso phen an die Frauenbewegung seiner Tage. Vgl. IVO BRUNS, Vorträge und Aufsätze (München 1905) S. 154 ff.

254 Symp. 211 b: *auto kath' hauto meth' hautou monoeides aei on* .

255 p. 246 ff. Die dort kritisierte Lehre von den *asômata eidê* kann den einzelnen wörtlichen Ueber einstimmungen nach nur die platonische sein: eben dies hat wohl die Echtheit des Dialogs einigermaßen zweifelhaft erscheinen lassen. SCHLEIERMA CHERS zur Rettung der Echtheit ersonnene Hypothe se von einer megarischen Ideenlehre hat sich nicht aufrecht erhalten lassen.

256 Phileb. 54 c.
257 Doch ist dabei nicht an Persönlichkeit oder ein geistiges Wesen, sondern an den absoluten sittlichen Weltzweck zu denken, wobei der Begriff des *agathon* ebensowenig eine genaue Definition findet, wie bei Sokrates: er wird vielmehr als der einfachste, selbst verständlichste vorausgesetzt.

258 Unter dem Einfluß der aristotelischen Terminolo gie ist diese nicht-seiende Nebenursache als »Mate rie« (*hylê*) bezeichnet worden, und es hat erst der neueren Forschungen bedurft, um klar zu machen, daß die platonische »Materie« eben nur der Raum ist: vgl. H. SIEBECK. Untersuchungen zur Philos. d. Gr. (2. Aufl. Freiburg i. B. 1889).

259 Es ist wahrscheinlich, daß Platon dabei die *Zah len* in die Ideenwelt selbst versetzte, ihre Darstellung aber in den *geometrischen* Gebilden als die dem Raum hinzutretende »Begrenzung« ansah.

260 Die platonische Physik ist also ähnlich hypothe

tisch wie die parmenideische. Auch hier scheinen Rücksicht auf die Ansprüche der Schüler und polemische Absicht sich vereinigt zu haben. Daher finden sich im *Timaios* Anlehnung an Demokrit und Bekämpfung desselben ähnlich gemischt, wie das bei Parmenides hinsichtlich Heraklits der Fall war. Doch ist der Unterschied nicht zu vergessen, daß der Eleat die Realität der Erscheinungswelt, Platon aber nur ihre wissenschaftliche, d.h. begriffliche Erkennbarkeit leugnete. In der Darstellung seiner Ansieht aber geht Platon dann auf astronomische, mechanische, chemische, organische, physiologisch-psychologische, schließlich sogar auf medizinische Fragen ein, gibt also eine Art von kompendiöser Darstellung seiner naturwissenschaftlichen Ansichten. Hierbei findet sich im einzelnen sehr Ungleichwertiges zusammen: vieles steht nicht nur ganz auf der Höhe der Zeit, sondern enthält auch bedeutsame Bereicherungen des Kennens und Verstehens; anderes dagegen ist außerordentlich plantastisch und bleibt hinter den exakten Vorstellungen anderer Forscher zurück in seinem ganzen prinzipiellen Zusammenhange aber hat dieser Entwurf eine weit über die Absieht des Urhebers hinausgehende Wirkung ausgeübt und dabei mehr als ein theologisches denn als ein philosophisches Lehrstück gegolten.

261 In dieser Hinsicht charakterisiert der Timaios ganz wie Demokrit die psychischen Unterschiede durch solche der Bewegung, führt z. B. das rechte Vorstellen auf das *tauton* , das bloß individuelle Wahrnehmen auf das *thateron* zurück etc. »Seele« ist eben für den Griechen zugleich Prinzip der Bewegungund der Wahrnehmung (*kinêtikon* und *aisthêtikon* , Aristot. de an. I 2, 403 b 26), und auch Platon macht das zweite Merkmal vom ersten abhängig.

262 Diese noch dazu als unteilbar aufgefaßten Dreiecksflächen haben eine bedenkliche Aehnlichkeit mit

den Atomgestalten (*schêmata*) des Demokrit, dessen *ideai* (vgl. § 10, 2) ja auch geometrische bezw. ste reometrische Formen bedeuteten.

263 Hauptsächlich Met. I 9 und XIII 4.

264 Voll diesen sind nebenbei hauptsächlich zwei er wähnenswert: der eine folgert aus der logischen Sub ordination, die wieder zwischen den Ideen obwaltet, daß jedes Wahrnehmungsding unter eine Menge von Ideen subsumiert werden muß; der andere macht auf die Schwierigkeiten aufmerksam, daß die Aehnlich keit, die zwischen Idee und Erscheinung bestehen soll, noch ein höheres Allgemeineres über beiden not wendig macht, u.s.f. *in infinitum* (*anthrôpos - aut anthrôpos - tritos anthrôpos*)

265 Diese Begriffsbestimmung des *wissenschaftli chen Beweises* ist sichtlich gegen den *rhetorischen* Beweis (der Sophisten) gerichtet. In der Kunst des Ueberredens sind alle Beweise willkommen, so äußerlich sie dem wahren Wesen der Sache bleiben
mögen, wenn sie nur formell so weit genügen, um den Zuhörer zur Zustimmung zu bringen. Der wissen schaftliche Beweis aber soll von der inneren, logi schen Notwendigkeit der Sache ausgehen und deshalb zugleich die Einsieht in die wahre Ursache des zu Be weisenden wiedergeben.

266 Vgl. H. MAIER. Die Syllogistik des A. (Tübin gen 1896-1900).

267 Denn nichts anderes ist sachlich bei Aristoteles auch da gemeint, wo, wie häufig in der Analytik, das Verhältnis dahin ausgedrückt wird, es handle sich darum ob von den einen Begriffe dem Subjekt, der an dere (das Prädikat) *ausgesagt* werden solle (*katêgorein*)

268 Die einzelnen Bestimmungen können hier nicht entwickelt werden. sie sind aus jedem Lehrbuch der formalen Logik zu ersehen.

269 Dies umgekehrte Verhältnis zwischen Ableitung und Aufsuchung hat Aristoteles auch so ausgedrückt was der Natur der Sache nach das Ursprüngliche (*proteron tê physei*), also das Allgemeine ist, das er scheint für die menschliche Erkenntnis als das Spätere, erst zu Gewinnende (*hysteron pros hêmas*); umgekehrt ist das Einzelne, das für uns Nächstliegende (*proteron pros hêmas*) dem wahren Wesen nach das Abgeleitete, Spätere (*hysteron tê physei*).

270 Der *Determination* (*prosthesis*), als der Ablei tung eines Begriffs aus dem höheren durch Hinzufü gung eines neuen Merkmals, steht also als Prozeß der Bildung von Gattungsbegriffen die *Abstraktion* (*aphairesis*) gegenüber, welche durch Fortnahme ein zelner Merkmale den inhaltlich ärmeren aber umfäng lich reicheren Begriff gewinnt. Die Begriffsbildung ist danach bei Aristoteles wieder durchaus analytisch, während sie bei Platon intuitiv oder »synagogisch« und »synoptisch« gewesen war. Aristoteles hat sich zuerst von der optischen Analogie, nach der auch bei Demokrit und Platon der Erkenntnisvorgang des Den kens betrachtet wurde, frei gemacht.

271 Bei der Topik scheint er sogar erreicht.

272 Met. IV 3 ff.

273 Die Grundzüge der aristotelischen Metaphysik entwickeln sich am einfachsten aus derjenigen Phase der platonischen, welche im Philebos vorgetragen ist (s. oben § 11, 9). Vgl. J. C. GLASER, Die Metaphysik des Aristoteles (Berlin 1841).

274 Außer der Metaphysik ist namentlich die Physik

auf diese Fragen eingegangen.

275 Met. XIV 2, 1089 b 23.

276 Analyt. post. 1 22, 83 a 24.

277 Vgl. A. TRENDELENBURG, Geschichte der Kategorienlehre (1. Bd. der Hist. Beitr., Berlin 1846).

278 So heißen sie wenigstens in der Schrift über die Kategorien, deren Echtheit freilich nicht ganz unange fochten ist: doch liegt die Bezeichnung ganz in der Richtung von Aristoteles' gesamter Lehre.

279 Vg. CL. BÄUMKER, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (München 1890).

280 Die Darstellung dieses Gedankenganges, dem wesentlich der später sog. *kosmologische Beweis für das Dasein Gottes* entsprungen ist, findet sich haupt sächlich im 12. Buche der Metaphysik. In seinen po pulären Dialogen hat ihn schon Aristoteles mit Wert bestimmungen verquickt, indem er ihm die Form gab, daß der Unterschied zwischen Unvollkommenerem und Vollkommenerem, den die Erfahrungsdinge zei gen, die Realität einen Vollkommensten voraussetze: vgl. Schol in Arist. 487 a 6.

281 Die Deutung des aristotelischen Gottes als Welt seele (CHARLES WERNER, Aristote et l'idéalisme platonicien, Genf 1909) kann daher nicht als authen tisch gelten, so sehr sie Momente und Denkantriebe hervorhebt, die sich in der Entwicklung des Aristote lismus zum Stratonismus (vgl. §15, 1) und zum Aver roismus (§ 27, 1) als entscheidend erwiesen haben.

282 SCHIAPARELLI, Le sfere omocentriche di Eu dosso, Callippo ed Aristotele (Milano 1876). Vgl. auch O. GRUPPE, Die kosmischen Systeme der Grie

chen (Berlin 1851). Als methodischer Grundsatz für die Aufstellung dieser Fragen ist aus der älteren Aka demie die als mathematisch-metaphysische Voraus setzung der spekulativen Naturerklärung typische Be stimmung erhalten: die gleichmäßig geordneten Be wegungen der Wandelgestirne ausfindig zu machen, durch welche deren scheinbare Bewegungen erklärt werden (*diasôzein*); Simpl. in Arist. de coelo (KARST.) 119.

283 Vgl. besonders das dritte Buch der Schrift De coelo.284 Aristoteles charakterisiert deshalb auch die Ele mente nicht nur durch die verschiedene Tendenz der Bewegung, sondern auch durch ursprüngliche Quali täten, und er entwickelt sie aus einer Kreuzung der Gegensatzpaare warm und kalt, trocken und feucht. Meteor. IV 1, 378 b 11.

285 Die Tiergeschichte des Aristoteles (vgl. J. B. MEYER, Berlin 1855) behandelt in musterhafter weise und mit bewunderungswürdiger Sorgfalt der Einzelforschung neben der Systematik die anatomi schen, physiologischen, morphologischen und biolo gischen Probleme. Das parallele Werk über die Pflan zen ist zwar verloren, wird aber durch dasjenige sei nes Freundes und Schülers Theophrast ersetzt.

286 Eth Nik. V1 2, 1139 a 21.

287 Es sind außer den betreffenden Abschnitten der Schrift über die Seele auch die kleineren sich daran schließenden Abhandlungen zu vergleichen über Wahrnehmung, über Erinnerung, über Schlaf, über Träume etc.

288 In Betreff der physiologischen Lokalisation fand Aristoteles - und seine Schule bildete diese Lehre noch mehr aus, vgl. H. SIEBECK, Zeitschrift für Völkerpsychologie 1881, p. 364 ff. - die Seelentätig

keit an die Lebenswärme (*emphyton thermon*) gebun den die als beseelender Hauch (*pneuma*) dem Blute beigegeben sei. Infolgedessen sah er als Sitz des Ge meinsinns das *Herz* an und verdrängte damit die bes sere Einsicht, mit der Alkmaion, Diogenes von Apol lonia, Demokrit und Platon die Bedeutung des Ge hirns erkannt hatten.

289 Dieser Ansatz zu einer Lehre von der *inneren Wahrnehmung* findet sich Arist. de an. III 2, 425 b 12.

290 In der Polemik gegen die sokratische Lehre, wel che Aristoteles in diesem Sinne Eth. Nik. III I - 8 vorträgt, entwickeln sich die ersten Ansätze des Frei heitsproblems: vgl. unten § 16, 2.

291 Im achten Buch der Nik. Ethik.

292 Ein Gesichtspunkt, den schon der Dialog Politi kos hervorhob, während Platon in der Republik die »schlechten« Verfassungen aus psychologischen Ana logien einer Vorherrschaft der niederen Seelenteile konstruierte.

293 Anschauliche Bilder dieser Schulstreitigkeiten gibt mit geschickter Benutzung der Originalquellen *Cicero* in seinen philosophischen Dialogen.

294 Daher sind auch alle Berechnungen nach Diado chien von Schulhäuptern, welche zur Feststellung der Chronologie der späteren Skeptiker versucht werden, illusorisch.

295 Vgl. F. KAYSER (Heidelberg 1841).

296 Dieser aristotelischen Ansicht sind die älteren Akademiker, Speusippos und Xenokrates, durchaus beigetreten.

297 Der antike, bis in die neuere zeit (SPINOZA) hin reichende Begriff des Affekts ist somit weiter, als der jenige der heutigen Psychologie er ist am besten durch die lateinische Uebersetzung » *perturbationes animi* : Gemütsstörungen« definiert und umfaßt alle Gefühle- und Willenszustände, in denen der Mensch von der Außenwelt abhängig ist.

298 Als Zwischenglieder werden die jüngeren, stark sophistisch angehauchten Demokriteer, namentlich ein gewisser *Nausiphanes* genannt, den Epikur gehört hat.
299 Euseb. praep. ev. XIV 18, 2. Die Lehre Pyrrhons zeigt sich dadurch im genauesten Zusammenhang mit der Zeitrichtung, sie fragt: was sollen wir denn nun tun wenn es keine Erkenntnis gibt?

300 Ein Ausdruck, der vermutlich in der Polemik gegen den stoischen Begriff der *katalêpsis* gebildet worden ist; vgl. § 17, 8.

301 Die Skeptiker wurden mit Rücksicht auf diesen für sie charakteristischen Terminus auch die *Ephekti ker* genannt.

302 Diese Zustimmung bedeutet freilich auch nach den Stoikern ein Urteil, beim Affekt also ein falsches, aber sie ist doch zugleich der mit dem Urteil verbun dene Willensakt; vgl. § 17, 8.

303 Diog. Laert. VII, 110: *to pathos - hê alogos kai para physin psychês kinêsis ê hormê pleonazousa* . Die psychologische Theorie der Affekte ist namentlich von Chrysippos ausgebildet worden: als Grundformen unterschied schon Zenon Lust und Unlust, Begierde und Furcht. Als Prinzipien der Einteilung scheinen bei den Späteren teils Merkmale der den Affekt her vorrufenden Vorstellungen und Urteile, teils solche

der daraus hervorgehenden Gefühls- und Willenszustände gedient zu haben: vgl. Diog. Laert.
VII, 111 ff.; Stob. Ecl. U, 174 ff.

304 Indem sie dazu auch das Leben rechneten, kamen sie zu ihrer bekannten Verteidigung bezw. Empfeh lung des Selbstmordes (*exagôgê*). Vgl. Diog. Laert. VII. 130. Seneca, Ep. 12, 10.

305 Der systematischen Entwicklung der Tugendlehre legten auch die Stoiker die platonischen Kardinaltu genden zu Grunde Stob. Ecl. II, 102 ff.

306 Vgl. den Bericht (vermutlich über Chrysipp) bei Seneca, Ep. 75, 8 ff.

307 Athen. XII, 546 (Us. fr, 409) Plut. ad. Col. 27, 1122 (Us. fr. 411), id. contr. Epic. beat. 4, 1088 (Us. fr. 429).

308 Diog. Laert. X, 137.

309 Damit vollzieht sich eine interessante Wandlung der sophistischen Terminologie, welche (§ 7, 1) *nomos* und *thesis* gleichgesetzt und der *physis* gegen übergestellt hatte: bei den Stoikern ist vielmehr *nomos = physis* .
310 Vgl. Diog. Laert. VII, 87.

311 So haben die Formeln *homologoumenôs tê physei zên* und die andere *homologoumenôs zên* schließlich denselben Sinn: Stob. Ecl. II, 132.

312 *hosa ho logos hairei poiein* : Diog. Laert. VII, 108.

313 Für den hier von den Stoikern berührten Gegen satz hat KANT die Ausdrücke *Legalität* und *Morali tät* üblich gemacht: das Lateinische unterscheidet

nach Ciceros Vorgange *rectum* und *honestum* .

314 Epik. bei Plut. de aud. poet. 14, 37 (Us. fr. 548).

315 Plutarch schrieb dagegen das (1128 ff.) erhaltene Schriftchen *ei kalôs legetai to lathe biôsas* .

316 Arrian Epict. diss. I 23, 1, (Us. fr. 525); ibid. II, 20, 6 (523).

317 Vgl. § 13, 12. Die umfangreiche Literatur über die Freundschaft ist in dieser Hinsicht ein charakteristisches Zeichen der Zeit, welche auf die Einzelpersönlichkeit und ihre Beziehungen das Schwergewicht ihres Interesses legte. Ciceros Dialog Laelius reproduziert wesentlich die peripatetische Auflassung.

318 Diog. Laert. X, 120 (Us. fr. 540).

319 Vgl. unter Epikurs *kyriai doxai* : die lapidaren Sätze Diog. Laert. X, 150 f.

320 Vgl. die Schilderung bei Lucret. de rer. nat. V, 922 ff., besonders 1103 ff.

321 Stob flor. 48, 139 (Us. fr. 530).

322 *tôn physei politikôn zôôn* : Stob. Ecl. II, 226 ff.

323 Frei ich wurde es den Stoikern außerordentlich schwer, die Bedürftigkeit, welche sie als eine dem Geselligkeitstriebe zu Grunde liegende Tatsache anerkennen mußten, mit der gerade von ihnen so schroff betonten *autarkeia* des Weisen in Einklang zu bringen.

324 Plut. de Alex. M. fort. I, 6.

325 In dem erhaltenen Teile des sechsten Buches.

326 Aristot. Pol. I 2, 1242 b 5.
327 Senec. EP. 95, 52; cf. Strabon I, 4, 9. Auch die persönliche Zusammensetzung der stoischen Schule war von Anfang an entschieden international.

328 Es kommen hauptsächlich zwei nur teilweise er haltene Schriften von ihm in Betracht: De republica und de legibus. Vgl. M. VOIGT, Die Lehre vom jus naturale u.s.w. (Leipzig 1856) und K. HILDEN BRAND, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie 1, 523 ff.; dazu P. SOKO LOWSKI, Die Philosophie im Privatrecht 1. Bd. (Halle 1902).

329 Cic. de rep. II, I ff.

330 Simpl. Phys. 225 a.

331 Vgl. H. DIELS, Ber. d. Berliner Akad. 1893, S. 101 ff.

332 Cic. Acad. II, 38, 121. De nat. deor. I, 13, 35.

333 Vgl. H. SIEBECK, Die Umbildung der peripate tischen Naturphilosophie in die der Stoiker (Unters. z. Philosophie der Griechen, 2. Aufl. p. 181 ff.).

334 Wenn ähnlich schon das Verhältnis des Aristoteles zu Platon aufgefaßt werden mußte (§13, 1-4), so zeigt eben damit die stoische Naturphiloso phie eine Weiterentwicklung in derselben Richtung wie die peripatetische in Straton.

335 Wie schon der platonische Timaios lehrte: § 11, 10.

336 Der normative Charakter im Begriff des *logos* trat deutlich schon bei Heraklit hervor: § 6, 2, Anm.

6.

337 Plut. de fato 11, 574.

338 Ibid. 7, 572.

339 Plut. comm. not. 34 5, 1076. Vgl. Cic. de nat. deor. II, 65, 164. Nur der Umstand, daß die Stoa die *unmittelbare Wirkung* der göttlichen Vorsehung auf die zweckvolle Bestimmung des Ganzen beschränkte und erst daraus diejenige des Einzelnen ableitete, er klärt solche Ausdrucksweisen, wie das bekannte *Magna dii curant, parva negligunt* . Vgl. § 16, 3.

340 Cic. de fin. III, 20, 67; de nat. deor. 11, 53 ff.

341 Dürfte man Xenophons Memorabilien trauen, so hätten die Stoiker gerade hierin keinen Geringeren als Sokrates zu ihrem Vorgänger; doch scheint es, daß schon in diesem Berichte der allgemeine Glaube des Sokrates an eine zweckvolle Weltleitung mit kynisch orientierter Deutung stark ins Kleinbürgerliche herab gezogen sei, vgl. § 8, 8.

342 Diog. Laert. X, 143. Us. p. 74.

343 Vgl. bes. Lucret. de rer. nat. 1, 1021; V, 156. Diog. Laert. X, 97.

344 Sext. Emp. adv. math. X, 42.

345 Vgl. §16, 4; und dazu die Belege bei ZELLER IV3, 408, 1.

346 Ps. - Plut. plac. I, 3. Dox. D. 285; Cic. de fin. I, 6, 17. GUYAU, Morale d'Epic. 74.

347 Diog. Laert. X, 60.

348 Vgl. oben § 13, 7.

349 Vgl. § 4, 9. Spätere Epikureer, die an den sinnli chen Grundlagen dieser Vorstellung festhielten, dabei jedoch die Willkür der Atome ausschließen und wieder mehr den demokritischen Gedanken der Natur gesetzlichkeit durchführen wollten, scheinen auf den Ausweg verfallen zu sein die Zusammenhäufung der Atome daraus zu erklären, daß die massigeren im lee ren; Raume schneller fielen als die »leichteren«: we nigstens polemisiert gegen solche Ansichten Lucr. de rer. nat. Il, 225 ff.

350 Vgl. Cic. de fin. I 6, 17.

351 Im gewissen Sinne könnte man daher - vom Standpunkt heutiger Kritik - sagen, daß der Unter schied zwischen Demokrit und Epikur nur relativ sei. Als unerklärte Urtatsache gilt dem ersteren die Bewe gungsrichtung, die jedes Atom von vornherein hat, dem letzteren eine willkürliche, zu irgend einem Zeit punkte eintretende Abweichung von einer für alle gleichmäßigen Fallrichtung: der wesentliche Unter schied bleibt Über der, daß diese Urtatsache bei De mokrit etwas zeitlos Gegebenes, bei Epikur dagegen ein *einmaliger zeitlicher* Akt der Willkür ist, welcher ausdrücklich mit der ursachlosen Selbstbestimmung des menschlichen Willens in Parallele gestellt wird.

352 Plut. bei Euseb. Dox. D. 581, 19. Us. fr. 266.

353 Diog. Laert. X, 67.354 Plut. c. not. 50, 1085.

355 Eine ähnliche, an Anaxagoras erinnernde Mate rialisierung der platonischen Ideenlehre (Plat. Phaed. 102) hat wie es scheint, schon der zur Akademie zäh lende Eudoxos (S. 84) vollzogen: Arist. Metaph. I 9, 991 a 17 und dazu Alex. Aphr., Schol. in Arist. 573 a 12.

356 Stob. Ecl. I, 374. Dox. D. 463, 16: *einai to on pneuma kinoun heauto pros heauto kai ex hautou, ê pneuma heauto kinoun prosô kai opisô ktl.*

357 Vgl die S. 149 Anm. 2 erwähnte Abhandlung von SIEBECK.

358 Nemesius, De nat hom p. 34.

359 Lucret. de rer. nat. I, 62 ff.

360 Diog. Laert. X, 128 f. Us. p. 59 f.

361 Eth. Nik. III, I - 8.

362 Xen. Mem. III, 9, 4, Kyrop. III, 1, 38.

363 Vgl. Arist. Eth. Nik. III 7, 113 b 14.364 Nach einer Notiz in den peripatetischen Magna Moral. (I 9, 1187 a 7) hätte Sokrates sogar ausdrück lich gesagt, »es stehe nicht bei uns«, gut oder schlecht zu sein: er hätte danach mit Rücksicht auf die ethische Freiheit die psychologische Freiheit verneint.

365 Plat. Rep. X, 617 ff.

366 Plat. Phaed. 81 b.

367 Eth. Nik. III 3, 1111 a 23: *hou hê archê en autô eidoti ta kath' hekasta en hois hê praxis*

368 Wie deutlich im Eingang (a. a, O. 1109 b 34) der Hinweis auf das Strafrecht zeigt.

369 Ibid. 4, 1112 a 1.

370 Ibid. 5, 1112 b 31: *eoike dê . . anthrôpos einai archê tôn praxeôn .*

371 H. v. ARNIM, Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit (Jahresber. der philos. Gesellschaft zu Wien) 1905.

372 Cic. de fato 10, 20. Soweit es sich dabei um disjunktive Sätze handelte, gab daher auch Epikur die Geltung der Disjunktion preis: Cic. de nat. deor. I 25, 70.

373 Cic. de fato 12, 28 ff.

374 Ibid. 16, 36 ff.

375 Alex. Aphr. de fato S. 112.

376 Alex. Aphr. de fato S. 106.

377 Cic. de fato 5, 9, 11, 23, 14, 31.

378 Diog Laert. X, 133 f. Us p. 65.

379 Cic. de nat. deor. II, 5, 13 ff.

380 Lactant., De ira dei 13, 19. Us. fr. 374.

381 Id., Inst. div. III, 17, 8. Us. fr. 370.

382 Cic. Acad. II, 38, 120, De nat. deor. 111. 32, 80 ff.

383 Cic. de nat. deor. III, 25-31.

384 Kleanth. hymn. v. 17.385 Senec. qu. nat. V, 18, 4.

386 Senec. Ep. 87, 11 f.

387 Gell. N. A. VII, 1, 7 ff.

388 Plut Stoic rep. 35, 1.

389 Marc Aurel VIII, 35

390 Plut. Stoic. rep. 44, 6.

391 Ibid 36, 1

392 Ibid. 35, 3.

393 Kleath. hymn. v. 18 f.

394 Sext. Emp. adv. math. VIII, 93.

395 Diog. Laert. VII, 65.

396 Epikur selbst und im ganzen auch seine Schule kümmerte sich um die formale Logik grundsätzlich nicht: man könnte darin Geschmack und Verständnis sehen, es war aber in Wahrheit nur die Gleichgültig keit gegen alles, was nicht direkt praktischen Nutzen versprach.

397 Ueber dessen in Herculanum aufgefundene Schrift; *peri sêmeiôn kai sêmeiôseôn* vgl. auch TH. GOMPERTZ, Herculanensische Studien, Heft 1 (Leipzig 1865). R. PHILIPPSON (Berlin 1881).

398 Daß auch die Peripatetiker sich mit dieser Kate gorie beschäftigten, beweist die von Straton erhaltene Definition: *to on esti to tês diamonês aition* (Prokl. in Tim. 242 e).

399 In der Entgegensetzung der beiden ersten und der beiden letzten Kategorien kommt auch hier das sprachliche Verhältnis von Nomen und Verbum (nach stoischer Terminologie *ptôsis* und *katêgorêma*) zu Tage.

400 Auf die unterscheidende Gegenüberstellung des

Denkens und des Sprechens, der inneren Vernunfttä tigkeit (*logos endiathetos*) und ihres Ausdrucks durch die Stimme (*logos prophorikos*) legten die Stoiker grobes Gewicht: daher auch die Annähme (vgl. § 15, 6) des Sprachvermögens als eigenen Seelenteils; daher ihre ausführliche Behandlung der Rhetorik (und Grammatik) neben der Logik.
401 Von zwei Betrügern zusammen ist erst recht keine Wahrheit zu erwarten: Diog. Laert. IX, 114.

402 Sext. Emp. Pyrrh. hyp. l, 38 ff.

403 Diesem wird von den alten Schriftstellern neben der Skepsis ein Anschluß an die Metaphysik Heraklits nachgesagt Die Frage, ob ein solcher tatsächlich vor lag oder ihm nur mißverständlich zugeschrieben wurde, hat lediglich antiquarische Bedeutung. Denn wäre auch das erstere er Fall gewesen, so hätte sich darin nur wieder eine sachliche Verwandtschaft ge zeigt auf die schon Platon, Theaet. 152 e ff. hingewie sen hatte. Vgl. oben § 8, 3. S. 75 Anm.

404 Sext. Emp. adv. math. VIII, 316 ff.

405 Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 164 ff. 1. Der Wider streit der Meinungen. 2. Die Endlosigkeit des Begrün dens. 3. Die Relativität aller Wahrnehmungen. 4. Die Unmöglichkeit anderer als hypothetischer Prämissen. 5. Der Zirkel im Syllogismus.

406 Sext. Emp. Pyrrh. hyp. Il, 194 ff. Erneuert bei J. ST. MILL, Logik Il, 3, 2 berichtigt bei CHR. SIG WART, Logik I § 55, 3.
407 Die einfachste Formulierung der Skepsis war schließlich diejenige, welche Agrippas fünf Tropen in zwei zusammenzog es gibt nichts unmittelbar Gewis ses, und es gibt eben deshalb auch zweitens nichts mittelbar Gewisses somit gar nichts Gewisses. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 178 f.

408 Cic. Acad Il, 9 28 und 34, 109. Sext. Emp. adv. math VIII 463 ff.

409 Sext. Emp. adv. math VII, 109.

410 Diog. Laert. X, 146 f. K. s. Us. p. 76 f., ander seits Plut. Stoic. rep. 47. 12.

411 Plut. Plac. IV, 11, Dox. D. 400; Plut. comm not. 47. Vgl. übrigens schon Plat. Theaet. 191 c.

412 Die Stoiker faßten daher die platonischen »Ideen« (Gattungsbegriffe) nur als menschliche Vor stellungsgebilde (*ennoêmata hêmetera* ; vgl. Plut. plac. I 10, Dox. D. 809) auf und gaben so die erste Veranlassung zu der späteren subjektiven Bedeutung des Terminus »Idee«: vgl. § 19, 4.

413 Cic. de nat. deor. 1, 23, 62 f.
414 Id., De leg. I, 8, 24:.. *ut is agnoscat deum, qui unde ortus sit quesi recordetur ac noscat* .

415 Die Parallele dieses erkenntnis-theoretischen mit dem physischen und ethischen Atomismus der Epiku reer liegt auf der Hand.

416 Sext. Emp. adv. math. VII, 203 ff.

417 Wie das letzte Kriterium auch des geistig Guten bei Epikur die sinnliche Lust so ist auch das Wahr heitskriterium der Begriffe nur die sinnliche Evidenz

418 Sext Emp. VII, 211. Daher hielt es Epikur nicht für erforderlich, zwischen verschiedenen Erklärungs weisen der einzelnen Naturerscheinungen aus theore tischen Gründen eine Entscheidung zu treffen: die eine galt ihm dabei nach skeptischem Ausdruck *ou mallon* als die andere. Vgl. oben § 15, 3.

419 Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 180 ff.

420 Adv. math. IX, 195 ff. Vgl. K. GÖRING, Der Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie. Leipzig 1874.

421 Plut. adv. Col. 26, 3.422 Sext. Emp. adv. math. VII, 158.

423 Ibid. 166 ff.

424 Vgl. M. HEINZE, Zur Erkenntnislehre der Stoi ker. Leipzig 1880.

425 Sext. Emp. adv. math VII, 93.

426 Ibid: VIII, 10.

427 Ibid. VIII, 39, 7.

428 In der Deutung dieses Terminus gehen die An sichten weit auseinander; den Quellen nach erscheint es in der Tat bald, als sei die Vorstellung gemeint, welche der Geist ergreift, bald diejenige, welche den wirklichen Tatbestand ergreift, bald diejenige, durch welche *der* Geist die Wirklichkeit ergreift, bald sogar diejenige, welche ihrerseits *den* Geist so ergreift, daß er ihr zustimmen muß. Es ist daher gemeint worden, die Stoiker hätten den Ausdruck absichtlich in dieser mehrdeutigen Form gebildet, indem alle diese Bezie hungen darin anklingen sollten, und vielleicht bat E. ZELLER (IV3, 83) diese Mehrdeutigkeit durch die Uebersetzung »begriffliche Vorstellung« wiedergeben wollen, welche aber einen logischen Nebensinn hat, den die Stoiker sicher nicht gemeint haben.

429 Es verlohnt sich darauf hinzuweisen, daß in den Bezeichnungen für das Verhältnis des erkennenden Geistes zur äußeren Wirklichkeit bei den Stoikern

überall die Ausdrücke aus dem Gebiete des *Tastsinns* (Eindruck, Ergreifen etc.) vorwalten. Während früher optische Analogien hevorzugt wurden; vgl. § 11. 2 und 12, 4, S. 98 und 114 Anm. 1.

430 Sext. Emp. adv. math. VII, 402 ff.

431 Vgl. K. J. NEUMANN, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. 1. Bd. Leip zig 1890.

432 Es versteht sich von selbst, daß die folgende Dar stellung alle spezifisch dogmatischen Elemente nur da nicht beiseite gelassen hat, wo sie ganz untrennbar mit der Weiterentwicklung der philosophischen Prin zipien verflochten sind.

433 Vgl. E. ZELLER, Philos. d. Griechen V3, 277 R. VI, 307 ff.

434 Indes ist selbst das bekannte *autos epha* der Py thagoreer erst durch Spätere (Cicero) bezeugt.435 Auch die Bewunderung des Sokrates, in der alle folgenden Schulen einig waren, führte, seinem eige nen Wesen nach, nicht dazu, daß er als Autorität für bestimmte philosophische Lehren hätte gelten kön nen.

436 Bei Eus. praep. ev. IX, 7.

437 Marinus, Proel. vit. 22.

438 Selbst ein Mann wie Plutarch von Chaeronea, der den Schriften Platons wie den Offenbarungen einer religiösen Urkunde folgt, trägt doch kein Bedenken, in die Lehre seines Meisters aristotelische und stoi sche Lehren ebenso wie die eigene religiöse Anschau ung einzuführen.

439 Vgl. SIEGFRIED, Philon v. Alexandrien als Ausleger des alten Testaments (Jena 1875).

440 Phil. Vit. Mos. 657 a (137 M.).

441 Procl. in remp. 369.

442 Kulturgeschichtlich läßt sich auch die maßlose Vergötterung der römischen Kaiser in Parallele zie hen.443 So wird auch von den Stoikern der Kaiserzeit die Philosophie, welche bei ihnen ja ebenfalls eine Hei lung der kranken Seele sein wollte (Epiktet, Dissert. III, 23, 30), als eine Predigt der Gottheit selbst durch den Mund des Weisen dargestellt (ibid. 1, 36).

444 Bei Eus. praep. ev. XI, 18, 8.

445 Apol. II, 8 vgl. Min. Fel. Oct. 16, 5.

446 Anderseits freilich leitet auch Justin wie Philon die griechische Philosophie historisch von der jüdi schen Religion als Entlehnung ab.

447 Aehnlich wird auch im Hebräerbrief (cap. 2) das Verhältnis von Jesus zu den Engeln nach der von Phi lon ausgeführten Weise dargestellt.

448 Just. Apol. 11 13: *hosa para pasi kalôs eirêtai, hêmôn Christianôn estin.*

449 Vgl. Min. Fel. Oct. 31 ff., wo die christliche Lie besgenossenschaft geradezu als der stoische Weltstaat der Philosophen erscheint.

450 Ref. II, 25 ff.
451 Arn. adv. gent. H, 20 ff.

452 Tertull. de carne Chr. 5; de praescr. 7. An der letzteren Stelle polemisiert er auch nachdrücklich

gegen diejenigen, welche ein stoisches oder platoni sches Christentum vortragen; er ist der extreme Geg ner der Hellenisierung des Dogmas; er kennt keinen Kompromiß, und mit der Heißblütigkeit seines We sens verlangt er unbedingte Unterwerfung unter die Offenbarung. - In noch populärerer Weise hat Arno bius (adv. gent. II, 74 ff.) die Hilflosigkeit der natürli chen Erkenntnis dargestellt.

453 De Isid. 68.

454 De superst. 14.

455 Just. Apol. I, 31.

456 Ref. III, 12. IV, 11 ff.

457 Die alexandrinische Theologie fügte als vierte Offenbarungsphase das »ewige Evangelium« hinzu, welches in der pneumatischen Deutung des N. T. zu suchen ist. Vgl. die Ausführung dieser Gedanken bei LESSING, Erziehung des Menschengeschlechts.
458 Vgl. A. MERX, Idee und Grundlinien einer all gemeinen Geschichte der Mystik (Heidelberg 1893).

459 Phil. Leg. all. 48 e.; 55 d.; 57 b. (53-62 M.).

460 *'Apotheôthênai* findet sich auch in den hermeti schen Schriften: Poemand. 10, 5 f. Das *theousthai* , *deificatio* , ist später ein allgemeiner Terminus der Mystik.

461 Vgl. Plut. d. Pyth. orac. 21 ff. (404 ff)

462 Plot. Ennead. VI, 7.

463 Ibid. V, 3.

464 Ein Ausdruck, der sich schon bei Marc Aurel fin

det (*Pros heaut.* IV, 26) und den auch Plotin (Enn. IV, 7, 35) anwendet.

465 Prokl. Theol. Plat. I, 24 f.

466 Jambl. bei Prokl. im Tim. 64 c.

467 De myst. Aeg. II, 11 (96).

468 Apul. de Socr. 6 ff.469 Vgl. GALEN, De Hipp. et Plat. IV, 3 ff.

470 Senec. Epist. 65, 22; 92, 18; ad Marc. 24, 5.

471 Epikt. Dissert. I, 3, 3.

472 Marc Aur. Med. II, 2; XII, 3.

473 Senec. Ep 65, 24. Epikt. Diss. II, 8, 2. Marc. Aur. Med. XIII, 2.

474 Claud. Mam. de statu amm. II, 8.

475 Insofern auch hier der Mensch als Mikrokosmus gilt: Ps.-Pythag. bei Phot. Cod. 249, p. 440 a.

476 Apollonius von Tyana (*peri thysiôn*) bei Eus. praep. ev. IV, 13.

477 Dabei nennt Philon *pneuma* dasjenige, was bei den Stoikern, Aristotelikern und Platonikern der Zeit *nous* heißt, vgl. ZELLER V3, 395, 3. Doch gibt es bei ihm auch wieder andere Aeußerungen, in denen noch ganz nach stoischer Weise das Pneuma als Luft im Sinne feinster physischer Wirklichkeit erscheint: vgl. H. SIEBECK, Gesch. d. Psych. I b 302 ff.
478 Es ist auch bezeichnend, daß die Sündhaftigkeit *aller* Menschen, welche dem altstoischen Glauben an die Verwirklichung des Ideals des weisen vollkom men zuwiderläuft, von den Stoikern der Kaiserzeit all

gemein anerkannt und als Motiv für die Notwendigkeit übernatürlicher Hilfe betrachtet wird: vgl. Senec. Benef. I, 10; VII, 27. Epikt. Dissert. II, 11, 1.

479 Plut. de Isid. 46 ff.

480 Flat. Nom. 896 e.

481 Jambl. bei Stob. Ecl. 1, 894.

482 Iren. adv. haer. V, 12, 2.

483 Von der verschiedenen Terminologie (*psychê anima* , *pneuma* , *spiritus, spiraculum, animus* etc.), in der diese Lehren auftraten, sind oben schon Beispiele gegeben, die sich sehr leicht vermehren ließen. Interessant ist diese Lehre namentlich von Origenes De princ. III, 1-5 entwickelt, wo die »Seele« teils als Bewegungskraft, teils als Vermögen des Vorstellens und Begehrens behandelt der Geist dagegen als das Prinzip der Beurteilung, einerseits des Guten und des Bösen anderseits des Wahren und des Falschen dargestellt wird: in diesem allein, lehrt Origenes, besteht die Freiheit des Menschen. Die gleiche Dreiteilung erscheint dann bei Plotin im Zusammenhange seiner ganzen metaphysischen Konstruktion: Enn. II, 9, 2. Vgl. unten § 20, 7.

484 Vgl. Nikomachos, Arithm. Intr. I, 6.

485 Mit dieser Veränderung ist die platonische Ideenlehre auf die Zukunft übergegangen, weil Plotin und mit ihm der gesamte Neuplatonismus sie annahm. Doch geschah dies nicht ohne Widerspruch: wenigstens hat Longinos dagegen protestiert, und als sein Schüler hat Porphyrios eine eigene Schrift *hoti exô tou nou hyphestêke ta noêta* geschrieben Porph. vit. Plot. 18 ff.

486 Plot. Enn v. 9, 6, 3, 15, 4, 2.

487 Porphyr. Sentent. 10, 19 u. a.

488 Plot. Enn. IV, 3, 26

489 Ibid. IV, 4, 18 f. Der Terminus *synaisthêsis* - dessen Bedeutung übrigens an das *koinon aisthêtêri on* bei Aristoteles und damit schließlich an Plat. The aet. 134 f. erinnert - findet sich ähnlich schon bei Alexander Aphrodisias, Quaest. TII, 7 P. 177, und ebenso wendet GALEN gegenüber der Veränderung des leiblichen Organes den Ausdruck *diagnôsis* zur Bezeichnung ihres Bewußtwerdens an.

490 Plot. Enn. 1, 4, 10.

491 Ibid. III, 9.

492 Ueber den *Stratonismus* als eine der Stoa ver wandte Umbildung der aristotelischen Lehre nach der Richtung pantheistischer Immanenz ist oben gehan delt worden: § 15, 1.

493 Dies such (abgedr. bei den Schriften des Aristote les 391 ff.) dürfte etwa im Anfang des ersten Jahrhun derts n. Chr. entstanden sein Apuleius hat eine lateini sche Ueberarbeitung davon gemacht; ins Deutsche übersetzte es W. CAPELLE (Jena 1007).

494 Vgl. hauptsächlich cap. 6, 397 b 9.

495 Diese Schwierigkeiten drängten sich bei Aristote les namentlich in dem Begriffe der *haphê* zusammen: da nämlich die »Berührung« des Bewegenden mit dem Bewegten als Bedingung der Bewegung angese hen wurde, so mußte auch von einer »Berührung« zwischen Gott und dem Fixsternhimmel gesprochen werden, was aber bei dem rein geistigen Wesen der

Gottheit auf Bedenken stieß und der *haphê* in diesem Falle eine eingeschränkte und geistig umgebildete Be deutung (»unmittelbare Beziehung«) gab: gl. Arist. de gen. et corr. I 6, 328 a 20.

496 Nikomachos, Theol. Arithm. p. 44.

497 Phil. Leg. alleg. 47 a; qu. D. s. immut. 301 a.

498 Just. Apol. 1, 61 ff.

499 Poemand. 4 f.

500 Es ist leicht begreiflich, daß für die Beziehung des Menschen zu diesem übervernünftigen, allem Tun, Wollen und Denken überhobenen Gott-Sein auch ein Zustand Übervernünftiger, willens- und be wußtseinsloser Ekstase erforderlich erschien: vgl. oben § 18, 6.

501 Damasc. de princ. 43.

502 Vgl. JON. COHN, Geschichte des Unendlich keitsproblems (Leipzig 1896;).

503 Abgesehen von der vereinzelten, wesentlich in anderer Richtung wirksamen Begriffsbestimmung des Anaximandros.

504 Es mag hier nur kurz darauf hingewiesen werden, wie sich in diesem Begriff die Merkmale der (quanti tativen) Unbegrenztheit (*apeiron*) und der (qualitati ven) Unbestimmtheit (*aoriston*) von Anfang an ver schmolzen haben. Vgl. oben § 4, 2.

505 Der Stifter, Mani (vermutlich 240-280), betrach tete seine Lehre als die Vollendung des Christentums und als Offenbarung des Parakleten er erlag zwar der Verfolgung der persischen Priester, aber seine Religi

on fand sehr schnell große Verbreitung und hat sich bis tief in das Mittelalter hinein lebendig erhalten. Am besten sind wir über sie durch Augustinus unter richtet, der ihr selbst eine Zeitlang anhing. Vgl. F. C. BAUR, Das manichäische Religionssystem. Tübingen 1836;. O. FLÜGEL, Mani und seine Lehre. Leipzig 1862.

506 Phil. bei Eus. praep. ev. VII. 13. 1. Mit etwas stärkerer Betonung der Persönlichkeit finden sich die selben Begriffsbestimmungen bei Justinus, Apol. 1, 32. Dial. c. Tryph. 56 f.

507 Im Zusammenhange mit allen diesen Lehren stehtes, daß bei Philon das Geistige der Erfahrungswelt eine unklare Stellung zwischen Immateriellem und Materiellem einnimmt: der *nous* des Menschen, das vermögen des Denkens und der Willenskraft, ist ein Teil des göttlichen Logos (auch die Dämonen wurden stoisch als *logoi* bezeichnet), und er wird doch auch wieder als feinstes Pneuma charakterisiert.

508 Vgl. Aristot. Met. XIV 4, 1091 b 16; XII 7, 1072 b 31.

509 Insofern finden wir hier in die theologische Form umgeprägt das eleatischheraklitische Anfangsproblem der griechischen Metaphysik wieder, das auch den Platonismus bestimmte.

510 Ueber die »Metaphysik des Lichts« in dem mit telalterlichen Neuplatonismus vgl. CL. BAEUMKER, Witelo (Münster 1908) S. 357-514.

511 Aus dem platonischen Dialog Sophistes bekann ten: Vgl. daselbst 254 b ff. und oben S. 100 Anm. 3.

512 *asômatos* : Ennead. III, 6, 7.

513 Ibid. III, 6, 18. Der allgemeine leere Raum bildet die Möglichkeit (*hypokeimenon*) für die Existenz der Körper: während anderseits die einzelne Raumbe stimmtheit durch das Wesen der Körper bedingt ist: Il, 4, 12.

514 Ibid. III, 9, 1.

515 Wenn deshalb auch Plotin in seiner Ethik noch so sehr die *Freiheit* im Sinne der *Verantwortlichkeit* betont hat, so zeigt sich doch der große Zog seines metaphysischen Denkens gerade darin, daß er diese Freiheit des »Auch-anders-sein-könnens« nicht zum erklärenden Prinzip machte, sondern den Uebergang des Weltwesens in das Böse als eine metaphysische Notwendigkeit zu begreifen suchte.

516 Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Schrift (Ennead. II, 9), welche er gegen die barbari sche Naturverachtung der Gnostiker schrieb.

517 Persönlich charakterisiert sich dabei Proklos durch eine merkwürdige psychologisch höchst interes sante Mischung von logischem, bis zur Pedanterie ge triebenem Formalismus und überschwänglicher, wun dergläubigster Frömmigkeit: er ist gerade damit viel leicht der ausgesprochenste Typus dieser Zeit, welche ihre inbrünstige Religiosität in ein wissenschaftliches System umzusetzen bemüht ist.518 Die christliche Weltanschauung erfuhr hierin genau dasselbe Geschick logischer Selbstverstrickung wie dereinst die stoische vgl. oben § 16

519 Begrifflich wird das von Clemens Alex. (Strom. IV, 13, 606) so ausgedrückt, daß das Böse nur Hand lung, nicht Substanz (*ousia*) sei und deshalb nicht als Gottes Werk betrachtet werden könne.

520 Deshalb gerade mußte der metaphysische Dualis

mus der Gnostiker, gleichviel ob er mehr orienta lisch-mythologisches oder hellenistisch-begriffliches Gepräge trug, in der Tat prinzipiell heterodox sein, wenn er auch in der ethischen Konsequenz zum gro ßen Teil mit der Kirchenlehre zusammentraf.

521 In diesem Sinn konnte auch Origenes (In Joh. II 7, 65) das Böse *to ouk on* nennen.

522 Tatian, Orat. ad. Graec. 4.

523 Orig. de princ. I. 2, 10 III, 4, 3.

524 Sehr ausführlich hat diese Idealisierung der Sin nenwelt der bedeutendste der orientalischen Kirchen väter *Gregor von Nyssa* (331-394), nach ganz plato nischem Muster behandelt. Seine Hauptschrift ist der *logos katêchêtikos* ; Ausgabe der Werke von Morellus (Paris 1875). Vgl. J. RUPP, G. des Bischofs von N. Leben und Meinungen (Leipzig 1834). - Eine höchst poetische Darstellung hat jene Umsetzung der Natur in seelische Bestimmungen bei den Gnostikern, insbe sondere bei dem geistreichsten darunter *Valentin* , ge funden. In dessen theogonisch-kosmogonischer Dich tung wird der Ursprung der Sinnenwelt so geschildert: als der niederste (weibliche) der Aeonen die Weisheit (*sophia*), mit übereilter Sehnsucht sich in den Ur grund hatte stürzen wollen und von dem Geiste des Maßes (*horos*) wieder an ihren Platz zurückgeführt worden war da löste der höchste Gott von ihr das lei denschaftliche Sehnen (*pathos*) als eine niedere Weis heit (*katô sophia*), Achamoth genannt ab und ver bannte es in die »Leere« (vgl § 20 4). Diese niedere *sophia* jedoch, zu ihrer Erlösung vom *horos* befruch tet, gebar den Demiurgen und die Sinnenwelt. Des halb aber spricht sich nun in allen Formen und Ge stalten dieser Welt jene heiße Sehnsucht der *sophia* aus; ihre Gefühle sind es, die das Wesen der Erschei nungen ausmachen, ihr Drängen und Klagen zittert

durch alles Leben der Natur. Aus ihren Tränen sind Quellen, Ströme und Meere, aus ihrem Erstarren vor dem göttlichen Worte sind Felsen und Berge, aus ihrer Erlösungshoffnung sind Licht und Aether ge worden, die sich versöhnend über die Erde spannen. Weiter ausgeführt mit den Klage- und Bußliedern der *sophia* , ist diese Dichtung in der gnostischen Schrift *Pistis sophia.*

525 Dieser Ausdruck hat, wie man sieht, in diesem Zusammenhange einen weiteren und der Wortbedeu tung sehr viel mehr entsprechenden Sinn, als in seiner gewöhnlichen Anwendung.

526 So selbst Origenes, vgl. cont. Cels. III, 28.

527 Orig. de princ. III, 1, 3. Diese Welten sollen, der Freiheit halber, aus der sie hervorgehen, durchaus nicht einander gleich, sondern von mannigfaltigster Verschiedenheit sein: ibid. II, 3, 3 f.

528 Eine Unterscheidung, die, offenbar unter gnosti schen Einflüssen, auch Numenios aufnahm: vgl. Euseb. praep. ev. XI, 18.

529 Vgl. VOLKMAR, Philosophoumena und Mar cion (Theol. Jahrb. Tübingen 1854). Ders., Das Evangelium Marcions (Leipzig 1852)

530 Eine äußerst überraschende mythologische Wen dung, dieses Gedankens findet sich in der Sekte der *Ophiten* , welche die hebräische Erzählung des Sündenfalls dahin umdeuten, daß die Schlange, die im Paradies den Menschen vom Baume der Erkenntnis essen lehrte, dem Anfang machte, um dem unter die Herrschaft des Demiurgen gefallenen Menschen die Offenbarung des wahren Gottes zu bringen; nachdem der Mensch deshalb den Zorn des Demiurgen erfah ren, sei dieselben Offenbarung vollendet und siegreich

in Jesus erschienen, sei dieselbe Offenbarung vollen
det und siegreich in Jesus erschienen. Denn diese Er
kenntnis, welche die Schlange lehren wollte, sei das
wahre Heil des Menschen, seine Zugehörigkeit zu
dem höchsten Gotte: *eritis sicut deus* .

531 Hrsg. von GERSDORF, Leipzig 1838. Vgl. A.
HIEGENFELD, Die Clementinischen, Recognitionen
und Homilien (Jena 1848). G. UHLHORN, Die Ho
milien und Recognitionen des Cl. R. (Göttingen
1854).

532 Welche das »Gesetz« als den »Zuchtmeister« au.
Christum (*paidagôlos eis christon*) behandeln: Gal.
3, 24.

533 Zum Teil geschah das schon von den Gnostikern,
wenigstens nach Hippolyt von Basilides.

534 Die spätere (häretische) Entwicklung der Eschatologie fügte
diesen drei Perioden noch die vier
te durch das Erscheinen des »Parakleten« hinzu; vgl.
z. B. Tertullian, de virg. vel. 1, p. 884 O.

535 Vgl Irenaeus, Ref: IV. 38. 4. p. 702 f. St.

536 Vgl. H. REUTER, Geschichte der religiösen
Aufklärung im Mittelalter, 2 Bde. Berlin 1875-77
auch H. V. EICKEN, Geschichte der mittelalterlichen
Weltanschauung Stuttgart 1888. und G. GRUPP,
Kulturgeschichte des Mittelalters, Stuttgart 1894 f.

537 Die Gründe dafür liegen allerdings zum Teil in
den erst allmählich schwindenden Vorurteilen, die
einer gerechten Würdigung des Mittelalters lange im
Wege standen; aber in nicht geringerem Maße doch
auch in dieser Literatur selbst. Die umständliche und
zuletzt doch meist sterile Weitschweifigkeit der Un
tersuchungen, die schematische Einförmigkeit der

Methode, die stetige Wiederholung und Neuwendung der Argumente, die Verschwendung des Scharfsinns an künstliche und manchmal geradezu alberne Fragen, die frostigen Schulwitze, - alles das sind Züge, wel che zwar zu dem welthistorischen Prozeß des Ler nens, Aneignens und Einübens, den die mittelalterli che Philosophie nun einmal darstellt, unumgänglich gehören mochten, welche es aber auch mit sich bringen, daß bei dem Studium dieses Teiles der Ge schichte der Philosophie die Masse des Stoffs und die Mühseligkeit seiner Durcharbeitung zu dem sachli chen Gesamtertrage in ungünstigem Verhältnis ste hen. So ist es gekommen, daß gerade solche Forscher, welche sich mit Emsigkeit und Zähigkeit in die mittel alterliche Philosophie vertieften, mit dem oft derben Ausdruck des Unmuts über ihren Gegenstand nicht zurückgehalten haben.

538 Es ist unverkennbar, daß Augustin selbst im Laufe seiner Entwicklung das Schwergewicht seiner Persönlichkeit mehr und mehr aus dem philosophi schen Mittelpunkt in den kirchlichen verlegt hat; be sonders deutlich tritt das in seinem Rückblick auf die eigene Schriftstellertätigkeit, den Retractationes, her vor.

539 Aug. de ver. rel. 39, 72: *Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas* .

540 Vgl. G. MISCH, Geschichte der Autobiographie, I (1907) S. 402 ff.

541 Augustin hat dieser von ihm mehrfach (De beata. vita 7, Solil. II, 1 ff. De ver. rel. 72 f. De trin. X, 14 etc.) ausgeführten Argumentation grundlegende Bedeutung beigelegt. Ob deren Erwähnung in der unter dem Namen der »Metaphysik des Herennios« laufenden Kompilation (III, 6 f.) auf eine unbekannte hellenistische Quelle zurückweist oder eine Fälschung

aus Augustin selbst ist, bleibe dahingestellt. Vgl. dar über E. HEITZ. in Sitz.-Ber. der Berl. Ak. d. W. 1889 S. 1167 ff.

542 De ver. rel. 39, 72 f.

543 *Aspectus animi, quo per se ipsum, non per cor pus verum intuetur* De trin. XII, 2, 2. Vgl. Contra Acad. III, 13, 29

544 Die Auffassung dieser intelligiblen Wahrheiten durch das menschliche Bewußtsein hat Augustin an fänglich ganz platonisch als *anamnêsis* bezeichnet; erst die orthodoxen Bedenken gegen die Annahme der Präexistenz führten ihn dazu, die Vernunft wesentlich nur als das unmittbare Anschauungsvermögen für die unkörperliche Welt zu betrachten.

545 De lib. arb. 11. 7 ff.

546 Das Wesentliche dabei ist die Einsicht, daß die aus der Richtung auf die Naturerkenntnis gewonnenen Kategorien für die eigentümliche Art der geistigen Synthese (nach der das göttliche Wesen gedacht wer den soll) unzulänglich sind: die neuen Kategorien der Innerlichkeit aber sind bei Augustin erst im Werden; vgl. das Folgende

547 In der Tat sucht Augustin durchaus den *nous* Plo tins mit dem *logos* des Origenes zu identifizieren: indem er aber die emanatistische Ableitung und Ver selbständigung des *nous* aus der neuplatonischen Lehre fallen läßt, hebt er das physische Schema der Weltpotenzen zu Gunsten des psychischen auf.

548 Dieselbe Dreiteilung der Seelentätigkeit findet sich schon bei den Stoikern: vgl. oben § 17, 9.

549 Vgl. hauptsächlich das elfte Buch der Schrift De

trinitate, dazu besonders W. KAHL, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus. Duns Scotus und Descartes (Straßburg 1886).

550 Im elften Buch der Konfessionen. Vgl. C. FORT LAGE, A. de tempore doctrina (Heidelberg 1836.)

551 Im System erscheinen über den praktischen und den dianoëtischen Tugenden der griechischen Ethik die drei christlichen Tugenden Gaube, Hoffnung und Liebe.552 Diese Schrift wird später auch unter dem Titel »De quinque rebus« oder »De quinque vocibus« ge führt (die fünf Grundbegriffe sind: *genus, differentia, species, proprium, accidens*). Die Formulierung des Problems lautet in der Uebersetzung des Boëthius: »... de generibus et speciebus - sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensi bilibus an in sensibilibus posita et circa haec consi stentia...« Vgl. Schol. in Arist. 1 a 8.

553 In der Ausführung dieses philonischen Gedan kens (vgl. § 20, 2) haben übrigens schon die Kirchen väter einen Gedankengang angewendet, welcher durch fortschreitende Abstraktion zum Begriffe Gottes als des Bestimmungslosen fortschreitet, vgl. z.B. Cle mens Alex. Strom. V, 11 (689).

554 Es braucht nur kurz erwähnt zu werden, daß diese »Einteilung der Natur« offenbar an die aristote lische Unterscheidung des unbewegt Bewegenden, des bewegt Bewegenden, und des nicht bewegend Beweg ten (vgl. § 13, 6) erinnert.

555 Ein Prinzip, welches der Theodicee bei Augustin, wie bei den Neuplatonikern zu Grunde liegt, insofern als bei beiden das Seiende *eo ipso* als gut, das Böse dagegen als nicht wahrhaft seiend galt.

556 Vgl. G. RUNZE, Der ontol. Gottesbeweis, kriti sche Darstellung seiner Geschichte seit Anselm (Halle 1882), ferner A. DANIELS, zur Geschichte der Got tesbeweise im 13. Jahrhundert (BÄUMKERS Beiträ ge VIII, 1-2, 1909), und GRUNWALD, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter (dieselben Beträge VI, 3 1907).

557 Vgl. die Auszüge bei HAURÉAU, Hist. d. l. ph. sc. I, 396 ff.

558 Vgl. jedoch über die Variante »indifferenter« LÖWE, a. a. O. p. 49 ff. und CL. BÄUMKER, Arch. f. Gesch. d. Ph. X, 257; über die Indifferenzlehre auch H. WILLNER in Bäumkers Beiträgen IV. 1, und unten Nr. 5.

559 Vgl. C. S. BARACH, Zur Geschichte des Nomi nalismus vor Roscellin (Wien 1866).

560 Sicher ist das noch nicht in den Anfangen des Nominalismus geschehen: denn hier finde sich auch der Ausdruck des Boëthius, das *genus* sei *substantia lis similitudo ex diver sis speciebus in cogitatione collecta.* 561 Johannes von Salisbury sagt (Policr. VII, 12, cf. Metal. II, 17), diese Ansicht sei sogleich mit ihrem Urheber Roscellin wieder verschwunden.

562 Das Beispiel von dem Hause und der Wand, das er dabei nach Abaelard (Oeuvr. inéd. 471) angewen det hat, war allerdings das denkbar unglücklichste. Wie tief stehen solche Ueberlegungen unter den An fängen des griechischen Denkens!

563 Nach den Angaben in der Schrift »De generibus et speciebus« und den Mittellungen Abaelards in der Glosse zu Isagoge. Auch scheint es, daß Wilhelm von Champeaux zuletzt dem Indifferentismus sich zuge neigt hat.

564 So macht ihn RITTER zum Realisten, HAU RÉAU zum Nominalisten.

565 Vgl. Arist. de interpr. 7, 17 a 39.

566 Es scheint, daß Abaelard zu verschiedenen Zeiten mehr die eine oder die andere Variante betont hat, und vielleicht hat sich auch seine Schule nach diesen bei den Richtungen verschieden entwickelt.

567 Andere, welche in der Hauptsache ebenso dachten, z.B. *Gilbert* de la Porreé, halfen sich mit der (aristotelischen) Unterscheidung erster und zweiter Substanzen oder zwischen Substanz und Substanz; doch braucht Gilbert die letzteren Termini Abaelard gegenüber in vertauschter Bedeutung.

568 Selbst wenn man das Universalienproblem auf die Realität der Gattungsbegriffe in der Weise der Scholastik beschränkt, hat es in der weiteren Entwick lung noch wesentlich neue Phasen durchlaufen und kann gerade auf dem heutigen Stande der Wissen schaft nicht als endgültig gelöst angesehen werden. Dahinter aber erhebt sich die allgemeinere und schwierigere Frage, welch eine metaphysische Bedeu tung jenen allgemeinen Bestimmungen zukommt, auf deren Erkenntnis alle erklärende Wissenschaft hinaus läuft: vgl. H. LOTZE, Logik (Leipzig 1874) §§ 313-321. Deshalb ist den Forschern von heute, wel che den Universalienstreit als abgetan zum Gerümpel werfen oder gar wie eine überwundene Kinderkrank heit behandeln möchten, solange sie nicht mit voller Sicherheit und Klarheit anzugeben wissen, worin die metaphysische Wirklichkeit und Wirksamkeit dessen besteht, was wir ein *Naturgesetz* nennen, noch immer zuzurufen: *mutato nomine de te fabala narratur* . Vgl. auch O. LIEBMANN, Zur Analysis der Wirk lichkeit (4. Aufl. Straßburg 1911) 317 ff., 478 ff., und Gedanken

und Tatsachen (1. Heft Straßburg 1882) 89 ff,

569 Vgl. die Belege zum folgenden bei REUTER, Gesch. der Aufklärung im M.-A. I, 183 ff.

570 A. HARNACK, Dogmengeschichte III, 322.

571 Vgl. Th. ZIEGLER, Abaelards Ethica, in Strab burg. Abh. z. Ph. (Freiburg 1884) p. 221.

572 »Puri philosophi«

573 Einen Hauptherd dieser Bewegung bildete in Ita lien das Kloster Monte Cassino: hier wirkte (um 1050) der Mönch Constantinus Africanus, der (wie es auch von dem Platoniker Adélard von Bath bekannt ist) seine Gelehrsamkeit auf Reisen im arabischen Orient gesammelt hatte und namentlich für die Ueber setzung medizinischer Schriften (Hippokrates, Galen) tätig war. Die Wirkungen zeigen sich nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Gründung der berühm ten Schule von Salerno (Mitte des zwölften Jahrhun derts).

574 Dabei ist diese humanistische Naturwissenschaft des früheren Mittelalters durchaus nicht wählerisch inder Aufnahme der antiken Tradition gewesen: so hat z.B. Wilhelm von Conches (vgl. Migne Bd. 90 S. 1132 ff. und den Bericht von Walter von St. Victor in den Auszügen des Bulaeus, bei Migne Bd. 199, S. 1170) mit seinem Platonismus eine atomistische oder korpuscolartheoretische Naturauffassung für verein bar gehalten. Vgl. KURD LASSWITZ, Gesch. des Atomismus I, 72 ff.

575 Vgl. hierzu und zum folgenden (wie auch später zu § 27) die Abhandlungen von H. SIEBECK im I.-III. Bande des Archivs für Geschichte der Philoso

phie, sowie im 93. und 94. Bande der Zeitschrift für Philos. und Krit. (1888-90).

576 Vgl. auch K. WERNER, Kosmologie und Natur lehre des scholastischen Mittelalters, mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches; und Der Ent wicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus (beides Separatabdrücke aus den Sitzungsberichten (Bd. 75) bezw. Denkschrif ten (Bd. 25) der Wiener Akademie, 1876).

577 Doch muß erwähnt werden, daß Hugo von St. Victor nicht nur in der »Eruditio didascalica« ein en cyklopädisches Wissen an den Tag legt, sondern sich auch mit den Lehren der antiken Medizin, insbesondere mit den Theorien der physiologischen Psychologie (Erklärung der Wahrnehmungen, Tempe ramente etc.) bis ins genaueste vertraut zeigt. Dane ben hat er auch eine der ersten »Summen« geschrie ben.

578 REUTER a. a. O. II, 80 stellt so Roger Bacon und Abaelard einander gegenüber; doch findet sich gerade der entscheidende Zug der empirischen Psy chologie kräftiger bei Johannes.

579 Vgl. darüber TH. ZIEGLER in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie (Freiburg 1884).

580 Es wirft ein überraschendes Licht auf die Klar heit von Abaelards Denken, wenn er gelegentlich den metaphysischen Begriff des Guten (Vollkommenheit = Realität) genau von dem moralischen Begriff des Guten geschieden haben will, über den allein die Ethik handle: er zeigt damit, daß er eine der stärksten Problemverschlingungen der Geschichte durchschaut hatte.

581 Die *synkatathesis* der Alten: vgl. oben § 14, 3

und 17, 9.

582 In der theologischen Metaphysik scheint Abaelard (Kommentar zum Römerbriefe 11, 241) ge
legentlich so weit gegangen zu sein, daß er den Inhalt des Sittengesetzes auf die Willkür des göttlichen Wil
lens zurückführte

583 Deren nach verschiedenen Richtungen bedeutsa
mer Gegensatz gegen die kirchliche Theorie und Pra
xis hier nicht auszuführen ist.

584 Auf eine eigene Darstellung der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters glaubt der Ver
fasser verzichten zu sollen und zu dürfen - zu sollen insofern, als ihm hier die Einsicht in die Originalquel
len zum großen Teil verschlossen ist und er sich auf die Reproduktion sekundärer Darstellungen angewie
sen sähe, - zu dürfen aber deshalb, weil dasjenige, was aus dieser weitschichtigen Literatur befruchtend in die europäische Wissenschaft übergegangen ist - und darum allein könnte es sich in dieser Darstellung der Gesamtentwicklung der Philosophie handeln -, mit verschwindenden Ausnahmen sich durchgängig als geistiges Eigentum des Altertums, der griechi
schen oder der hellenistischen Philosophie ergibt. Deshalb folgt hier nur eine gedrängte

Uebersicht über die arabische und jüdische

Philosophie im Mittelalter.

Aus der Literatur über diese allerdings mehr literar
historisch als philosophisch interessante, aber durch die Forschung noch nicht zur vollen Klarheit durchge
arbeitete Traditionsperiode, welche eine kompetente, in das gelehrte Detail eingehende Gesamtdarstellung noch nicht gefunden hat, sind hervorzuheben:

Mohammed al Schahrestani, Geschichte der religiösen und philosophischen Sekten bei den Ar. (deutsch von HAARBRÜCKES, Halle 1850 f.). - A. SCHMÖLDRS, Documenta philosophiae Arabum (Bonn 1836) und Essai sur les écoles philosophiques chez les Ar. (Paris 1842). - FR. DIETERICI, Die Philosophie der Ar. im zehnten Jahrhundert (8 Hefte. Leipzig 1865-76). - Vgl. auch v. HAMMER-PURGSTALL, Geschichte der arabischen Literatur, ebenso C. BROCKELMANN, Gesch. d. arab. Lit. (I, Weimar 1898).

S. MUNK, Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris 1859) und desselben Artikel über die einzelnen Philosophen im Dictionnaire des sciences philosophiques.

Eine vortreffliche und instruktive Uebersicht gewährt jetzt T. DE BOER, Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart 1901). Vgl. a. J. GOLDZIHER, Kultur der Gegenwart I, 5 S. 45 ff.

M. EISLER, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters (3 Bde. Wien 1870-84). - M. JOËL, Beiträge zur Geschichte der Philosophie (Breslau 1876). - J. SPIEGLER, Geschichte der Philosophie des Judentums (Leipzig 1890). - J. GUTTMANN. Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zur jüdischen Literat. (Breslau 1902) - Vgl. auch FÜRSTS Bibliotheca Judaica und die Geschichten des Judentums von GRÄTZ und GEIGER.

So eng die Beziehungen sein mögen, in denen die Philosophie auch der beiden semitischen Kulturvölker zu den religiösen Interessen stand, so hat doch namentlich die *arabische Wissenschaft* ihren eigentümlichen Charakter dem Umstande verdankt, daß ihre Urheber und Träger zum weitaus größten Teil nicht Kleriker, wie im Abendlande, sondern Aerzte waren. (Vgl. F. WÜSTENFELD, Geschichte der arab. Aerzte und Naturforscher. Göttingen 1840). So ging hier von Anfang an das Studium der antiken Medizin und Naturwissenschaft mit demjenigen der Philosophie

Hand in Hand. Hippokrates und Galen wurden ebenso (zum Teil auf Umwegen über das Syrische) übersetzt und gelesen, wie Platon, Aristoteles und die Neupla toniker. Daher hält m der arabischen Metaphysik stets der Dialektik die Naturphilosophie das Gegengewicht. So sehr nun aber dies geeignet war,
dem wissenschaftlichen Denken eine breitere Basis der tatsächlichen Kenntnisse zu gewähren, so wird man doch anderseits die selbständigen Leistungen der Araber in Naturforschung und Medizin nicht über schätzen dürfen. Auch hier ist die mittelalterliche Wissenschaft wesentlich gelehrte Tradition. Die Kenntnisse, welche die Araber später dem Abend lande überliefern konnten, stammten in der Hauptsa che aus den Büchern der Griechen. Eine wesentliche Verbreiterung hat auch das Erfahrungswissen durch eigene Arbeit der Araber nicht erfahren; nur auf eini gen Gebieten, wie z.B. der Chemie und der Mineralo gie und in einigen Teilen der Medizin z.B. Physiolo gie, erscheinen sie selbständiger. In der Methode aber und in den prinzipiellen Auffassungsweisen, in dem ganzen philosophischen Begriffssystem stehen sie, so weit unsere Kenntnis darüber reicht, durchweg unter dem kombinierten Einflusse des Aristotelismus und des Neuplatonismus. (Und dasselbe gilt von den Juden). Auch läßt sich nicht behaupten, daß sich in der Aneignung dieses Stoffes etwa nationale Eigen tümlichkeit entfalte. Diese ganze wissenschaftliche Bildung ist vielmehr dem Arabertum künstlich aufge pfropft; sie kann in ihm keine rechten Wurzeln schla gen, und nach kurzer Blüte welkt sie kraftlos in sich zusammen. In der Gesamtgeschichte der Wissenschaftist ihre Mission nur die, der Entwicklung des abend ländischen Geistes zum Teil die Kontinuität zurück zugeben, die er selbst zeitweilig verloren hatte. Vgl. L. STEIN, Die Kontinuität der griechischen Philoso phie in der Gedankenwelt der Araber (Arch. f. Gesch. d. Philos. XI und XII, 1898 f.).
Der Natur der Sache gemäß hat sich auch hier die

Aneignung der antiken Wissenschaft in rückläufiger Bahn vollzogen von dem in syrischer Tradition noch zeitgenössischen und vermöge seiner religiösen Färbung sympathischen Neuplatonismus fing man an, um zu den besseren Quellen aufzusteigen, aber die Folge blieb die, daß man auch Aristoteles und Platon durch die Brille Plotins und Proklos' sah. Während der Herrschaft der Abassiden, namentlich auf Veranlassung des Chalifen Almamun (im Anfang des neunten Jahrhunderts) herrschte in Bagdad ein reges wissenschaftliches Leben; die Neuplatoniker, die besseren Kommentatoren, fast die ganzen Lehrschriften des Aristoteles, Republik, Gesetze und Timaeus Platons waren in Uebersetzungen bekannt.

Die ersten deutlicher hervortretenden Persönlichkeiten, *Alkendi* (gestorben um 870) und *Alfarabi* (gestorben 950) unterscheiden sich in ihren Lehren kaum von den neuplatonischen Erklärern des Aristoteles: eine größere Eigenbedeutung wohnt *Avicenna* bei (Ibn. Sina, 980-1037), dessen »Kanon« das Grundbuch der mittelalterlichen Medizin im Occident wie im Orient geworden ist, der aber auch durch seine überaus zahlreichen philosophischen Schriften (besonders die Metaphysik und die Logik) einen mächtigen Einfluß ausgeübt hat. Seine Lehre kommt dem reinen Aristotelismus wieder näher und unter allen Arabern wohl am nächsten. Ueber seine Psychologie (Opus egregium de anima) vgl. M. WINTER (München 1903).

Die Ausbreitung dieser philosophischen Ansichten wurde aber von der mohammedanischen Orthodoxie mit scheelen Augen angesehen, und wie Avicenna selbst, so erfuhr die wissenschaftliche Bewegung schon im zehnten Jahrhundert so heftige Verfolgungen, daß sie sich in den Geheimbund der »lauteren Brüder« flüchtete. Die »treuen Brüder von Basra« bildeten eine Art von pythagoreischem Bunde und haben den äußerst stattlichen Umfang des damaligen Wissens in einer Encyklopädie (darüber DIETRICH, s.

oben) niedergelegt, die jedoch Avicenna gegenüber eine noch stärkere Neigung zum Neuplatonismus zu zeigen scheint.
Von wissenschaftlichen Leistungen der Gegner ist einerseits die wunderliche Metaphysik der orthodoxen *Motekallemin* bekannt, welche sich am Gegensatze gegen die aristotelisch-neuplatonische Anschauung des lebendigen Naturzusammenhanges zu einer äußersten Ueberspannung der alleinigen Kausalität Gottes entwickelte und in höchster metaphysischer Verlegenheit zu einem verzerrten Atomismus griff; anderseits erscheint hier in den Schriften des *Algazel* (1059-1111: Destructio philosophorum) eine skep tisch-mystische Zersetzung der Philosophie Vgl. T. DE BOER, Die Widersprüche der Philosophie nach Algazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd (Straß burg 1894).
Diese Tendenzen trugen im Orient den Sieg um so mehr davon, je schneller die geistige Erhebung des Mohammedanismus dort wieder in sich zusammen brach. Die Fortsetzung der arabischen Wissenschaft ist in *Andalusien* zu suchen, wo die mohammedani sche Kultur ihre kurze Nachblüte fand. Hier ent wickelte sich in freieren Verhältnissen die Philoso phie zu einem kräftigen Naturalismus, der wieder stark neuplatonisches Gepräge trug.
Eine charakteristische Darstellung der Erkenntnis lehre dieser Philosophie findet sich in der »Leitung des Einsamen« von *Avempace* (Ibn Baddscha, gestor ben 1188), und ähnliche Gedanken spitzen sich bei *Abubacer* (Ibn Thophail, gestorben 1185) zu einer interessanten Auseinandersetzung zwischen der natür lichen und der positiven Religion zu. Des letzteren philosophischer Roman (Der Lebende, des Wachen den Sohn), der die intellektuelle Entwicklung eines von allem historisch-gesellschaftlichen Zusammen hange auf einsamer Insel abgeschlossenen Menschen darstellt. ist in lateinischer Uebersetzung von Pocock als Philosophus autodidactus- (Oxford 1671 und

1700) und in deutscher Uebertragung als »Der Natur
mensch« von EICHHORN (Berlin 1783) herausgege
ben worden. Vgl. L. GAUTHIER, Roman philosophi
que d'Ibn Thofail (Algier 1900).
Die bedeutendste Erscheinung aber und jedenfalls
der selbständigste unter den arabischen Denkern ist
Averroës , 1121; in Cordova geboren, eine Zeitlang
Richter und dann Leibarzt des Chalifen, später durch
eine religiöse Verfolgung nach Marokko verdrängt,
1198 gestorben. Er hat fast alle Lehrschriften des von
ihm als höchsten Lehrer der Wahrheit verehrten Ari
stoteles in Paraphrasen und kürzen oder längeren
Kommentaren behandelt (gedruckt bei den älteren
Ausgraben des Aristoteles). Von seinen eigenen Wer
ken (Venedig 1553; einige existieren nur noch in he
bräischer Uebersetzung) ist die Widerlegung Alga
zels, Destrictio destructionis, hervorzuheben. Zwei
seiner Abhandlungen über das Verhältnis von Philo
sophie und Theologie sind in deutscher Uebersetzung
von M. J. MULLER (München 1875) herausgegeben
worden. Vgl. E. RENAN, Averroès et l'averroisme, 3.
Aufl. Paris 1869. Ueber seine Religionsphilos. vgl.
A. MERX in Philos. Monatsh. 1875 p. 145 ff. Mit der Verdrängung der Araber aus Spanien ver
lieren sich auch die Spuren ihrer philosophischen Tä
tigkeit. Nur eine sehr merkwürdige und nach rück
wärts wie nach vorwärts völlig vereinsamte Erschei
nung tritt uns in *Ibn Chaldun* entgegen. 1332 in
Tunis geboren und 1406 in Kairo gestorben, ist er in
allerlei Stellungen viel in der Welt herumgekommen
und hat neben einzelnen historischen Schriften eine
Universalgeschichte hinterlassen, deren Prolegomena
eine Geschichtsphilosophie als vergleichende Er
kenntnis der Naturgesetze alles menschlichen Kultur
lebens enthalten. (Herausg. von M. QUATREMÈRE.
in den Notices et extraits des MSS. Bd. 16-18; über
setzt von M. DE. SLANE, ebendas. Bd. 19-21 Paris
1862). Eine gute Darstellung davon bei ROB.
FLINT. Historical philosophy in France (Edinburgh

und London 1893), p. 157-171.

Die *jüdische Wissenschaft* der Mittelalters ist in der Hauptsache eine Begleiterscheinung der arabischen und von dieser abhängig. Ausgenommen ist davon nur die Kabbala, jene phantastische Geheimlehre, deren (später freilich viel überarbeitete) Grundzüge dieselbe eigentümliche Verquickung orientalischer Mythologie mit Ideen der hellenistischen Wissenschaft zeigen und in dieselbe Zeit und dieselben aufgeregten Vorstellungskreise der Religionsmischung zurückgehen, wie der christliche Gnostizismus. Vgl. A. FRANCK, Système. de la Kabbale (Paris 1842 deutsch von JELLINEK, Leipzig 1844). H. JOËL., Die Religionsphilosophie des Sohar (Leipzig 1849). Dagegen sind bezeichnender Weise die Hauptwerke der jüdischen Philosophie ursprünglich arabisch geschrieben und erst verhältnismäßig spät ins Hebräische übersetzt worden. Dem frühesten arabischen Aristotelismus und noch mehr den freisinnigeren mohammedanischen Theologen, den sogenannten Mutaziliten verwandt ist das Buch von *Sadja Fajjumi* (gestorben 942), »über Religionen und Philosophien«, welches eine Apologie des jüdischen Dogmas geben will. In der neuplatonischen Richtung begegnet uns *Avicebron* (Ibn Gebirol, ein spanischer Jude des elften Jahrhunderts), von dessen »Fons vitae« hebräische und lateinische Bearbeitungen erhalten sind. Als der bedeutendste jüdische Philosoph des Mittelalters gilt Moses *Maimonides* (1135-1201), der nach seiner Bildung und Lehre der um Averroës gruppierten Phase der arabischen Wissenschaft angehört. Seine Hauptschrift »Lehrer der Schwankenden« (Doctor perplexorum). ist arabisch und französisch mit Kommentar von MUNK (3 Bde. Paris 1856-66) herausgegeben worden (Vgl. über M. Schriften der Ges. z. Förd. d. Judent. Bd. I, Leipzig 1908). Noch enger ist der Anschluß an Averroës bei *Gersonides* (Levi ben Gerson, 1288-1344).

Die Juden haben vermöge ihrer weitverzweigten merkantilen Beziehungen durch Vertrieb und Ueber setzung am meisten zur Verbreitung der orientali schen Philosophie im Abendlande beigetragen: na mentlich im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert haben ihre Schulen in Südfrankreich diese weittra gende Vermittlung organisiert.

Zu der arabisch-jüdischen Literatur, welche die christliche Wissenschaft um 1200 aufnahm, gehört endlich auch eine Anzahl *pseudonymer* und *anony mer* Schriften die den letzten Zeiten des Neuplatonis mus entstammen, zum Teil auch vielleicht noch jün ger sind, - darunter hauptsächlich die »Theologie des Aristoteles« (arabisch und deutsch von DIETRICH, Leipzig 1882 und 1883) und der *Liber de causis* (De essentia purae bonitatis) ein Auszug aus der dem Pro klos zugeschriebenen *stoicheiôsis theologikê* ara bisch, lateinisch und deutsch herausgegeben von Q. BARDENHEWER (Freiburg i. Br. 1882).

585 Als ein Hauptsitz dieser Vorstellungsweise und überhaupt des Gedankenaustausches zwischen Mor genland und Abendland erscheint der Hof des hochge bildeten Hohenstaufen Friedrich II. in Sizilien.
586 In dieser Meinung wurde unter den Amalrikanern das »Ewige Evangelium« des *Joachim von Floris* verbreitet, welches die Umsetzung alles Aeußeren in Inneres alles Historischen in Zeitlosgültiges an dem ganzen Umfange des christlichen Dogmas vollzog: das »pneumatische« Evangelium des Origenes (vgl. § 18, 2) wollte hier Wirklichkeit gewonnen, die Periode des »Geistes« begonnen haben. Vgl. J. N. SCHNEI DER (Dillingen 1814).

587 Vgl. in der Ausgabe von POCOCK S. 192 ff.

588 Vgl. M. MAYWALD, Die Lehre von der zweifa chen Wahrheit Berlin 1871.

589 Ebensowenig läßt sich feststellen, woher jene weitverbreitete Formel stammt, welche die Stifter der drei großen positiven Religionen als die drei »Betrüger« der Menschheit bezeichnete. Unhistorisch, wie alle Aufklärung, vermochte schon damals die philosophische Opposition das Mythische, das vor ihrer vergleichenden Kritik nicht standhielt, sich nur durch empirische Interessen zu erklären.

590 Diese querköpfige und dabei doch in manchen Betracht interessante, deshalb auch häufig wieder hervorgesuchte Erfindung bestand in einem System konzentrischer Ringe, von denen jeder eine Begriffsgruppe kreisförmig in Fächer verteilt trug und durch deren Verschiebung alle möglichen Kombinationen zwischen den Begriffen herbeigeführt, die Probleme gegeben und ihre Lösungen nahegelegt werden sollten. So gab es eine Figura A (Dei), welche die ganze Theologie, eine Figura animae, welche die Psychologie enthielt, etc. Mnemotechnische Versuche und solche, welche auf die Erfindung einer Weltsprache oder einer philosophischen Zeichenschrift ausgingen, haben öfters an diese »Ars combinatoria« angeknüpft; auch die Einführung der Buchstabenrechnung hängt mit diesen Bestrebungen zusammen.

591 Hierin konzentriert sich begrifflich die *anthropozentrische* Richtung der Weltanschauung, welche auch der Thomismus nicht überwunden hat.

592 Die Stufenreihe konstruiert Thomas in der materiellen Welt nach Aristoteles, in der geistigen (oder geistlichen) nach Dionysius Arcopagita.

593 Nach seinem methodischen Grundsatz *entia praeter necessitatem non esse multuplicanda* .

594 Die Ausdrücke »objektiv« und »subjektiv« haben

somit im Mittela er eine dem heutigen Sprachgebrauch gegenüber geradezu umgekehrte Be
deutung.

595 Vgl. W. DILTHEY, Einleitung in die Geistes wissenschaften 1, 318 ff.

596 Bis zu der äußersten Folgerung staatlicher Omni potenz steigert sich diese weltliche Rechtslehre Oc cams bei seinem Freunde *Marsilius von Padua* , des sen Schrift Defensor pacis (1346) auch die utili stisch-mominalistische Begründung der Theorie des Staates in kräftigen Zügen durchführt und dabei sich, wenn auch in aristotelisch-scholastischen Begriffsfor men, doch sachlich durchgehends der epikureischen Lehre vom Staatsvertrage (vgl. oben § 14, 6) bedient.

597 Vgl. H. SIEBECK, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 112, S. 179 ff.

598 Dem sich in dieser Hinsicht auch Richard von Middletown durchgängig anschloß.

599 Dies Wort (auch sinderesis, scinderesis geschrie ben) hat seit Albert von Bollstädt viel etymologisches Kopfzerbrechen verursacht. Da jedoch bei den späte ren Aerzten des Altertums (Sext. Emp.) *têrêsis* als terminus technicus für »Beobachtung« vorkommt, so dürfte *syntêrêsis* (das im vierten Jahrhundert bezeugt ist) analog dem neuplatonischen Sprachgebrauch in *synaisthêsis* oder *syneidêsis* (vgl. § 19, 4) ursprüng lich »Selbstbeobachtung« bedeutet und so den ethisch-religiösen Sinn des »Gewissens« (*conscien tia*) angenommen haben. Vgl. jedoch H. SIEBECK im Arch. f. Gesch. J. Philos. X, 510 ff.

600 Vgl. die vorbildliche schöne Darlegung bei Arist. Eth. Nik. X, 7.

601 Vgl. H. DENIFLE im Archiv für Literat.- u. Kult.-Gesch. d. M.-A. II, 417 ff. - Sofern daher wirk lich Eckhart der »Vater der deutschen Spekulation« sein sollte, so stammte diese von Thomas von Aquin, bezw. von seinem Lehrer Albert.

602 So hängt auch die deutsche Mystik mit der allge meineren Erscheinung zusammen, daß die schnell steigende Veräußerlichung, welche das Kirchenleben im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert ergriff, überall die Frömmigkeit in außerkirchliche Bahnen trieb.

603 Offenbar dasselbe Verhältnis, wie es bei Plotin zwischen dem *hen* und dem *nous* stattfand, in welchem auch Denken und Sein koinzidieren sollten.

604 Die Unterscheidung zwischen Gottheit und Gott (*divinitas* und *deus*) war dialektisch im Zusammen hange mit dem Universalienstreite und seinen Bezie hungen zur Trinitätslehre von Gilbert de la Porrée ge macht worden.

605 Ueber die vermutlich durch den Averroismus (vgl. § 27, 1) verbreiteten Termini *natura naturans* und *natura naturata* Vgl. H. SIEBECK, Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 370 ff.

606 Ohne auf die dialektischen Formeln einzugehen behandelt somit Eckhart die thomistische Ideenlehre ganz. in dem Sinne des strengen Realismus von Sco tus Eriugena: er spricht von den Nominalisten seiner Zeit abschätzig als von den »kleinen Meistern«.

607 Auch das »Gemüte« oder Synteresis = *scintilla conscientiae* .

608 Die einzelnen Stufen dieses Prozesses werden

von Eckhart nach thomistisch-augustinischem Schema entwickelt.

609 Im Anschluß an den Liber de causis und vielleicht an die pseudo-boëthianische neuerdings dem Johannes Hispanus zugeschriebene Schrift De uno et unitate: vgl. B. HAURÉAU in den Mémoires de l'acad. des inscript. XXIX (1877) und außerdem A. JUNDT, Histoire du panthéisme populaire au M.-A. (Paris 1875).

610 Die sog. »Theologie des Aristoteles« identifiziert diesen *nous* mit dem *logos* . Das Nähere bei E. RENAN Av. et. l'Av. II, § 6 ff.

611 Vgl. hauptsächlich dessen Schrift De animae beatitudine.

612 Damit wird hier die unbedingte Anerkennung der Autorität des Stagiriten theoretisch gerechtfertigt.

613 Vgl. CH. DU PLESSIS d'ARGENTRÉ, Collectio iudiciorum de novis erroribus I, 175 ff. Als extremer Vertreter dieser Lehren erscheint gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts *Siger von Brabant* , gegen dessen Schrift De aeternitate mundi die »Impossibilia« gerichtet waren, worüber zu vergleichen CL. BÄUMKER, Beiträge 1898, und P. MANDONNET, Fribourg 1899.

614 In der Tat darf man in der Wirkung des Lehrbuchs von *Michael Psellos* den ersten Vorstoß derjenigen Zufuhr antiken Bildungsstoffes sehen, welche das Abendland über Byzanz erfuhr und welche später in der Renaissance den beiden andern Traditionen über Rom - York und über Bagdad - Cordova abschließend an die Seite trat. Ueber die byzantinische Tradition der antiken Literatur ist zu vergleichen K. KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen

Literatur, 2. Aufl. München 1879.

615 Vgl. H. SIEBECK, Occams Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung (Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 317 ff.).

616 Vgl. K. PRANTL in den Sitz.-Ber. der Münch. Akad. 1864, II, a, 58 ff.

617 Die Anklänge an den auch in der antiken Sprach philosophie (Plalon. Krat.) geltend gemachten Gegen satz von *thesis* und *physis* liegen auf der Hand.

618 Versuche wie diejenigen von Alexander Nekkam (um 1200) oder später (um 1850) von Nicolaus d'Au tricuria (über den J. LAPPE, Münster 1908) verhall ten wirkungslos.

619 Insbesondere Avicenna's und der physiologischenOptik von Alhacen. Eine sehr deutliche Wirkung die ser Anregungen ist auch in Witelo's »Perspectiva« und in der Schrift »De intelligentiis« zu erkennen: vgl. darüber CL. BÄUMKER in seinen Beiträgen III, 2.

620 Schon bei Alexander von Hales, bei seinem Schüler Johann von Rochelle, bei Vincenz von Beau vais.

621 Alfred de Sereshel, in der ersten Hälfte des drei zehnten Jahrhunderts.

622 Wie es auch bei den nominalistischen Mystikern, z B. bei Pierre d'Ailly, zu Tage tritt.

623 Vgl. über ihn W. ROSCHER, Zeitschr. für Staatswissensch. 1863, 305 ff.

624 Auch seine eigene Lehre, die allen Motiven der

früheren Philosophie gerecht werden will, bezeichnet Nicolaus, den gegensätzlichen Systemen gegenüber, als eine *coincidentia oppositorium* ; vgl. die Stellen bei FALCKENBERG a. a. O. p. 60 ff.

625 Denselben Gedanken hatte *Thomas* so ausgesprochen, daß Gott das einzige notwendige Wesen, d.h. dasjenige sei, welches kraft seiner eigenen Natur existiert (ein Gedanke der als Niederschlag von Anselms ontologischem Beweise - vgl. § 23, 2 - anzusehen ist), während bei allen Kreaturen die Essenz (oder *Quidditas* - Washeit) von der Existenz real derartig getrennt ist, daß die erstere an sich nur möglich ist und daß die letztere zu ihr als Verwirklichung hinzutritt: die Beziehung dieser Lehre zu den aristotelischen Grundbegriffen *actus* und *potentia* liegt auf der Hand.

626 Vgl. auch KONR. BURDACH, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation (Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. d. W. 1910 p. 594 ff.).

627 In dieser Hinsicht ist der Entwicklungsgang der Wissenschaft in der Renaissance genau demjenigen der Kunst parallel gelaufen. Auch die Linie, welche von Giotto zu Lionardo, Rafael, Michelangelo Tizian, Dürer und Rembrandt leitet, geht von der Wiederbelebung der klassischen Formen Schritt für Schritt zu einer unmittelbarer Auffassung der Natur über. Und ebenso ist Goethe der Beweis, daß für ans Moderne der Weg zur Natur durch das Griechentum führt.

628 Ganz dasselbe Verhältnis wiederholt sich bei den verschiedenen Gruppen der Aristoteliker, von denen jede als rechtgläubig gelten wollte, - sei es auch um den Preis der »zweifachen Wahrheit«. Damit waren namentlich die Averroisten bei der Hand, und so konnte es kommen, daß einer darunter, Nifo, sich vom Papst mit der Widerlegung von Pomponazzis Un

sterblichkeitslehre betrauen ließ. Freilich deckte sich auch dieser mit demselben Schilde.

629 Petr. Ramus. Dialect. instit. im Anfang.

630 Mar. Nizolius, De ver. princ. 1, 4-7; III, 7.

631 Lud. Vives, De causis corr. art. (erster Teil von De disciplinis) III, 5.

632 Vgl. P. LOBSTEIN, P. R. als Theologie, Straß burg 1878.

633 Vgl. E. LAAS, Die Pädagogik des J. St. kritisch und historisch beleuchtet, Berlin 1872.

634 Ueber Erasmus vgl. KUNO FRANCKE (Intern. Moratsschr. 1911, 3).

635 Ueber das Verhältnis von Reformation und Hu manismus vgl. TH. ZIEGLER, Gesch. der Ethik, II, 414 ff.636 In gewissem Sinne könnte man dies auch so aus drücken, daß damit die stoischen Elemente des Neu platonismus beherrschend in den Vordergrund traten: die humanistische Reaktion begünstigte sogar direkt den Stoizismus gegen den mehr mittelalterlichen Neu platonismus.

637 Vgl. die merkwürdige Uebereinstimmung zwi schen Giord. Bruno, Della causa pr. e. u. II (Lag. I, 231 f.) und Jac. Boehme, Aurora, Vorrede wozu zu vergleichen PLOTIN, Enn. III, 8, 11.

638 Aurora, cap. 3.

639 Ibid. 2.

640 Lucilio *Vanini* (1585 in Neapel geb., 1619 in Toulouse verbrannt), ein wüster Abenteurer, schrieb

Amphitheairum aeternae providentiae (Lyon 1615) und De admirandis naturae reginae deaeque morta lium arcanis (Paris 1616).

641 Nicolaus Köpernik, de revolutionibus orbium co elestium, Nürnberg 1543.

642 Eine Dreiteilung, die deutlich auf Augustin zu rückweist; vgl. oben § 22, 3.643 Vgl. W. DILTHEY, Der entwicklungsgeschicht
liche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zu sammenhange mit den älteren pantheistischen Syste men. Arch. f. G. d. Ph. VI. 1900.

644 Vgl. K. LASSWITZ, Geschichte des Atomismus vom Mittelalter bis Newton. I. (Hamburg-Leipzig 1890) S. 359 ff.

645 Vgl. hierzu besonders G. BRUNO, De triplici minimo.

646 Bekanntlich ist in neuester Zeit viel Lärmens um die Entdeckung gemacht worden, Lord Bacon habe in seinen Mußestunden auch Shakespeares Werke ge schrieben. Zwei große literarische Erscheinungen in eine zu verschmelzen, mag sein verlockendes haben: jedenfalls aber hat man sich dabei in der Person ver griffen. Denn sehr viel wahrscheinlicher wäre es doch, daß Shakespeare gelegentlich auch die Baconische Philosophie gedichtet hätte.

647 Nov. Org. I, 39 ff.

648 Bacons meist stark rhetorisch bilderreiche Spra che will mit dieser Bezeichnung (vgl. De augm. V, cap. 4) an das bekannte Höhlengleichnis von Platon (Rep. 514) erinnern, was um so unglücklicher ist, als es sich in der platonischen Stelle gerade um die allge meine Beschränktheit der Sinneserkenntnis handelt.

649 Nov. Org. I, 82.

650 Vgl. die umständliche Darstellung im zweiten Buch des Nov. Org.

651 Vgl. De augm. scient. III, 4.

652 Wobei sich im Beispiel herausstellt, daß die Form der Wärme Bewegung und zwar eine in der Ausdehnung begriffene, dabei aber durch Hemmung auf die kleinsten Teile des Körpers verteilte Bewe gung ist, vgl. II, 20.

653 Vgl. CHR. SIGWART, Logik II, § 93, 3.

654 Vgl. CHR. SLGWART in den Preuß. Jahrb. 1863, 93 ff.

655 Die *pädagogischen* Konsequenzen der Baconi schen Lehre hat im Gegensatz zum Humanismus, mit dem überhaupt in dieser Hinsicht die naturwissen schaftliche Richtung bald auseinander kam. haupt sächlich Amos *Komenius* (1592-1671) gezogen. Seme *Didactica magna* stellt den Lehrgang als ein stufenweises Aufsteigen vom Anschaulich-Konkreten zum Abstrakteren dar; sein *Orbis pictus* will für die Schule die anschauliche Grundlage des sachlichen Unterrichts geben, seine Janua linguarum reserrata endlich will das Erlernen der fremden Sprachen nur so eingerichtet wissen, wie es als Hilfsmittel für die sachliche Erkenntnis erforderlich ist Aehnlich sind die pädagogischen Annichten auch bei *Rattich* (1571-1685).

656 Wollte man deshalb alles in Aussieht Gestellte bei Bacon für geleistet ansehen so könnte man bei ihm schon die ganze heutige Naturwissenschaft, Technik und Medizin finden

657 Nov Org. I, 129.

658 Vgl. O. PESCHEL, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen, 2. Aufl. Leipzig 1879.

659 Vgl. über ihn als Philosophen K. PRANTL, Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1885, 1 ff. und neu erdings B. CROCE (Mailand 1909), J. PELADAN (Paris 1909).

660 Den methodischen Standpunkt Galileis machte sich *Hobbes* (vgl. De corp. cap. 6) ganz zu eigen und zwar in ausdrücklich rationalistischem Gegensatze gegen den Empirismus Bacons.

661 Vgl. den Anfang von De corpore.

662 G. Bruno, Dell' inf. univ. e. mond. 1 in. (L. 307 f.)

663 Vgl. die schöne Darstellung im Discours de la méthode.

664 Descartes' Responsion gegen Gassend's Objek tion (V,2) vgl. Princ. phil. I, 9.

665 Die übliche Uebersetzung von *cogitare, cogita tio* mit »Denken« ist nicht ohne Gefahr des Mißver ständnisses, da Denken im Deutschen eine besondere Art des theoretischen Bewußtseins bedeutet. Des cartes selbst erläutert den Sinn des *cogitare* (Medit. 3, Princ. phil. I. 9) durch Enumerationen; er verstehe darunter zweifeln, bejahen, verneinen, begreifen wol len, verabscheuen, einbilden, empfinden etc. Für das allen diesen Funktionen Gemeinsame haben wir im Deutschen kaum ein anderes Wort als »Bewußtsein«, und Descartes selbst sagt Princ. I, 9: *Cogitationis no mine intellego illa omnia, quae nobis conscits in nobis fiunt,*

quatenus eorum in nobis conscientia est .
Dasselbe gilt auch für SPINOZAs Gebrauch des Ter minus; vgl. dessen Princ. phil. Cart. I, prop. 4 schol. und dazu Eth. II ax. 3 u. sonst.

666 Der übrigens anfangs den historischen Ursprung, dieses Arguments nicht gekannt zu haben scheint: vgl. Obj. IV und Resp.

667 Vgl. unten § 33 f.

668 TSCHIRNHAUS, Med. ment. (1695) p. 290 -294.

669 Resp. ad Obj. II.

670 Princ. phil. I, 45.

671 vgl. E. GRIMM, D.s Lehre von den angeborenen Ideen (Jena 1873) und auch P. NATORP, D.s Er kenntnistheorie (Marburg 1882). Daß *innatus* besser durch eingeboren als durch das übliche angeboren übersetzt wird, hat R. EUCKEN, Geschichte und Kri tik der Grundbegriffe der Gegenwart S. 73 bemerkt.

672 Med. 3.
673 Ibid. 5,

674 Ibid. 6.

675 Ibid. 4. Vgl. BR. CHRISTIANSEN, Das Urteil bei Descartes (Freiburg i. Br. 1902).

676 Hierin nimmt Descartes, wie kurz vor ihm *Gi bieuf* die scotistische Lehre auf.

677 Der Irrtum erscheint danach als Akt der Willens freiheit in Parallele zur Sünde und damit als Schuld er ist die Schuld der Selbsttäuschung. Diesen Gedanken

hat namentlich *Malebranche* (Entr. III f.) ausgeführt.

678 Diese Verwandtschaft erstreckt sich folgerichtig auch auf die Ethik Descartes'. Aus der klaren und deutlichen Erkenntnis der Vernunft folgt notwendig das rechte Wollen und Handeln; aus den dunklen und verworrenen Trieben der Sinnlichkeit ergibt sich praktisch die Sünde wie theoretisch der Irrtum durch Mißbrauch der Freiheit. Das sittliche Ideal ist das so kratisch-stoische der Herrschaft der Vernunft über die Sinnliehkeit.

679 Eth. II, prop. 49.
680 Die Forschungsregeln am Schluß von Descartes' »Discours« stehen deshalb den Baconischen sehr nahe.

681 Resp. ad. Obj. II.

682 Pierre Daniel *Huet* (1630-1721), der gelehrte Bi schof von Avranches, schrieb Censura philosophiae cartesianae (1689) und Traité de la faiblesse de l'es prit humain (1723). Instruktiv ist in obiger Hinsicht auch seine Autobiographie (1718). Vgl. über ihn CH. BARTHOLMÈSS (Paris 1850).

683 Vgl. H. BERR, An iure inter scepticos Gassen dus numeratus fuerit (Paris 1898).

684 Vgl. besonders den Tractat. de int. emend. und über diesen C. GEBHARDT (Heidelberg 1905).

685 Die Ansicht, daß die wahre Erkenntnis als geneti sche Definition die Entstehung ihres Gegenstandes wiederholen müsse, hat namentlich TSCHIRNHAUS ausgeführt; und er schreckte (Med. ment. 67 f.) nicht vor der Paradoxie zurück, daß eine vollständige Defi nition des Lachens im stande sein müsse, das Lachen selbst hervorzurufen!

686 In dem pseudonymen Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo (1669) be wies er nach »geometrischer Methode« in 60 Proposi tionen und Demonstrationen, daß man den Pfalzgra fen von Neuburg zum König von Polen wählen müsse.

687 De scientia universali sau calculo philosophico (1684).

688 Solche Entwürfe hatten J. J. Becker (1661), G. Dalgarn (1661) Athanasins Kircher (1663), J. Wil kins (1668) geschrieben daran haben in neuester Zeit die Bestrebungen nach einer »internationalen Hilfs sprache« wieder angeknüpft.

689 Vgl. A. TRENDELENBURG, Historische Bei träge zur Philosophie, Bd. II und III.

690 Meditatione de cognitione veritate et ideis (1684).

691 A. a. o. Anf., E. 79.

692 Die aristotelische Unterscheidung von *dioti* und *hoti* .

693 Das Motiv dazu lag vermutlich darin, daß die erste Auffassung unausweichlich zur Annahme einer unbedingten Notwendigkeit alles Tatsächlichen, d.h. zu dem Spinozismus führte, den Leibniz fast ängst lich zu vermeiden wünschte.

694 Vgl. den Brief an die Großherzogin Christine (1615), Op. II, 26 ff.

695 De augm. scient. IX, wo das Uebernatürliche und Unbegreifliche als das charakteristische und Ver dienstliche des Glaubens dargestellt wird.

696 Leviathan, I, 6. vgl. den drastischen Ausdruck ibid. IV, 32.

697 Balthasar *Bekker* (1634-1698), De betoverte we reld (1690).

698 De augm. III, 4.

699 Med. IV.

700 Vgl. hauptsächlich Eth. I append.

701 Worin ihm Michael Servet (1553 in Genf durch Calvin verbrannt) vorangegangen war.702 Saggiat. II, 340.

703 Med. 6.

704 Vgl. Med. 6 welche das sehr enge Verhältnis, das Descartes' physikalische Forschung zur Erfahrung hatte, wohl am deutlichsten hervortreten läßt. Man muß in dieser Hinsicht sehr genau zwischen der phi losophischen Universalmethode, die Descartes in den Meditationen einschlug, und den praktischen Regeln unterscheiden, die er als Physiker befolgte und teils in, den Regulae ad directionem ingenii, teils in dem Discours de la méthode formulierte: in dem letzteren kommt er vielfach merkwürdig nahe an Bacon heran. Vgl. oben S. 330 Anm. 6.

705 Essay conc. hum. und II, 8, § 23 f. Vgl. auch unten § 34. 1.

706 Als tertiäre Eigenschaften fügte Locke noch die »Kräfte« zur Einwirkung eines Körpers auf andere hinzu.

707 Desc. Oeuv. (C.) X p. 181 ff., Ak. Ausg. V, 237 f. 268 f.

708 Essay II, 4.709 Human nature, cap. 2-5, Leviathan cap. 4 ff.

710 Ebenso sagte Malebranche (Rech. III, 2, 9 a. E.), Gott dürfe eigentlich nur heißen *Celui qui est* , er sei *l'être sans restriction, tout être infini et universel.*

711 Vgl. Princ. phil. II, 9 f., wo zugleich klar hervor tritt, daß dies Verhältnis des einzelnen Körpers zum allgemeinen Raum in gewissem sinne auch demjeni gen von Individuum und Gattung gleichgesetzt wer den soll.

712 Für die Korpuskulartheorie fand Descartes in Bacon, Hobbes, Basso, Sennert u. a. viele Anregun gen. Die Mannigfaltigkeit der Ausbildung dieser Theorie, welche auf der Dialektik zwischen dem ma thematischen und dem physikalischen Moment be ruht, hat mehr naturwissenschaftliches als philosophi sches Interesse: eine vorzügliche Darstellung, hat sie in Lasswitz' Geschichte der Atomistik gefunden.

713 Rech. de la vér. III, 2, 6; Entret. I, 10,

714 Man erinnere sich der platonischen *methexis* ! Vgl. oben § 11, 3.

715 Vgl. oben zu § 30, 5. S. 330 Anm. 3.716 Eth. I prop. 1-14.

717 Ibid. I, 31.

718 Dem entspricht auch sein dreistufige *Erkenntnis lehre* , die über die Wahrnehmung und die Verstan destätigkeit die » *Intuition* « stellt als die unmittelbare Auffassung von dem ewigen Folgen aller Dinge aus Gott, als die Erkenntnis *sub specie aeterni* . Sie fällt mit der *docta ignorantia* des Cusaners zusammen.

719 Was aber keinesfalls so aufzufassen ist, als soll ten (wie K. THOMAS, SP. als Metaphysiker, Kö

nigsberg 1840 meinte) die Attribute selbständige Ur wirklichkeiten und »Gott« nur der Sammelname dafür sein. Solch ein grober nominalistischer Schlußstein würde das ganze System aus den Fugen drücken

720 Eth. I, 23 u. 30 ff.

721 Deshalb dürfen die unendlichen Modi als causale efficientes im spinozistischen Sinne des Worts für die gesamte Natura naturata aufgefaßt werden: vgl. EL. SCHMITT, Die unendlichen Modi bei Spinoza (Hei delberg 1910).

722 Ep. 64 (Op. II, 219).723 Diese Gleichsetzung gilt bei Spinoza ebenso wie
bei Descartes.

724 Dieser *intellectus infinitus* erscheint in dem ethi schen Teile des spinozistischen Systems wieder als *amor intellectualis quo deus se ipsum amat* . In bei den Fällen kommt Malebranches » *raison universell* « auf dasselbe hinaus.

725 Aehnlich wie Spinoza und Malebranche hat auch Geulincx die endlichen Körper und Geister nur als »Limitationen« oder »Präzisionen« des allgemeinen unendlichen Körpers und des göttlichen Geistes be trachtet, vgl. Metaph. S. 56. Wenn wir, sagt er ibid. 237 ff., die Beschränkung von uns fortdenken, so bleibt übrig - Gott.

726 Daher schloß für Descartes das mechanische Prinzip die Möglichkeit einer Wirkung in die Ferne ebenso aus, wie den leeren Raum. Dies nötigte ihn zu den künstlichen Hypothesen der *Wirbeltheorie* , wo durch er die kopernikanische Weltvolstellung physi kalisch begründen wollte. (Populäre Darstellung von *Fontenelle,* Entretiens sur la pluralité des mondes 1686.) Die Gründe, weshalb diese Lehre durch die

Newtonsche Gravitationstheorie verdrängt wurde, sind nicht mehr philosophischer, sondern rein physikalischer Natur.

727 Daher schloß Hobbes den aristotelisch-thomistischen Begriff des unbewegten Bewegers aus der Physik aus, während Descartes, auch hierin mehr metaphysisch verfahrend, der Materie die Bewegung anfänglich von Gott erteilt worden sein ließ.

728 Ein Erbstück aus der physiologischen Psychologie der Griechen, insbesondere derjenigen der Peripatetiker und der Stoiker: vgl. oben § 15. 6.

729 Descartes. Les passions de l'âime: Spinoza, Eth. III u. Tract. brev. II, 5 ff. Vgl. unten Nr. 7.

730 Dies ist das nicht nur ethische, sondern auch theoretische Interesse, welches Descartes veranlaßte, psychologisch so verschiedene Zustände wie Affekte und Leidenschaften unter demselben Gesichtspunkte und in Einer Linie zu behandeln. Vgl. zum, folgenden Passions de l'âme I. und Med. 5 u. 6. Die Auffassung dieser *perturbationes* erinnert bei Descartes vielfach an den Stoizismus, der ihn durch die ganze humanistische Literatur seiner Zeit zugeführt wurde: eben deshalb aber geriet der moderne Philosoph hinsichtlich der Willensfreiheit und der Theodicee in genau dieselben Schwierigkeiten wie dereinst die Stoa: vgl. oben § 16.

731 Hierauf baut dann Descartes seine ebenfalls der stoischen verwandte Ethik. In solchen Störungen verhält der Geist sich leidend, und seine Aufgabe ist es, in der klaren und deutlichen Erkenntnis sich davon zu befreien. *Spinoza* hat diese intellektualistische Moral in äußerst großartiger und ergreifender Weise ausgeführt (Eth. IV u. V). Zwar gewann er von seiner Metaphysik aus nur künstlich (Eth. III, def. 2) den Gegensatz von aktivem und passivem Verhalten des endlichen Geistes; aber er führte den Gedanken, daß die

Ueberwindung der Leidenschaften aus ihrer Erkennt nis, aus der Einsicht in den notwendigen göttlichen Zusammenhang aller Dinge folge, mit packender Konsequenz durch, er lehrte, daß das menschliche Wesen sich in der Seligkeit der *aktiven Affekte* , die nur in der Betätigung des reinen Erkenntnistriebes be stehen (Eth. V, 15 ff.), zu vollenden habe, und er stellte damit ein Lebensideal auf, welches die Höhe der griechischen *theôria* erreicht.

732 Daß man damit tatsächlich auf die Grundschwie rigkeit aller Kausalverhältnisse stieß, wurde erst spä ter, durch Hume, klar: vgl. unten § 34, 5.

733 Z.B. bei dem Gleichnis mit dem Kind in der Wiege, Eth. p. 123. Es scheint übrigens, daß die erste Auflage der Ethik (1665) in der Tat mehr den *deus ex machina* einfühlte, während die in der zweiten Aufla ge (1675) hinzugekommen. Anmerkungen die tiefere Auffassung durchgängig darbieten.

734 Eth. p. 124, not. 19.

735 Wenn deshalb Leibniz, als er später dasselbe in jener Zeit häufig gebraucht Gleichnis für seine »prä stabilierte Harmonie« in Anspruch nahm (Eclair. 2 u. 3), die catesianische Auffassung durch eine unmittel bare Abhängigkeit der beiden Uhren voneinander, die occasionalistische aber durch eine stetig, erneuerte Regulierun von seiten des Uhrmachers charakterisier te, so traf das höchstens für einige Stellen in der er sten Auflage der Geulincxschen Ethik zu.

736 Verwandtschaft und Gegensatz betreffen auch noch andere Punkte. Descartes und die Oratorianer (Gibieuf, Malebranche) sind gegen den Thomismus in der augustinisch-scotistischen Lehre von der schran kenlosen Freiheit der Gottheit einig; sie behaupten wieder, das Gute sei gut, weil Gott es so gewollt

habe, nicht *per se* (vgl. § 26, 3) u. a.

737 Trait. de l'espr. hum., préf.738 Rechorche. VI, 2. 3.

739 Eth. p. 113; Met. p. 26

740 Der Rest von Selbsttätigkeit endlicher Wesen. der somit bei Geulincx übrig bleibt, besteht in der im manenten Geistestätigkeit des Menschen: vgl. Eth. p. 121. f. Die »Autologie« oder *inspectio sui* ist daher nicht nur der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt des Systems, sondern auch dessen ethischer Schluß punkt. Der Mensch hat in der Außenwelt nichts zu schaffen. *Ubi nihil vales, ibi nihil velis.* Die höchste Tugend ist Bescheidung, Ergebung in Gottes Willen - Demut, *despectio sui* .

741 Rech. III, 2.

742 Eth. I prop. 10.

743 Vgl. SCHOPENHAUER, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, cap. 6.

744 Die nächste Aehnlichkeit hat daher Spinozas Pantheismus in dieser Beziehung mit dem schola stisch-mystischen Realismus von Scotus Eringena (vgl. § 23, 1), nur daß bei diesem noch mehr das logi sche Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen daseinzige Schema bildete: daraus ergab sich bei ihm der emanatistische Charakter, der bei Spinoza fehlt.

745 Aber keine dieser beiden Existenzweisen ist ur sprünglicher als die andere beide drücken gleichmä ßig das Wesen Gottes aus (*exprimere*). Daher ist eine idealistische Ausdeutung Spinozas ebenso unrichtig wie eine Materialistische, - obwohl beide sich aus ihm entwickeln konnten.

746 Die Schwierigkeiten, die hierbei aus dem Selbst bewußtsein und daneben aus dem Postulat der unzäh ligen Attribute entsprangen, bat Spinoza nicht gelöst: vgl. die Korrespondenz mit TSCHIRNHAUS, Op. II, 219 f.

747 Vgl. O BAENSCH, Die Entwicklung des Seelen begriffs bei Spinoza, Arch. f. Gesch. d. Philos. XX, 1907, p. 332 ff.

748 Vgl. Syst. nouv. 10.

749 La substance est un être capable d'action. Princ. de la nat. et de la grâce 1. Vgl. Syst. nouv. 2 f.: Force primitive.

750 Syst. nouv. 3.751 Damit war die Koordination der beiden Attribute
extensio und *cogitatio* wieder aufgehoben die Welt des Bewußtseins ist die wahrhaft wirkliche, die Welt der Räumlichkeit ist Erscheinung. Völlig platonisch stellt Leibniz (Nouv. Ess. IV, 3) die intelligible Welt der Substanzen den Erscheinungen der sinne oder der materiellen Welt gegenüber. Vgl. unten § 33 f.

752 Vgl. hauptsächlich die Korrespondenz mit Des Bosses.

753 Princ. 11.

754 Ibid. 3.

755 Syst. nouv. 11.

756 Monad. 13-16.

757 Sehr glücklich kommt hierbei Leibniz (vgl. *a.* a. O.) die Zweideutigkeit von *représentation* (die übri gens auch das deutsche »vorstellen« trifft) zu statten,

wonach das Wort einerseits »vertreten«, anderseits die Funktion des Bewußtseins bedeutet. Daß jede Substanz die übrigen »repräsentiert«, heißt also einer seits, daß alles in allem enthalten ist (Leibniz zitiert das antike *sympnoia panta* wie das *omia ubique* der Renaissance), anderseits daß jede Substanz alle übri gen »perzipiert«. Der tiefere Sinn und die Rechtferti gung dieser Zweideutigkeit liegt aber darin, daß wir von der Vereinheitlichung eines Mannigfaltigen uns überhaupt keine andere klare und deutliche Vorstel lung machen können, als nach der Art der Verknüp fung, welche wir in der Punktion des Bewußtseins (Synthesis nach Kant) in uns selbst erleben.

758 Monad. 7. Vgl. Syst. nouv. 14, 17.

759 Monad. 11.

760 Ibid. 15-19.

761 Leibniz sprach dies als das *principium identita tis indiscernibilium* aus (Monad. 9).

762 Monad. 49.

763 Ibid. 21.

764 Princ. 4. Dabei wird die »Seele« als Zentralmo nade eines Organismus aufgefaßt, indem sie am deut lichsten die diesen konstituierenden Monaden und da nach erst mit geringerer Deutlichkeit das übrige Uni versum vorstelle: Monad. 61 ff.765 Syst. nouv. 14.

766 *Eo magis est libertas quo magis agitur ex ra tione* etc. Leibn. de libert. (Op. E. 669).

767 Die praestabilierte Harmonie ist somit bei Leib niz eine ganz allgemeine metaphysische Lehre, von der die Anwendung auf das Verhältnis von Seele und

Leib nur einen Spezialfall bildet.

768 Die Beziehungen Leibniz' zu dem größten der Scholastiker sind nicht nur hierin, sondern auch in vielen andern Punkten zu erkennen; doch haben sie leider bisher noch nicht die verdiente Beachtung oder Behandlung gefunden.

769 Vgl. jedoch hierzu unten § 35, 4.

770 C. GEBHABDT hat in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Theol.-pol. Tract. (Leipzig, 1908) nachgewiesen, daß der Anlaß zu der Schrift in den po litischen Verhältnissen der Niederlande und in den nahen Beziehungen gelegen bat, worin der Philosoph zu Jan de Witt stand.

771 Der Titel dieser Utopie und manches andere darin ist eine Keminiszenz an Platons Fragment des Kritias (das. 113 f.).

772 Da fehlen zu Mikroskop und Teleskop nicht Mi krophon und Telephon; gibt's riesige Sprengstoffe Flugmaschinen allerlei Welke mit Luft- und Wasser kraft und sogar »einige Arten« des perpetuum mobile! Besonderen wert aber legt der Verfasser darauf, wie durch bessere Pflanzen- und Tierzucht, durch unge ahnte chemische Entdeckungen, durch Bäder und Luftkuren die Krankheiten vertrieben und das Liebe verlängert werden sollen: auch Experimente an Tieren werden im Interesse der Medizin eingeführt.

773 Der an den platonischen Kritias erinnert.

774 Hierin wie in dem Vorwiegen einer religiösen Sittenpolizei folgt auch Campanella mehr den »Geset zen« Platons als seiner »Republik«.

775 Dem obersten Herrscher - *Sol* oder *Metaphysi cus* -, der das ganze Wissen in sich verkörpern muß,

unterstehen zunächst drei Fürsten, deren Wirkungs kreise den drei »Primalitäten« des Seins, Macht Weis heit und Liebe (vgl. § 29, 3), entsprechen u.s.w.

776 Abenteuerlich ist besonders der starke Zusatz astrologisch-magischen Aberglaubens wunderlich die mönnisch-rohe Behandlung sexueller Verhältnisse.

777 De iur. bell. et pac. I, 1, 10.

778 Der Terminus *conatus* trifft in diesem Sinne bei Hobbes und Spinoza für beide Gebiete, das physische wie das psychische, zu.

779 Wie auf dem theoretischen Gebiet, so erringt auch auf dem praktischen das demokriti schen-epikureische Prinzip einen späten Sieg.

780 Vgl. G. JELLINEK, Allgemeine Staatslehre I_2 (Berlin 1905) S. 198 ff.

781 Mit spezieller Anwendung auf die englischen Zu stünde des siebzehnten Jahrhunderts sind diese Prin zipien von dem Dichter John *Milton* (Defensio pro populo Anglicano 1651) und von Algernon *Sidney* (Discourses of government 1683) vertreten worden.

782 Vgl. G. ZART, Der Einfluß der englischen Philo sophen auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh. (Berlin 1881.)

783 Vgl. CH. BARTHOLMÈSS, Histoire philoso phique de l'académie de Prusse (Paris 1851); A. HARNACK, Geschichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin 1900).

784 Einleitung zum Essay. Vgl. M. DROBISCH, Locke, der Vorläufer Kants (Zeitschr. f. exakte Philo sophie 1861).

785 Vgl. die höchst amüsanten Séances des écoles normales aus dem Jahre I.

786 Im Systema intellectuale, besonders am Schluß V, 5, 28 ff.

787 Ibid. V, 1. 108 ff. (p. 905 ff. Mosh.).

788 Das ganze Kap. IV ist dieser Aufgabe gewidmet.

789 Vgl. E. GRIMM, Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen, Jena 1883.

790 De veritate (1656) p. 76.

791 Worin er übrigens mit Descartes durchaus im Einklang war, der auch meinte, es sei nicht anzunehmen, daß der Geist des Kindes im Mutterleibe Metaphysik treibe: Op. (C.) VIII, 269. Ak. Ausg. III 423, 27.792 Vgl. (auch zum folgenden) G. GEIL, Die Abhängigkeit Lockes von Descartes (Straßburg 1887).

793 H. MORE, Antidot. adv. ath I, 3 u. 7, u. LOCKE I, 2, 22. Vgl. GEIL a. a. O. p. 49.

794 LOCKE 1, 2, 23 f.

795 Ibid. II, 1, 2.

796 Der Terminus »Idee« hat schon in der späteren Scholastik seinen platonischen Sinn verloren und die allgemeine Bedeutung von »Vorstellung« überhaupt angenommen.

797 Essay II, 9, 1 f.

798 Die Entwicklung dieser logischen Beziehungen zwischen, den durch Wortzeichen festgelegten Vor

stellungsinhalten erscheint bei Locke unter dem Namen des *lumen naturale* . Descartes hatte darunter sowohl die intuitive als auch die demonstrative Er kenntnis verstanden und diese gesamte natürliche Er kenntnistätigkeit der Offenbarung gegenübergestellt; Locke, der das Intuitive mit terministischer Reserve behandelt (vgl. § 34, 1), beschränkt die Bedeutung des *light of nature* auf die logischen Operatinen und das Bewußtsein der darin nach der Natur des Denk vermögens geltenden Grundsätze. In dieser Rücksicht auf die demonstrative Erkenntnis macht Locke dem Rationalismus, wie er ihn aus der Cambridger Schule kannte, so weitgehende Konzessionen, daß er z.B. den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes für möglich hält.

799 Essay IV. 21, 4; vgl. oben § 17, 4 und 27, 4.

800 Treat. on the princ. 5 ff

801 Diese alles erinnert an die terministische Lehre vom Supponieren: vgl. oben § 27, 4.

802 Ueber den Alb. Lange, Gesch. des Materialismus I (2. Aufl.) 319 ff. berichtet.

803 In der späteren, namentlich der schottischen Lite ratur und insbesondere bei Thomas *Brown* ist der Ausdruck Assoziation vielfach durch *Suggestion* er setzt.

804 Erasmus Darwin führte statt dessen den Aus druck »Bewegungen des Siensoriums« ein.

805 Am Schlusse der Histoire naturelle de l'âme. Vgl.übrigens oben § 18, 4, S. 187, Anm. 1.

806 Er macht sich auch in den Anfängen der astheti schen Kritik als das Prinzip geltend, daß das Wesen

aller Kunst in der »Nachahmung der schönen Natur« bestünde. Der Typus dieser Auffassung ist E. Batteux (1731-1780) mit seiner Schrift Les beaux arts réduits à un même principe (1746).

807 In der Entwicklung der praktischen Reihe des Bewußtseins machte sich bei Condillac und seinen Schülern, wie zum Teil auch bei den englischen Associationspsychologen der Einfluß von Descartes und Spinozas Theorie der Affekte und Leidenschaften gel tend.

808 Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Namenge bung bei de Tracy ein Seitenstück zu Fichtes »Wissenschaftslehre« (vgl. unten Tl. VI, Kap. 2) sein soll te.

809 Die entscheidende Uebergangsschrift ist der »Traum d'Alemberts«.

810 In den Palingénésies philosophiques.

811 Mit diesen Gedanken hat Bonnet stark auf den Züricher Joh. Casp. *Lavater* (1741-1801) und auf dessen physiognomische Versuche eingewirkt: vgl. H. MAIER, L. als Philosoph und Physiognomiker (in der Gedenkschrift auf L. Zürich 1903, jetzt auch in der Sammlung »An der Grenze der Philosophie«, Tübingen 1909).

812 Vgl. über diesen mystischen Gegner der Revolutionsphilosophie unten Tl. VII.

813 Séances des éc. norm. III, 61 ff.

814 Vgl. oben § 30, 7.

815 Vgl. W. WINDELBAND, Gesch. der neueren Philosophie I, §§ 53- 55.

816 Wie es nach R. ZIMMERMANN, Lambert der Vorgänger Kants (Wien 1879) früher angenommen wurde.

817 Man sieht dies am besten in seiner Korrespon denz mit Kant (gedr. bei den Werken des letzteren): vgl. die oben angeführte Dissertation von BAENSCH.

818 Essay II, 1, 10 f.819 Diese deutschen Ausdrücke nach Kant, Anthro
pologie § 5.

820 Princ. de la nat. et de la grâce, 4, wo die Ver wandtschaft mit der Lockeschen *reflection* stark her vortritt; Nouv. Ess. II, 9, 4.

821 N. E. IV, 4, 5.

822 Daß diese Auffassung auch in die Rolle hineinge deutet werden konnte, welche Looke gelegentlich den »Seelenvermögen« zuerteilt hatte, beweist die Dar stellung von G. HARTENSTEIN, Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleichung mit Leibniz Kritik derselben (Leipzig 1861, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss.).

823 Nouv. Ess. II, 1. 2.

824 Vgl. hauptsächlich das vierte »Kritische Wäld chen«.

825 Die Abhängigkeit dieser Schrift von den Nouv. Ess. ist nachgewiesen von W. WINDELBAND, Vier teljahrschr. f. wissensch. Philos. I, 1876 P. 234 ff.

826 Das beweist am besten die der Metaphysik scheinbar am fernsten stehende Schrift, die »Träume

eines Geistersehers« Vgl. übrigens unten Tl. VI, Kap. 1.

827 De mundi sens. atque int. f. et pr. § 6: dantur per ipsam naturam intellectus. Vgl. ebenda § 8, dazu das Colloarium der dritten Sektion.

828 Vgl. in derselben Schrift § 8 und den ganzen vierten Abschnitt.

829 Essay IV, 9, 3.

830 Ibid. II, 8, 7 ff. Vgl. hierzu auch B. KÜT TENAUER, Zur Vorgeschichte des Idealismus und Kritizismus (Freiburg 1882) und GEIL, a. a. O. p. 66 ff.

831 Ess. IV, 2; vgl. oben § 33. 3.

832 Ibid. II, 23, 29, IV, 10, 9.

833 Der Nebentitel des Buches lautet: A new inquiry after truth being a demonstration of the nonexistence or impossibility of an external world (London 1713). Es ist zusammen mit Berkeleys Treatise in der deut schen »Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der gan zen Körperwelt leugnen« von ESCHENBACH (Ro stock 1756) herausgegeben.

834 Dessen Lehre war in England namentlich durch John *Norris* (Essai d'une théorie du monde idéal, London 1704) bekannt geworden.

835 In der Vorrede zur 2. Anfl. der Krit. d. r. V. W. III, 23 Anm.

836 Treat. I, 2, 1. I, 3, 1.

837 So tatsächlich schon bei LOCKE: vgl. oben N. 1.

838 Treat. I, 4. Die bedenklichen Folgerungen, die sich hieraus für die religiöse Metaphysik ergaben, haben Hume wohl veranlaßt, diese einschneidendste seiner Untersuchungen bei der Umarbeitung in den Essais fallen zu lassen. Daher hat sich die historische Wirkung der Humeschen Lehre (Kant) ausschließlich an die Kausalitätstheorie geknüpft.

839 In dieser Hinsicht hatte Hume einen Vorgänger in seinem Landsmann Joseph *Glanvil* (1636-1680), der in seiner Scepsis scientifica (1665) die mechanisti sche Naturphilsophie vom Standpunkt des orthodoxenSkeptizismus aus bekämpfte; vgl. FEXRIS GREENSLET, J. G. (New-York 1900).

840 Derselbe Gedanke lag schon der occasionalisti schen Metaphysik zu Grunde; vgl. § 31, 7: denn sie nahm zu der Vermittlung durch den Willen Gottes wesentlich ihre Zuflucht wegen der *logischen Unbe greiflichkeit* des Kausalverhältnisses. Dasselbe hat in einer wesentlich mit Hume übereinkommenden Weise auch *Kant* in seinem »Versuch den Begriff der negati ven Größen in die Weltweisheit einzuführen« (vgl. daselbst die allgem. Anm. am Schluß) erkannt. In sehr interessanter Weise hat endlich *Thomas Brown* (On cause and effect), der auch dem Occasionalismus nicht abgeneigt ist (vgl. a. a. O. p. 108 ff.), das Ver langen nach einem »Erklären« oder »Verstehen« der tatsächlichen Zeitfolge zugleich psychologisch dedu ziert und erkenntnistheoretisch abgelehnt (ibid. 184 ff.) die Wahrnehmung zeigt Ursachen und Wirkungen im Groben: dabei besteht dann die »Erklärung« des Vorganges in seiner Zerlegung in einzelne einfache und elementare Kausalverhältnisse. Dadurch entstehe die Illusion, als müßten auch diese noch wieder analy tisch begreiflich gemacht werden können.

841 Darum ist Berkeley nur von Hume aus richtig zu verstehen: sein »Idealismus« ist *halber Positivismus* . Er legt besonderes Gewicht darauf, daß hinter den Ideen der Körper nicht noch etwas Abstraktes, An-sich-Seiendes gesucht werden soll. Dehnt man dies Prinzip auf die Geister aus, so hat man die Hu mesche Lehre denn mit der spiritualistischen Meta physik fällt auch die von Gott gewollte Ordnung der Erscheinungen, worauf Berkeley die Kausalität redu ziert hatte.

842 Im Discours préliminaire.

843 Nach Bekanntwerden der Laugue des calculs (1798) stellten das Pariser Institut und die Berliner Akademie fast gleichzeitig die Theorie der Zeichen als Preisaufgabem die an beiden Stellen eine große An zahl von Bearbeitungen meist sehr untergeordneten Wertes erfuhren.

844 Dies führt Condillac, übrigens schon im Traité des sensations, gegen Locke, seine Schule gegen die Schotten aus.

845 In diesen Bestimmungen stecken Anregungen von Hobbes ebenso wie von Hume.

846 Den Anlaß zu dieser genialen astrophysischen Hypothese, der auch Lambert in seinen »Kosmologischen Briefen« sehr nahe war, und die
später in ähnlicher Weise von Laplace ausgeführt wurde, hat vielleicht eine Bemerkung von Buffon ge geben. Vgl. O. LIEBMANN, Zur Analysis der Wirk lichkeit, 3. Aufl. S. 381; G. GERLAND, Kant als Geograph, Berlin 1905.

847 In der Weiterentwicklung dieses Buffonschen Prinzips hat dann später *Lamarck* (Philosophie zoolo gique, Paris 1809) die Umwandlung der Organismen

aus den niederen in die höheren Formen wesentlich durch den mechanischen Einfluß der Außenwelt, durch *Anpassung* an die Umgebung zu erklären ver sucht.

848 In der Sprache der heutigen Naturphilosophie ausgedrückt, ist Robinets Lehre die, daß seelische Tä tigkeit eine der Umwandlungsformen der »Energie« sei.

849 Vgl. bes. Princ. d. 1. nat. et d. 1. gr. 17.

850 Vgl. HERMANN LOTZI:, Geschichte der Aes thetik in Deutschland (München 1868).

851 Der Name »Aesthetik« ist dann später von Kant nach anfänglichem Sträuben für die Bezeichnung der philosophischen Lehre vom Schönen und von der Kunst adoptiert worden, von ihm auf Schiller und durch dessen Schriften in die allgemeine Sprache übergegangen.

852 Das System der Inauguraldissertation ist nur eine Etappe in Kants Entwicklung, er gab es gleich wieder auf: daher gehört es in seine vorkritische Zeit und in diese Periode.

853 Diese mit der Berufung auf Malebranche vorge tragene Lehre (Sectio IV) ist somit genau das System der »präformierten Harmonie«, zwischen Erkenntnis und Realität, welches Kant später (Brief an M. Herz vom 21. Febr. 1772) so energisch verwarf.

854 Es scheint, daß durch Tolands Schrift der Aus druck Pantheismus, wenn nicht geschaffen, so jeden falls üblich geworden ist. Vgl. auch G. Berthold, J. T. und der Monismus der Gegenwart (Heidelberg 1876).

855 Diese Bezeichnung weist in das 17. Jahrhundert

zurück und scheint aus den neuplatonischen Kreisen in England zu stammen: Samuel *Parker* gab 1669 Tentamina physico-theologica de deo, William *Der ham* 1713 eine Physico-theology heraus.
856 HERDER, Vom Erkennen und Empfinden.

857 SCHILLER, Philosophische Briefe (Julius), vgl. OSC. WALZEL, Einleitung zu der Cottaschen Aus gabe von Schillers philos. Schriften.

858 Vgl. unten § 36, 6.

859 Hauptsächlich in den Pensées philosophiques.

860 Vgl. O. WILLARETH, Die Lehre vom Uebel bei Leibniz etc. . (Straßburg 1898).

861 Vgl. J. GOLDSTEIN, Die empiristische Ge schichtsauffassung D. Humes (Leipzig 1903)

862 Vgl. oben § 32, 2. In welchem Maße Spinozas Schriften den religiösen Aufklärern in Deutschland bekannt waren, erhellt unter anderem aus der interes santen Tatsache, darf Lorenz Schmidt, der Leiter der Wertheimer Bibelübersetzung, der anonyme Heraus geber eines Buches ist, worin unter der Maske einer »Widerlegung der Lehre Spinozas durch den berühm ten Philosophen Christian Wolff« eine vorzügliche Uebersetzung von Spinozas Ethik geboten und schließlich nur ein paar Paragraphen aus Wolffs deut schen Schriften angehängt werden. (Gedruckt Frankfurt u. Leipzig 1744.)

863 Erziehung des Menschengeschlechts, § 72 ff.

864 Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bil dung der Menschheit (1773; gegen Iselin, vgl. unten § 37, 5); Erläuterungen zum Neuen Testament (1774); Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts (1774 u.

1776): Provinzialblätter an Prediger (1776) u. s. w.

865 Vgl. Essay conc. h. u. II, 28, 4 ff.

866 Encheiridion ethicum (1667).

867 Dessen Treatise concerning eternal and im mutable morality wurde erst 1731 von Chandler her ausgegeben.

868 Questions and difficulties in morals (London 1758).

869 LEIBNIZ, Monad. 41 ff. und zum Folgenden ebenda 4811.

870 Vgl. FICHTE, Fr. Nicolais Leben und sonder bare Meinungen (1801), W. W. VIII, 1 ff.
871 POPE verglich dies Verhältnis (Essay on man III, 314 ff.) mit der Doppelbewegung der Planeten um die Sonne und um die eigene Achse. Durch denselben Dichter hat übrigens Shaftesburys Lebensansicht, auf Voltaire gewirkt. während Diderot (in seiner Bearbei tung des Inquiry concerning virtue and merit) direkt an Shaftesbury anknüpfte.

872 Vgl. das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars im Émile, IV, 201 ff.

873 Johann Georg *Hamann* (aus Königsberg. 1730-1788; Ges. Schriften von GILDEMEISTER hrsg., Gotha 1857-1873) verknüpft in seiner tiefsinni gen, aber sprunghaft unklaren Ausdrucksweise diese Richtung mit einem der Orthodoxie nicht fern stehen den Pietismus. Vgl G POEL, J. G. H., Der Magus im Norden (2 Bde. Hamb. 1874-76), R. UNGER, Ha mann und die Aufklärung, Studie zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrh. (Jena. 1911).

874 Ueber Hemsterhuys vgl. ERW. KIRCHER. Phi
losophie der Romantik, Jena 1906, p. 7 bis 34; neuer
dings F. BULLE, H. und der deutsche Irrationalismus
des 18. Jahrh. (Leipzig 1911).

875 Näheres in dem Art. über Home (Kaimes) von W.
WINDELBAND in Ersch und Grubers Encyklo
padie, II, 32, 213 f.

876 Nach Home ist das Schöne erhaben, wenn es
groß ist. Seinen unklaren und schwankenden Bestim
mungen scheint etwa der Gegensatz des Qualitativ-
und des Quantitativ-Gefälligen zu Grunde zu liegen.

877 A. GERHARD, Essay on Taste (1758, deutsch
1766) und besonders *Essay on Genius* (1774,
deutsch; 1776). Vgl. O. SCHLAPP, Kants Lehre vom
Genie (Göttingen 1901).

878 1751 f., gedruckt in den »Vermischten Schriften«
(Berlin 1773).

879 J. F. WEISS De natura animi et potissimum cor
dis humani (Stuttgart 1761).

880 Dabei bezieht sich auch Mendelssohn mit seinen
»Briefen über die Empfindungen« direkt auf Shaftes
bury

881 Vgl. MENDELSSOHN, Morgenstunden (1785),
Kap. V11 (W. 1, 352)

882 Vgl. TETENS Versuche, X, S. 625 ff.883 In der zwischen 1787
und 1790 geschriebenen,
anfänglich zur Einleitung in die »Kritik der Urteils
kraft« bestimmten Abhandlung die auszugsweise
unter dem Titel »Ueber Philosophie überhaupt« in
seine Schritten übergegangen ist. Vgl. T. VI Kap. 1

884 Vgl. A. G. SINCLAIR, Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer (Heidelberg 1907). S. 2 ff

885 Vgl. besonders das bei E. ZELLER, F. d. G. als Philosoph, S. 67 ff. 105 ff. Angeführte, dazu aber na mentlich Friedrichs »Antimaechiavelli«.

886 Auch hier spielt die alte Doppelbedeutung von *virtus (virtue)* = Tugend und - Tüchtigkeit mit.

887 Vgl. Treat. II, 1 11 und II, 2, 5.

888 Inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations (London 1776).

889 Vgl, auch G. DEL VECCHIO, Su la teoria del contratto sociale, Bologna. 1906.

890 Im Tractatus politicus, der im übrigen sich theo tetisch ganz auf den Prinzipien von Hobbes aufbaute; vgl. oben § 32, 5.891 Vgl. seine Einleitung zum Codex iuris gentium
diplomaticus (1693), Werke (Erdm.) 118 ff.

892 1792 geschrieben, 1851 von E. CAUER heraus gegeben.

893 Vgl. G. JELLINEK, Die Erklärung der Men schenrechte, Heidelberg 1904.

894 Charakteristisch ist in dieser Literatur die Vorlie be für die der kirchlichen Erziehung abgesehene Form des Katechismus.

895 VOLNEY am Schluß des Catéchisme Oeuvr. 1, 310.

896 ST. LAMBERT, Catéch. Introd Oeuvr. I, 52. Es bleibe zur Charakteristik dieser Literatur nicht uner

wähnt, daß in St. Lamberts Katechismus auf die Ana
lyse de l'homme als zweites Buch folgt eine Analyse
de la - femme.

897 Vgl. Compte rendu des Séanres des écoles nor
males. Bd. I. Das achtungswerteste Organ dieser
Richtung, welche in der Revolution den Triumph der
Philosophie des 18. Jahrhunderts sah und verteidigte,
ist die »Décade philosophique«. Vgl. PICAVET, ldéologues, 86 ff.

898 Um so bedauerlicher ist es, daß Bentham später
in seiner Deontology eine Art von Volkskatechismus
der utilitarischen Moral zu geben versucht hat, der an
radikaler Einseitigkeit, an Gehässigkeit und Verständ
nislosigkeit gegen, andere Moralsysteme den
schlimmsten Erzeugnissen der Revolutionszeit gleich
kommt.

899 William *Godwin* (1706-1836) veröffentlichte
1793 seinen Inquiry concerning political justice and
its influence on general virtue and happiness. Vgl. C.
KEGAN PAUL W. G. his friends and contemporaries
(London 1876) und LESL. STEPHEN Engl. thought
II, 264 ff., neuerdings H. SAITZEFF, W. G. und die
Anfänge des Anarchismus im 19. Jahrh. (Heidelberg
1907).

900 Vgl. A. LANDE, Gesch. d. Mater. I, 285.

901 Die Auffassung der englischen Deisten von der
Religionsgeschichte (vgl. § 35, 8) wird von Rousseau
auf die gesamte Geschichte ausgedehnt.

902 Im einzelnen benutzt dabei Rousseus Emile viel
fach die »Gedanken« welche Locke mit viel beschränkterer Absicht
für die Erziehung, eines jun
gen Mannes aus der höheren Gesellschaft aufgestellt
hatte: auch da war die volle Ausbildung der Indivi
dualität die Hauptsache, aus der sich die Abwendung

von gelehrter Einseitigkeit der Hinweis auf das Reale und Praktische die Anschaulichkeit und Individuali sierung von Unterricht und Erziehung von selbst ver standen. Rousseau übernimmt diese für den vorneh men Engländer gedachten Bestimmgen als Momente einer Erziehung, die im Menschen nicht den Angehö rigen eines bestimmten Standes oder zukünftigen Be rufes, sondern nur »den Menschen« ausbilden sollte. In diesem Sinne sind seine pädagogischen Lehren auf die Schule des deutschen *Philanthropismus* überge gangen, welche unter Führung von *Basedow* (1723-1790) das Prinzip der natürlichen Ausbildung mit demjenigen der Utilität verknüpften und danach die zweckmäßigen Formen einer gemeinschaftlichen Erziehung erdachten, wodurch der einzelne auf natür lichem Wege zu einem nützlichen Mitgliede der menschlichen Gesellschaft herangebildet werden würde.

903 Giov. Battista *Vico* (1668-1744) ist hauptsäch lich wirksam geworden durch seine Principj d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nationi (1725 u. 1730). Vgl. K. WERNER, Giambattista V. als Philosoph und gelehrter Forscher (Wien 1879). R. FLINT. V. (Edinb. a. Lond. 1884); und ebenso zum folgenden FLINT The philosophy of history in Europe I. Bd. (1874, neue Auflage 1893). Ueber Vico auch O. KLEMM, V. als Geschichtsphi losoph und Völkerpsycholog (Leipzig 1906). beson ders aber BEN. CROCE, La filosofia di G. V. (Barri l911) und dazu A. ZOTTOLI in »La Cultura« (Rom 1911).

904 Jacques Bénigne *Bossuet* (1627-1704), der gefei erte geistliche Rhetor, schrieb ursprünglich für den Unterricht des Dauphin den Discours sur l'histoire universelle (Paris 1681).

905 Der Basler Isaaak *Iselin* (1728- 1782) veröffent

lichte 1764 seine »Philosphischen Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit« (2 Bde.). Ihre Trivialitäten lösten in gereiztem Widerspruche den extremen Gegensatz von Herders Anschauungen und Schriften während der Bückeburger Zeit aus: vgl. oben § 35, 10.

906 Vgl. KANTS Rezension von HERDERS Ideen zur Philosphie der Geschichte der Menschheit (Jen. Allg. Litt Ztg. 1785).
907 Logique und Langue des calculs.

908 Beweis, daß der Ursprung der menschlichen Sprache göttlich sei (Berlin 1799).

909 Mit seinen Argumenten bekämpfte, wenn auch zum Teil anderer Ansicht, St. Martin, der Mystiker, die plumpe Darstellung der Condillacschen Lehre von Garat: vgl. Séances des écoles normales, III, 61 ff.

910 Vgl. den Anfang der transz. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft, W. IV 68 ff.

911 Dieser Ausdruck hat sich bei der Entstehung der Kr. d. r. Vern. allmählig durch die Bedeutung gebil det, welche darin der Begriff der *Synthesis* (vgl. unten § 38, 1) gewann. Kant entwickelt jene allgemeine Formel in der Einleitung zur Kr. d. r. Vern. folgender maßen: Urteile sind analytisch wenn die darin be hauptete Zugehörigkeit des Prädikats zum Subjekt im Begriffe des Subjekts selbst begründet ist. (»Erweite rungsurteile«), synthetisch wenn dies nicht der Fall ist, so daß die Hinzufügung des Prädikats zum Sub jekt noch einen von beiden logisch verschiedenen Grund haben muß (»Erweiterungsurteile«). Dieser Grund ist bei synthetischen Urteilen a posteriori (»Wahrnehmungsurteile«, vgl. Prolegomena § 18, W. IV, 298) der Akt der Wahrnehmung selbst bei den

synthetischen Urteilen a priori dagegen d.h. den allge
meinen Prinzipien zur Deutung der Erfahrung etwas
anderes, - was eben gesucht werden soll. *Apriorität*
ist bei Kant kein psychologisches, sondern ein rein
erkenntnistheoretisches Merkmal: es bedeutet nicht
ein zeitliches Vorhergehen vor der Erfahrung, sondern
*eine sachlich über alle Erfahrung hinausgehende
und durch keine Erfahrung begründbare Allgemein
heit und Notwendigkeit der Geltung* von Vernunft
prinzipien. Wer dies nicht sich klar macht, hat keine
Hoffnung, Kant zu verstehen. Vgl. OSC. EWALD
Kants Methodologie, Berlin l906.

912 Die Zitate im folgenden beziehen sich, wo sie
Band- und Seitenzahl angeben, auf die neue Berliner
Akademie-Ausgabe; doch ist mit Rücksicht auf die
Mannigfaltigkeit der im Gebrauch befindlichen Aus
gaben, soweit es anging, die Stelle durch Abschnitte
und Paragraphen des Werks bezeichnet. Bei den
Hauptwerken erlauben die bequemen Kehrbachschen
Reclam-Ausgaben eine Umschreibung der Zitate aus
einer der früheren Ausgaben in die andere.

913 Vgl Kants »Einzig möglicher Beweisgrund für
das Dasein Gottes«.914 Vgl. den Versuch über die negativen
Größen, na
mentlich den Schluß, W. II, 201 ff.

915 Träume eines Geistersehers I, 3. W. 11, 342.

916 Bei diesem vielerwähnten Selbstbekenntnis
Kants wird meist nicht bedacht daß er für »dogma
tisch« nicht nur den Rationalismus, sondern ebenso
auch den Empirismus der früheren Erkenntnistheorie
erklärte, und daß die klassische Stelle, an der er die
sen Ausspruch tut (in der Vorrede der Prolegomena,
W. IV, 260) Hume keineswegs zu Wolff, sondern
durchaus zu Locke, Reid und Reattie in Gegensatz
bringt. Der Dogmatismus, von dem also Kant durch

Hume befreit worden zu sein erklärt, *war der empiri stische* den rationalistischen hatte er aus der Stim mung der zeitgenössischen Literatur schon vorher selbst überwunden.

917 Es scheint, da Kant Humes Kritik der Identität und Substantialität (vgl. oben § 34, 4) niemals er wähnt, als habe er nur dessen Inquiry, nicht den Trea tise gekannt. Vgl. jedoch F. H. JACOBl, W. W. II, 292.

918 Vgl. Kants Brief an Marcus Herz vom 21 Febr. 1772.919 Diese mehrfach wiederholte Definition läßt den Grundbegriff der kritischen Erkenntnislehre in näch ster Nähe bei dem metaphysischen Grundbegriff der Monadologie erscheinen: vgl. oben § 31, 11.

920 Er wird eingeführt in der transzendent. Analytik bei der Lehre von den Kategorien; § 10 und 15 der zweiten Aufl. der Krit. d. r. Vern W. III. 91 und 107 f., vgl. in der ersten; Aufl. IV 64 und 77.

921 Daher kommt auch der Begriff der Synthesis in der vorliegenden Gestalt der Vernunftkritik mit den psychologischen Voraussetzungen in Kollision die in ihr anfangs vorgetragen werden. Die letzteren stam men aus der deutschen Bearbeitung der Inauguraldis sertation die ursprünglich unter dem Titel »Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft« gleich nach 1770 erscheinen sollte, dann aber in die transzend. Aesthe tik und in den Anfang der transzend. Logik vielleicht auch noch in spätere Stücke wie die »Amphibolie der Reflexionsbegriffe« übernommen wurde. So sind sie in die Krit. d. r. Vern. übergegangen, aber schon in den Prolegomena verwischt. Früher waren Sinnlich keit und Verstand als Rezeptivität und Spontaneität gegenübergestellt worden; aber Raum und Zeit. die reinen Formen der Sinnlichkeit erwiesen sich als die Prinzipien einer synthetischen Ordnung der Empfindungen,

gehörten somit unter den allgemeinen Begriff der Synthesis, d.h. der spontanen Einheit des Mannigfaltigen. So sprengte der Begriff der Synthesis das psychologische Schema der Inauguraldissertation.

922 Es muß hier nochmals daran erinnert werden daß es eine schiefe und völlig irreführende Auffassung der kantischen Lehre ist wenn man dies » *Zugrundelie gen* « oder » *Vorhergehen* « zeitlich auffaßt. Der *Nati vismus* , welcher Raum und Zeit für eingeborene Vor stellungen hält, ist durchaus unkantisch und steht im Widerspruch mit ausdrücklichen Erklärungen des Phi losophen (vgl. z.B. oben § 33, 12 oder Proleg. § 21 a) (W. IV 304): »daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt«.

923 Besonders deutlich ist dieser Gedanke in den Prolegomena, § 9 entwickelt.

924 Vgl. Rr. d. r. Vern. § 3, b. W. III, 56.

925 Dieser Parallelismus wird am deutlichsten durch eine Vergleichung der §§ 9 und 14 der Prolegomena.

926 Dies hatte Kant in der Inauguraldissertation (vgl. dort Sect. II § 5) als den *usus logicas rationis* bezeichnet und damals für die empirische Theorie als ausreichend angesehen (vgl. oben § 34. 12).

927 Vgl. M. STECKELMACHER, Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transzendenta len. Breslau 1878.

928 Damit hat Kant persönlich das positive Ziel sei ner theoretisehen Denkarbeit erreicht, das ihm von früh an vorgeschwebt hatte: die philosophische Be gründung der Newtonsehen Theorie.

929 Kr. d. r. V. 1. Aufl. von dem Grunde der Unter scheidung aller Gegenstände etc. (W. IV, 166, 24.)

930 Sachlich bilden transzendentale Aesthetik, Ana lytik und Dialektik, wie auch die Einleitung zeigt, die drei koordinierten Hauptteile der Kr. d. r. Vern. : der formelle Schematismus der Einteilung, den Kant der seinerzeit üblichen Einrichtung logischer Lehrbücher nachbildete, ist dagegen durchaus irrelevant. Die »Methodenlehre« ist tatsächlich nur ein an feinen Be merkungen überaus reicher Nachtrag.

931 Vgl. die ähnlichen, aber metaphysisch gewende ten Gedanken bei Nic. Cusanus und Spinoza: oben § 27, 6 und 31. 9.932 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, I; W. IV. 393.

933 Ibid. IV, 895.

934 Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.

935 Dieser Begriff der Freiheit ist nicht derjenige einer ursachlosen Indifferenz, sondern der einer Be stimmung des Willens lediglich durch das Vernunft gesetz und nicht durch ein ihr zeitlich vorhergehen des, empirisches und materiell gegebenes Wollen vgl. Kr. d. pr. Vern. § 5 f. W. V 28 f.

936 Kr. d. pr. Vern., Dialektik.

937 Die pessimistische Auffassung vom natürlichen Wesen des Menschen hat ihre Anlässe bei Kant zwei fellos in seiner religiösen Erziehung: doch verwahrt er sich ausdrücklich gegen die Identifikation seiner Lehre vom Radikal-Bösen mit dem theologischen Be griff der Erbsünde; vgl. Rel. innerh. d. Grenz. d. bl. Vern. I, 4.

938 Vgl. E. TROELTSCH, Das Historische in Kants

Religionsphilosophie, Kantstudien IX, 1904, p. 21 bis 154.939 Vgl. TH. HOEKSTRA, Immanente Kritik zur kantischen Religionsphilosophie, Kampen 1906.

940 Vgl. Kritik der Urteilskraft §§ 85 ff., Religion in nerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. drittes Stück I, 2 ff.

941 Vgl. außer dem S. 449 Angeführten die Abhand lung: »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welt bürgerlicher Absicht« (1784); Rezension von Herders Ideen (1785) Mutmaßlicher Anfang der Weltge schichte (1786).

942 Vgl. die Anmerkung am Schluß der Einleitung in die Kr. d. Urt. W. V, 197.

943 So rechtfertigt Kant in der Einleitung VII (W. V 188 ff.) seine Aenderung der Terminologie, vgl. W. IV 30 und III 50, sowie oben § 34, 11, S. 404, Anm. 3.

944 Vgl. F. BLENCKE, Kants Unterscheidung des Schönen vom Angenehmen (Straßburg 1889), wo die Analogie zu Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil (vgl. oben § 38, 6) betont ist.

945 Ueber die historischen Zusammenhänge dieser von Kant im Rahmen seines Systems entwickelten Lehren vgl. das oben angeführte Buch von O. SCHLAPP.

946 Die Stellen, in denen Kant, der späteren Deszen denztheorie vorgegriffen hat, sind gesammelt bei FR. SCHULTZE, Kant und Darwin (Jena 1874).

947 Vgl. oben § 34, 9.

948 Hier knüpft Kant in höchst interessanter Weise

an die letzten Spekulationen der Leibnizschen Mona
dologie an: vgl. oben § 31, 11.

949 Dies Unmögliche versuchte Kant in seinem Al
terswerke doch zu leisten, und darum ist ihm darin
trotz aller wiederholten Anläufe der »Uebergang von
der Metaphysik zur Physik« nicht gelungen.

950 Krit. d. Urt. § 77. Vgl. G. THIELE, Kants intel
lektuelle Anschauung. Halle 1876.

951 Es sei hier von vornherein bemerkt, daß nicht nur
die Hauptreihe der Entwicklung von Reinhold zu
Fichte, Schelling, Krause, Schleiermacher und Hegel
idealistisch ist, sondern auch die ihr gewöhnlich ge
genübergestellten Herbart und Schopenhauer, - sofern man nämlich
unter »Idealismus« die Auflösung
der Erfahrungswelt in Bewußseinsprozesse versteht.
Herbart und Schopenhauer sind in demselben Maße
»Idealisten« wie Kant, sie statuieren Dinge-an-sich,
aber die sinnliche Welt ist auch ihnen ein »Bewußt
seinsphänomen«. Bei Schopenhauer pflegt dies auch
beachtet zu werden. Bei Herbart dagegen hat der Um
stand, daß er die Dinge-an-sich *Reale* nannte. in Ver
bindung mit der Tatsache, daß er aus ganz andern
Gründen der Fichte-Hegelsehen Richtung Opposition
machte, zu der durchaus schiefen und irreführenden,
durch alle bisherigen Darstellungen der Geschichte
der Philosophie laufenden Ausdrucksweise geführt
seine Lehre als »Realismus« und ihn im Gegensatz zu
den »Idealisten« als »Realisten« zu bezeichnen.

952 Dies ist namentlich aus REINHOLDS Briefen
über die kant. Ph. zu erkennen.

953 JACOBI, W. II, 304.

954 ALLWILL XV, W. I, 121.

955 W. III, 111 f.

956 W. H, 310.
957 W. III, 384.

958 An HAMANN, I, 367.

959 W. II, 175.

960 HUMES Begriff des *belief* und eine Unterschei dung von Impressionen und Ideen (hier Vorstellungen genannt) erfahren dabei eine merkwürdige Umbil dung.

961 W. III, 351 ff.

962 FRIES, Neue Kritik I, 206.

963 REINHOLD, Beiträge I, 91 ff.

964 Neue Theorie des Vorst. S. 201 ff.

965 HERDER, Metakritik 14, III. Werke in 40 Bdn. XXXVII, 333 ff. Uebrigens war auch dieser Gedanke, als ihn Herder in der Metakritik, einem törichten Machwerk persönlicher Gereiztheit, vortrug, längst ein positiv treibendes Moment der Entwicklung, vgl. unten § 42, 2.

966 Aenesid. 8. 98.967 HERBART, Lehrb. z. Psych. § 3. W. V, 8 und
sonst.

968 BENEKE, Neue Psych. S. 34 ff.

969 Mit bündigster Zusammenfassung hat der Autor des Aenesidemus in seiner »Kritik der theoretischen Philosophie« (II, 549 ff.) die Gedanken seiner Pole mik wiederholt - einem Werke übrigens, das nicht

nur eine der bis auf den heutigen Tag besten Analysen der Kr. d r. Vern. (1, 172-582), sondern auch eine von tiefem historischen Verständnis (vgl. über das Verhältnis zu Leibniz II, 176 ff.) getragene Kritik derselben (11, 126-722) enthält.

970 MAIMON, Transzendentalphilos.

971 Ibid. 27 ff.

972 Man vergleiche die Zufälligkeit der Welt bei Leibniz und die Spezifikation der Natur bei Kant: § 31, 11 und 40, 7.

973 3 Bd. seines »Erläuternden Auszugs« aus Kants Schriften, Leipzig 1796.

974 Ibid. S. 120 ff.975 FICHTES W. I, 419 ff.

976 Ibid. I, 434.

977 Wenn der Gegensatz von Dogmatismus und Idea lismus auf den kantischen von Natur und Freiheit zu rückweist, wobei übrigens auch schon das System der Notwendigkeit der Dinge stark spinozistisch gezeich net erscheint, macht sich in diesem Verhältnis der bei den Reihen zuerst die systematische Einwirkung von Spinozas Lehre über die beiden Attribute geltend.

978 Vgl. auch SCHELLINGS Jugendschrift »Vom Ich als Prinzip der Philosophie« W. I, 151 ff.

979 KRUG, Fundamentalphilosphie S. 106 ff.

980 Dies Verhältnis erscheint in der Schleiermacher schen Dialektik der metaphysischen Form von Schel lings Identitätssystem nachgebildet. vgl. § 42, 8.

981 Dialektik, W. III, 4 b, 68 f

982 Vgl. E. HUBER, Die Entwicklung des Religions begriffs bei Schleiermacher, Leipzig 1901

983 Vgl. Einleitung in die Philos. W. (Hart.) I, 72-82. Den historischen Anlaß zu dieser scharfen Her vorkehrung des Satzes vom Widerspruch bot für Her bart allerdings die Herabsetzung, die jener in der dia lektischen Methode (vgl. § 42, 1) fand, sachlich aber ist Herbarts Lehre (mit Ausnahme der Behandlung des Ich-Begriffs) davon durchaus unabhängig, Mit dem Postulat des *widerspruchslosen Seins* ist das eleatische Moment der Herbartschen Philosophie (vgl. W. I, 225) gegeben, und diesem Umstande verdankte der sonst wenig historisch veranlagte Philosoph seine Feinfühligkeit für das metaphysische Motiv der plato nischen Ideenlehre; vgl. W. I, 237 ff und XII, 61 ff.

984 Nicht nur hierdurch unterscheiden sieh auf dem gemeinsamen Grunde einer *pluralistischen Umbil dung des eleatischen Seinsbegriffs* Herbarts Reale von Demokrits Atomen, sondern auch durch die Ver schiedenheit der (unerkennbaren) Qualität, an deren Stelle der Atomismus nur quantitative Differenzen der raumerfüllenden Körperlichkeit zuläßt. Ebensowenig sind die Realen mit Leibniz' Monaden zu verwech seln, mit denen sie allerdings die »Fensterlosigkeit«, aber nicht die Einheit des Mannigfaltigen teilen Mit den platonischen Ideen haben sie die Merkmale des eleatischen Seins, aber nicht den Charakter der Gat tungsbegriffe gemein.

985 In diese Lücke der Metaphysik hat *Herbart* seine *Religionsphilosophie* eingeschoben denn da es keine Erkenntnis des realen Grundes der Beziehungen zwi schen den Realen gibt, aus denen die Erscheinungs welt hervorgeht, so erlaubt der Eindruck der Zweck mäßigkeit, welchen die letztere macht, in theoretisch unanfechtbarer weise an eine höchste Intelligenz als den Grund dieser Beziehungen zu glauben, - - eine

sehr blasse Erneuerung der alten phy
siko-theologischen Betrachtungsweise. Vgl. A.
SCHOEL, H.s philos. Lehre von der Religion, Dres
den 1884.

986 Vgl, W. IV, 93 ff, 127-132, 233, 240 f, 248 ff.,
dazu auch E. ZELLER, Gesch. d. deutschen Philoso
phie, S. 844.

987 Vgl. W. IV, 71 ff.

988 Das *Suum esse consevare,* bei Hobbes und Spi
noza der Grundtrieb der Einzelwesen, erscheint bei
Herbart als die metaphysische Betätigung der Realen,
vermöge deren sie die Welt des Scheins, die Erfah
rung, hervorbringen.

989 Auf dieser metaphysischen Basis errichtete Her
bart das Gebäude einer immanenten *Assosiationspsychologie* . Die
Voraussetzung einer
mechanischen Notwendigkeit des Vorstellungsprozes
ses und die Ansieht, daß daraus auch die Willenstä
tigkeiten als ebenso notwendige Verhältnisse folgen,
erwies sieh als glückliche Grundlage für eine wissen
schaftliche Theorie der *Pädagogik* , welche Disciplin
Herbart außerdem von der Ethik abhängig machte,
indem diese das Ziel der Erziehung (sittliche Charak
terbildung) und die Psychologie den Mechanismus
von dessen Verwirklichung lehre. Diese wissenschaft
liche Begründung und Ausbildung der Pädagogik
durch Herbart ist im freundlichen oder feindlichen
Sinne der Ausgangspunkt für die gesamte pädagogi
sche Bewegung in Deutschland während des l9. Jahr
hunderts geworden und hat eine riesig ausgedehnte
Literatur hervorgerufen, worüber in den Geschichten
der Pädagogik das Nähere nachgesehen werden mag.
In ähnlicher Weise hat *Beneke* , welcher den Stand
punkt der Associationspsychologie ohne Herbarts
Metaphysik einnahm, den Weg zu einer systemati

schen Pädagogik gefunden.

990 Bei der Ausführung dieses Gedankens setzte Herbart voraus, daß die Vorstellungen bei ihrer gegenseitigen Hemmung so viel an Intensität verlieren, als die schwächste von ihnen daran besitzt, und daß diese *Hemmungssumme* sich auf die einzelnen Vorstellungen in umgekehrtem Verhältnis ihrer ursprünglichen Stärke verteilt, so daß, wenn im einfachsten Falle $a > b$ ist, durch die Hemmung a auf $(a^2+ab-b^2)/(a+b)$ und b auf $b^2/(a+b)$ reduziert wird, Vgl. über diese willkürlich axiomatische Annahme und die Verfehltheit des ganzen, »psychologischen Kalküls« A. LANGE, Die Grundlegung der mathematischen Psychologie, Duisburg 1865.

991 Allgem. Metaphysik § 240 ff., 331 ff. W, IV, 147 ff., 327 ff. In der Metaphysik Herbarts wird die Auszweigung der allgemeinen Ontologie in die Anfange der Psychologie und der Naturphilosophie mit den Namen *Eidologie* und *Synechologie* bezeichnet.

992 Vgl. bes. Apodiktik I, 261, 392 ff.

993 Ibid. 385 ff.

994 Nach kantisch-fichteschem Vorgange endet bei Bouterwek die theoretische Apodiktik in Skeptizismus oder in das völlig abstrakt-formale absolute Wissen, erst die »praktische« Apodiktik gewinnt eine inhaltliche Beziehung zur Realität.

995 Apodiktik II, 62 ff.
996 Ibid. II, 67 f.

997 Vgl. seine Promotioneschrift »Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde« und seine »Kritik der kantischen Philosophie«. im 1. Bde. der »Welt als Wille und Vorstellung«.

998 Hierin ist Schopenhauer völlig mit Jacobi (vgL oben N. 1) einverstanden.

999 Vgl. Welt als w. u. Vorst. II, §§ 18-23.

1000 Grundlage der ges. W.-L. § 1. W. I, 92 ff.

1001 6. Vorl. über Meth. d. ak. St. W. V, 267 ff.

1002 Vgl. bes. seine Abhandlung über »Glauben und Wissen« W. I, 21 ff.

1003 Man versteht heraus am besten Herbarts Pole mik gegen den absoluten Idealismus. Auch jener fin det Widersprüche in den Grundbegriffe der Erfah rung; aber eben deshalb sollen diese so lange bearbei tet werden, bis die widerspruchslose Realität erkannt ist; vgl. oben § 41, 7.

1004 Vgl. E. v. HARTMANN, Ueber die dialektischeMethode, Berlin 1868.

1005 Vgl. die humorvolle Schilderung bei G. RÜME LIN, Reden und Aufsätze, S. 47-50 Freiburg 1888.

1006 Ohne direkt sichtbare Einflüsse von Leibniz kommt dabei dessen Auffassung von dem Verhältnis der verschiedenen Erkenntniskräfte gegenüber der kantischen Scheidung derselben wieder zur Geltung. Nur ist zu beachten, daß diese »Entwicklungsge schichte der Vernunft« bei Leibniz kausal, bei Fichte teleologisch bestimmt ist. Was Hamann und Herder (vgl. oben § 41, 2) als formale Einheit der Intelligenz im Leibnizschen Sinne verlangten, das hatten inzwi schen Fichte und Schelling in ganz anderem Sinne ge leistet.

1007 Die Paradoxie der »bewußtlosen Tätigkeiten des

Bewußtseins« liegt im Ausdruck, nicht in der Sache. Die deutschen Philosophen sind mit ihrer Terminolo gie häufig sehr unglücklich gewesen, am unglücklich sten gerade da, wo sie deutschen Wörtern eine neue Bedeutung geben wollten. Fichte braucht nicht nur Bewußtsein und Selbstbewußtsein *promiscue* , son dern er versteht auch unter Bewußtsein einerseits die wirkliche Vorstellung des Individuums oder des em pirischen Ich (daher in dieser Einsicht »bewußtlos«), anderseits die Funktionen des »Bewußtseins über haupt«, der transzendentalen Apperzeption oder des »allgemeinen Ich« (in diesem Sinne »Geschichte des Bewußtseins«). In diesen Wortverhältnissen beruht schon ein gut Teil der Schwierigkeit von Fichtes Dar stellung und der Mißverständnisse, die sie hervorge rufen hat.

1008 E. LASK (Fichtes Idealismus und die Geschich te) hat gezeigt, daß dies namentlich in Fichtes Dar stellungen seit 1797 (von der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre an), am stärksten in dem »Sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie« (1801) und zum Teil in Wendungen ge schah, die extrem empiristisch und fast positivistisch klingen.

1009 In diesem Sinne entwickelten sich Fichtes spä tere Lehren mit steter Opposition gegen den schran kenlosen Idealismus oder absoluten Rationalismus, worin Schelling (und nach ihm Hegel) die Deduktion des Einzelnen aus dem Allgemeinen nach dialekti scher Methode für möglich hielten.

1010 In diesem Sinne protestierte Fr. H. Jacobi gegen dies »Stricken nicht etwa des Strumpfs, sondern des Strickens« (W. III, 24 ff.). Vgl. dagegen C. FORTLAGE, Beiträge zur Psychologie (Leipzig 1875) S. 40 f.

1011 Diese logische Auffassung steckt schon m Kants dynamischer Theorie der Materie (vgl. oben § 38, 7): schon hier handelt es sich um Kräfte, »dazu uns das Subjekt fehlt« (vgl. Kant. Proleg. § 46).

1012 FICHTE, W. V, 182 ff., 210 ff.

1013 Naturrecht, § 18. W. III, 210 ff. Geschl. Han delsst. I, 1 W. III, 400 ff.

1014 Vgl. G. SCHMOLLER, Studie über J. G. Fich te in Hildebrands Jahrb. für Nat. u. Stat. 1865; auch W. WINDELBAND, Fichtes Idee des deutschen Staates (Freiburg 1890).

1015 Vgl. MAX. WEBER, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin (Tübingen 1900).

1016 Vgl. jedoch unten No. 6.

1017 FICHTE, W. IV, 115.

1018 Er nahm auch Herder gefangen, wie dessen Gespräche über das System Spinozas unter dem Titel »Gott« (1787) beweisen.

1019 Die »Deutung« der Erscheinungen war freilich ein in wissenschaftlicher Hinsicht gefährliches Prin zip: sie öffnete der poetischen Phantasie und den geistreichelnden Einfällen die Tore der Naturphiloso phie. Diese Gäste drängen sich schon bei Schelling noch mehr aber bei seinen Schülern, wie *Novalis, Steffens, Schubert* , herein. Eine traumhafte Natursym bolik treibt besonders in dem »magischen Idealis mus« von Novalis ihr poetisch liebenswürdiges, aber philosophisch bedenkliches Spiel.

1020 Vgl. Jac. Stilling in den »Straßburger Goethe

vorträgen« (1889) S. 149 ff.

1021 Vgl. die schönen Verse in »Schellings Leben in Briefen« I, 282 ff.

1022 Vgl. hauptsächlich die (sog. Kallias-)Briefe an Körner vom Februar 1793, dazu die bei dem Briefe vom 20. Juni dess. J. gedruckte Skizze über das »Schöne in der Kunst«, - alles Fragmente des nicht ausgeführten Dialogs »Kallias«.

1023 Diese Durchführung der Lehre vom Spieltrieb ging in der Tat prinzipiell über Kant hinaus, bei dem gerade in der Spekulation über jenes »übersinnliche Substrat der Menschheit«, worin die Allgemeingültig keit des ästhetischen Urteils begründet erschien, das Schöne doch schließlich wieder zum »Symbol des Guten« wurde: vgl. Kr. d. U. § 59. sei Kant sind eben in letzter Instanz alle werte ethischen Charakters bei Schiller kommt der *Eigenwert des Schönen* zum Durchbruch, obwohl er die ethisierende Auffassung Kants nicht vollständig abgestreift hat.

1024 Die transzendentalpsychologische Begründung, welche Schiller hierfür in den Briefen über die ästhet. Erziehung (11 f.) versucht, erinnert stark an die rein hold-fichtesche Zeit, wo es »in Jena von Form und Stoff schwirrte«.

1025 Welt als w. u. v. I, s,' 36-38. Dabei nimmt Schopenhauer allerdings denselben wert für die wis senschaftliche Erkenntnis in Anspruch vgl. unten § 43, 4.

1026 Vgl. den Schluß der Abhandlung »Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten«.

1027 Geb. 1767, gest 1835. Ges. Werke 7 Bde., Ber lin 1841 ff.; neue Ausgabe der Berliner Akademie 1898 ff. Vgl.

außer dem Briefwechsel, namentlich mit Schiller, hauptsächlich »die Aesthetischen Versuche« (Braunschweig 1799). Dazu RUD. HAYM. W. V. H. (Berlin 1856) und ED. SPRANGER, W. V. H. und die Humanitätsidee (Berlin 1909).

1028 Ueber die Kawi-Sprache, Berlin 1836.

1029 Vgl. auch SCHLEIERMACHER, »Vertraute Briefe über die Lucinde« (1800).

1030 ROB. ZIMMERMANN, Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft. Wien 1865.

1031 Wie früh und energisch Fichte in diese ästheti sche Entwicklung eingriff, beweist am besten die von ihm ursprünglich für Schillers Horen (1794) geschrie bene Abhandlung »Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie«. Vgl. G. TEMPEL, Fichtes Stellung zur Kunst (Metz 190l).

1032 Die für den Kosmopolitismus der Bildung im 18. Jahrhundert klassische Stelle ist bei FICHTE; W. VII, 212.

1033 In der religiösen Schlußwendung des Fichte schen Denkens nimmt dies Bild des idealen Kulturstaates der Zukunft mehr und mehr theokrati sche Züge an: der Gelehrte und Künstler ist jetzt der Priester und Scher geworden. Vgl. W. IV, 453 ff. und Nachgel. Werke III, 417 ff.

1034 Vgl. FICHTES Staatslehre 1813, WW. IV, 458 ff., besonders S. 541.

1035 In den Ges. Werken v, 353 ff., erst 1859 ge druckt.

1036 Sehr charakteristisch drückte dies Schellings

Schüler Oken aus, wenn er (Naturphilosophie I, 7 ff.) das Absolute, das er schon Gott nannte, = ± setzte.

1037 Vgl. oben § 30, 6 S. 331 f.

1038 Schematisch erläutert Schelling dies durch das Bild des Magneten, in dessen verschiedenen Teilen Nordmagnetismus und Südmagnetismus mit verschie denem Intensitätsverhältnis gegenwärtig sind.

1039 W. I, 4. 423.

1040 Vgl. oben § 19, 4. Ueber Herbarts selbständige Ausnahmestellung deren Bedeutung gerade im Gegen satz zu Schelling und Hegel klar wird, siehe oben S. 490, Anm. l.

1041 HEGEL, Phänomen., Vorr. w. II, 14.

1042 Diese metaphysische Logik ist natürlich nicht die formale, sondern ihrer Bestimmung nach recht ei gentlich Kants transzendentale Logik. Der Unter schied ist nur der, daß die »Erscheinung« für Kant eine menschliche Vorstellungsweise, für Hegel eine objektive Entäußerung des absoluten Geistes ist.

1043 Vgl. oben § 20, 8.

1044 Dieser *Heraklitismus* , der schon in Fichtes Lehre vom Tun (vgl. oben § 42, 2) angelegt war, fand seinen lebhaften Gegner in Herbarts Eleatismus (vgl. § 41, 7 f.). Dieser uralte Gegensatz macht das We sentliche in dem Verhältnis der beiden Zweige des deutschen Idealismus aus (vgl. oben S. 476, Anm).

1045 Daher behandelt Hegel die Lehre vom objekti ven Geiste unter dem Titel »Rechtsphilosophie«.

1046 Vorrede zur Rechtsphilos. W. VIII, 17.

1047 ESCHENMAYER (1770-1852), Die Philoso
phie in ihrem Uebergange zur Nicht-philosophie (1803).

1048 SCHELLING, Religion und Philosophie
(1804). W. I, 6 S. 38 ff.

1049 In den von WINDISCHMANN herausgegebe
nen »Philosophischen Vorlesungen« (1804-1806) und
ebenso später in der »Philosophie des Lebens« und
der »Philosophie der Geschichte« (1828 u. 1829).

1050 ST. MARTIN (1743-1803), »le philosophe in
connu« der rührige Gegner der Aufklärung und der
Revolution, war durchaus von Boehmes Lehren er
griffen, dessen »Aurora« er übersetzte. von seinen
Schriften sind L'homme de desir (1790), Le nouvel
homme (1796), De l'esprit des choses (1801) die
wichtigsten die interessanteste vielleicht das wunder
liche Werk Le crocodile ou guerre du bien et du mal
arrivée sous le regne de Louis XV, poème épicomagi
que (1799). Vgl. A. FRANCK La philosophie my
stique en France (Paris 1866); auch v.
OSTEN-SACKEN, Fr. Baader und St. Martin (Leip
zig 1860).

1051 Hiernach pflegt diese spätere Lehre Schellings,
»Freiheitslehre« genannt zu werden wie die frühere
das, »Identitätssystem«.1052 SCHELLING, Unters. über die
Freiheit W. I. 7,
376.

1053 Vgl. oben § 23, 1.

1054 Das ist also die vollständige Umkehrung des er
sten Standpunktes der Fichteschen Wissenschafts
lehre, vgl. oben § 42, 1 S. 499.

1055 Vgl. oben § 21, 2 f.

1056 Ueber die Wirkung dieser Lehre auf den interes
santen Publizisten *Const. Frantz* vgl. dessen Biogra
phie von E. STAMM (I Heidelberg: 1908).

1057 Welt als W. und V. I § 56 ff., II cap. 46; Parer
ga 11, cap. 11 f.

1058 HEGEL, Berliner Antrittsrede, W. VI, XXXV.

1059 Dem literarhistorischen Interesse an dieser
schwer zu bemeisternden Mannigfaltigkeit hat der
Verfasser eine langjährige Arbeit gewidmet, deren Er
trag er im dritten Band seiner »Geschichte der neue
ren Philosophie« (5. Aufl. Leipzig 1911) vorzulegen
hoffen darf Darin wird ausgeführt und bewiesen wer
den können, was hier nur noch kurz zu skizzieren ist.1060 Vgl. w.
WINDELBAND, Ueber den gegenwär
tigen Stand der psychologischen Forschung (Leipzig
1876).

1061 Die Vermittlungen sind hier nicht nur literarisch
(Villers, Degérando etc.), sondern in starkem Maße
persönlich gewesen. Von großer Bedeutung war u. a.
die Anwesenheit der Schlegels in Paris, besonders die
Vorlesungen Friedrichs, in Paris selbst die Gesell
schaft von Anteil, zu der auch der Schweizer Gesand
te *Stapfer* , eine hervorragend vermittelnde Persönlich
keit, gehörte.

1062 Eine ähnliche Stellung nimmt in Italien *Gal
luppi* ein, der unter den »Tatsachen des Bewußt
seins«, die er zur Basis der Philosophie macht, die
Autonomie des sittlichen Wollens als die bestim
mende ansieht, während *Rosmini* den älteren Intelek
tualismus beibehalten hat.

1063 Vgl. die deutsche Ausgabe von, »Matière et me
moire« mit Einleitung von W. WINDELBAND, Jena
1903.

1064 FORTLAGE, Beiträge zur Psychologie (Leip
zig 1875) S. 40; vgl. oben S. 500, 1.
1065 Es ist nicht ohne Interesse, zu konstatieren, daß
dies Motiv schon den französischen Materialisten
nicht fern lag: von Cabanis wie von Broussais liegen
am Ende ihres Lebens Erklärungen in diesem Sinne,
sogar mystischer Tendenz, vor.

1066 Vgl. H. Helmholtz, Physiologische Optik, § 25
und besonders »Die Tatsachen in der Wahrnehmung«
(Berlin 1879).

1067 Das geschieht hauptsächlich in der sog. *imma
nenten Philosophie* , als deren Vertreter neben W.
Schuppe besonders v. Schubert-Soldern genannt sein
mag.

1068 Vgl. W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphi
losophie (Leipzig 1903).

1069 Auch in dieser geistreichsten Form, welche der
Materialismus finden kann - daneben wäre auch noch
vielleicht L. Knapps Rechtsphilosophie (1857) zu
nennen - kommt die Abstammung aus der Hegel
schen Dialektik darin zu Tage, daß alle höheren, gei
stigen Lebensformen als ein Hinausstreben der Natur
über sich selbst behandelt werden.

1070 Hinsichtlich der Controversen ist am einfachsten auf
FECHNER selbst zu verweisen: »Re
vision der Hauptpunkte der Psychophysik« (Leipzig
1882). Außerdem sei ganz besonders hingewiesen auf
H. MÜNSTERBERG, Ueber Aufgaben und Metho
den der Psychologie (Leipzig 1891).

1071 Eine kritische Zusammenstellung der Literatur
über diese Frage findet man bei E. BUSSE in den
»Philos. Abhandlungen zu Sigwarts 70. Geburtstag«

(Tübingen 1900) vgl. dazu namentlich ebendort die Untersuchung von H. RICKERT.

1072 Vgl. dagegen TH. KISTIAKOWSKI, Gesell schaft und Einzelwesen (Berlin 1899).

1073 G. SIMMEL, Soziologie (Leipzig 1908).

1074 Vgl. A. E. HAAS, Die Entwicklungsgeschichte des Satzes von der Erhaltung der Kraft, Wien 1909.

1075 Trotz aller psychologischen Anerkennung des »Apriori« läuft doch dessen evolutionistische Erklä rung sichtlich auf den *Relativismus* hinaus. Am deut lichsten ist das durch die Erkenntnislehre des *Prag matismus* geworden, der sich, angelehnt an Spencers Theorien, während des letzten Jahrzehnts in der anglo-amerikanischen Literatur ausgebreitet hat. Er stellt der utilistischen Ethik des Erfolgs eine Logik des Erfolgs an die Seite. Die zweifellose Tatsache, daß das Streben nach Wahrheit mit Motiven ihrer - in irgend einem Sinne - praktischen Verwendung zu sammenhängt soll in die begriffliche Bestimmung umgedeutet werden, Wahrheit sei überhaupt nicht, an dere als Brauchbarkeit der Vorstellungen. Daher nennt sich der Pragmatismus auch wohl *Instrumenta lismus* . Wenn er auf die wissenschaftliche Brauchbar keit in dem Sinne das Hauptgewicht legt, daß die Be griffe »wahr« seien, wenn sie sich als die besten intel lektuellen Vereinbarungen zur Ordnung der Vorstel lungen bewähren, so nennt der Pragmatismus sich gern *Konventionalismus* . Wenn er die kulturelle Brauchbarkeit für alle menschlichen Lebenszwecke hervorhebt, nennt er sich *Humanismus* was zur Ver meidung terminologischer Unzuträglichkeiten besser *Hominismus* laute sollte. In allen diesen Nuancen stecken zweifellos beachtenswerte Momente; aber die Gesamtthese ist so kurzsichtig und offenbar töricht, daß ihre Behauptung unbegreiflich wäre, wenn sie

nicht mit den voluntaristischen Momenten des moder
nen Lebens und Denkens (vgl. oben S. 535) im eng
sten Zusammenhange stünde. Vgl. J. ROYCE, The
problem of truth in the ligth of recent discussion, Be
richt über den 3. Internationalen Kongreß für Philoso
phie (Heidelberg 1909) S. 62 ff.1076 Vgl. W. WINDELBAND, Die Erneuerung des
Hegelianismus, Heidelberg, l910 (Sitz.-Ber. d. Hei
delberger Akad. d. W., philos.-hist. Klasse, 1910 Kr.
H); jetzt auch in »Praeludien«, 4. Aufl. (Tübingen
1911) I 260 ff.

1077 Daß die katholische Kirche diese Aufgabe durch
eine Erneuerung des Thomismus zu lösen versucht, ist
bekannt und braucht hier nicht weiter ausgeführt zu
werden: auch brauchen deshalb die zahlreichen Tho
misten (meist Jesuiten) in Italien, Frankreich,
Deutschland, Belgien und Holland nicht erst aufge
führt zu werden, sie vertreten ja prinzipiell keine
neuen Prinzipien, sondern suchen höchstens die alte
Lehre im Detail so auszubauen, daß sie dem moder
nen Wissen, insbesondere dem naturwissenschaftli
chen einigermaßen angepaßt erscheint. Allein auch
die freieren Richtungen der katholischen Philosophie,
die man als *Ontologismus* zu bezeichnen pflegt,
haben nichts Neues und Fruchtbares geschaffen. Sie
lehnen sich meist an den Malebrancheschen Platonis
mus und weisen damit auf Augustin zurück, so daß
sich der im Mittelalter und in der Renaissance zu be
obachtende Antagonismus wiederholt (vgl. oben 6 28,
6 und 31, 8). Die feinste Ausführung fand der Ontolo
gismus bei den Italienern *Rosmini* und *Gioberti* ; der
erste gab ihm eine Art von psychologistischer Grundlage, der zweite
eine rein metaphysische Gestalt
(»L'ente crea l'esistente«). In Deutschland versetzte
ihn *Günther* mit einzelnen Momenten der idealisti
schen Spekulation, namentlich der Fichteschen Lehre;
in Frankreich hat *Gratry* von ähnlichem Standpunkte
aus namentlich den Eklektizismus Cousins, in diesem

den Hegelianismus und in beiden den »Pantheismus« bekämpft (vgl. Etude sur la sophistique contem poraine, lettre à M. Vacherot, Paris 1851).

1078 Aus der Mitwirkung der supranaturalistischen Vorstellungen bei diesem Vorgange hat Benj. Kidd (Social evolution, London 1895) das Wesen der Reli gion soziologisch zu bestimmen versucht, ein. - ein echt englisches Unternehmen.

1079 Ursprung der moralischen Empfindungen (Chemnitz 1877); Entstehung des Gewissens (Berlin 1883).

1080 Der menschliche Wille vom Standpunkt der neueren Entwicklungstheorien (Berlin 1882).

1081 Vgl. besonders das von K. GRÜN (L. Feuer bach in seinem Briefwechsel und Nachlaß 11, 253 ff.) veröffentlichte Fragment, worin sich Feuerbach na mentlich mit Schopenhauer auseinandersetzt.1082 Vgl. oben § 34, 2.

1083 STIRNERS Stellung wurde - mit absichtlicher oder unabsichtlicher Karikatur - durch ein noch wun derlicheres anonymes Buch »Das Verstandesthum« und das Individuum (Leipzig 1846) übertrumpft »Ich bin ich selbst allein«.

1084 Beiträge zur Charakterologie (1867); Der Wi derspruch im Wissen und Wesen der Welt (1881/1882).

1085 Hier hat Nietzsche mit genialem Uebermut vor weggenommen, was in kümmerlicher Philistrosität oder gläubiger Heilsbegehrlichkeit den Gedankenge halt den heutigen Pragmatismus ausmacht.