



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

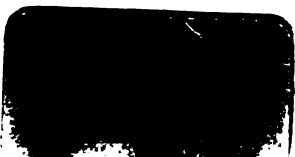
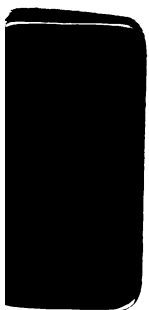
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

**B** 819,444







**LEHRBUCH**  
**DER**  
**GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE**

**VON**

**DR. W. WINDELBAND**  
**PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG.**

**DRITTE, DURCHGESEHENE AUFLAGE.**



**TÜBINGEN UND LEIPZIG**  
**VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)**  
**1908.**

B  
82  
.W76  
1903

---

*Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich  
die Verlagsbuchhandlung vor.*

---



## 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 Wissenschaft im Zusammenhange unserer Universitätsbildung erfüllen soll, in nutzbringender Weise zu dienen. Denn es ist nicht zu verkennen, dass wir, trotz aller philosophischen Verarbeitung des historischen Materials, in dessen Auffassung noch häufig jener schematischen Aneinanderreihung begegnen, die da auswendig 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 philosophiegeschichtliche Studium in die gelehrte Behandlung spezieller und speziellester Fragen zu verzetteln droht, ist — das darf man bei aller Achtung vor dem darauf gerichteten wissenschaftlichen Kraftaufwand sagen — wenig geeignet, hierin Abhilfe zu schaffen. Wir sind wieder in der Gefahr, in der Geschichte der Philosophie über das Historische das Philosophische zu vergessen.

Das Lehrbuch, welches ich deshalb hier dem Publikum und in erster Linie der akademischen Jugend biete, will ausdrücklich eine Geschichte nicht der Philosophen, sondern der Philosophie sein. Wie ich diese Geschichte auffasse, ist in der Einleitung gesagt und in dem Ganzen ausgeführt. Aber diese Aufgabe hat auch die Form des Buches bestimmt. Ich habe nicht nur das biographische, literargeschichtliche und bibliographische Material auf den denkbar knappsten Raum beschränkt, sondern ich habe mich auch von dem üblichen Schema, wonach die Geschichte der Lehren an die Reihenfolge der philosophierenden 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 Behufe sind die notwendigsten Angaben über die persönlichen und literarischen Verhältnisse der Philosophen in kleinerem Druck den Gesamtübersichten der Entwicklung angefügt worden, mit denen ich jeden Teil, bzw. jedes Kapitel eröffnet habe. Dem Bedürfnis, alles über die einzelne Persönlichkeit Gesagte zusammenzufassen, bin ich durch ein sorgfältiges Namenregister entgegengekommen.

Aus demselben Zweck hat sich auch die Auswahl des Stoffes entschieden. Ausführlicher bin ich nur in der Entwicklung der Probleme und der Begriffe geworden; nur kurze Erwähnung dagegen haben alle die rein individuellen Gedankenverschiebungen erfahren, welche zwar ein willkommener Gegenstand für gelehrte Forschung sein mögen, aber kein philosophisches 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 ausgestattet worden sind: was ich biete, ist ein ernsthaftes Lehrbuch, welches die Entwicklung der Ideen der europäischen 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 zusammenhängendes und überall ineinander greifendes Ganzes zu verstehen, ist meine hauptsächlichliche 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 Wirk-

lichen in Natur und Menschenleben abgerungen hat, wichtiger ist als alles, was seitdem — 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 Persönlichkeit der Philosophen zu eindrucksvoller Geltung zu bringen. Diese konnte nur da berührt werden, wo sie als kausales Moment in der Verknüpfung und Umgestaltung der Ideen wirksam wird. Der ästhetische Zauber, welcher dem individuellen Eigenwesen der grossen Träger jener Bewegung innewohnt, und welcher dem akademischen Vortrage wie der breiteren Darstellung der Geschichte der Philosophie einen besonderen Reiz verleiht, musste hier zu Gunsten des Einblicks in die pragmatische Notwendigkeit des geistigen 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 Uebersetzung 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 um so mehr Sorgfalt auf die selbstverständlichen Verbesserungen und auf die Erfüllung besonderer Wünsche verwenden.

In erster Linie sind also unter Benutzung der inzwischen erschienenen Literatur an einzelnen Punkten Berichtigungen, Kürzungen und Erweiterungen vorgenommen worden, wie sie für ein Lehrbuch, das auf der Höhe der Forschung bleiben will, erforderlich sind. Dabei habe ich aber auch formell dafür zu sorgen gesucht, der Darstellung, welche in Folge der starken Zusammendrängung des Stoffes zum Teil schwierig geworden war, eine leichtere und flüssigere Gestalt zu geben, indem ich sie deutlicher gliederte, längere Sätze auflöste und gelegentlich Nebensächliches über Bord warf.

Sodann war aus dem Leserkreise eine breitere Berücksichtigung 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 verzichtet. 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 Verlangen nach einer ausführlicheren Behandlung der Philosophie 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 Bewegungen der Philosophie bis zur unmittelbarsten Gegenwart 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, vermöge deren es in Verbindung mit dem Texte, wie ich hoffe, den Wert eines philosophiegeschichtlichen Lexikons gewonnen hat. Damit ist meinem Werke neben seiner doxographischen Eigenart ein zweites Unterscheidungsmerkmal aufgeprägt, dasjenige eines systematisch-kritischen Nachschlagebuchs.

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 Abschluss 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 Literatur 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 diesen Hinsichten bin ich bestrebt gewesen, das Buch auf der Höhe des gegenwärtigen Standes der Wissenschaft zu erhalten. In der Hoffnung, dass dies in den Hauptsachen gelungen sei, habe ich gern darein gewilligt, meinem Werke auch auf dem Titel den Charakter zu geben, den es von Anfang an haben sollte: den eines Lehrbuchs.

Heidelberg, Juli 1903.

Wilhelm Windelband.

## I n h a l t.

---

### Einleitung. S. 1—18.

§ 1. Name und Begriff der Philosophie. S. 1. — § 2. Die Geschichte der Philosophie. S. 7. — § 3. Einteilung der Philosophie und ihrer Geschichte. S. 16.

### I. Teil. Die Philosophie der Griechen. S. 19—125.

1. Kap.: Die kosmologische Periode. S. 21—52.

§ 4. Die Begriffe des Seins. S. 25. — § 5. Die Begriffe des Geschehens. S. 38. — § 6. Die Begriffe des Erkennens. S. 46.

2. Kap.: Die anthropologische Periode. S. 52—78.

§ 7. Das Problem der Sittlichkeit. S. 57. — § 8. Das Problem der Wissenschaft. S. 69.

3. Kap.: Die systematische Periode. S. 78—125.

§ 9. Die Neubegründung der Metaphysik durch Erkenntnistheorie und Ethik. S. 83. — § 10. Das System des Materialismus. S. 87. — § 11. Das System des Idealismus. S. 93. — § 12. Die aristotelische Logik. S. 106. — § 13. Das System der Entwicklung. S. 112.

### II. Teil. Die hellenistisch-römische Philosophie. S. 126—215.

1. Kap.: Die ethische Periode. S. 129—171.

§ 14. Das Ideal des Weisen. S. 133. — § 15. Mechanismus und Teleologie. S. 145. — § 16. Willensfreiheit und Weltvollkommenheit. S. 155. — § 17. Die Kriterien der Wahrheit. S. 161.

2. Kap.: Die religiöse Periode. S. 171—215.

§ 18. Autorität und Offenbarung. S. 179. — § 19. Geist und Materie. S. 187. — § 20. Gott und Welt. S. 193. — § 21. Das Problem der Weltgeschichte. S. 209.

### III. Teil. Die mittelalterliche Philosophie. S. 216—285.

1. Kap.: Erste Periode. S. 221—254.

§ 22. Die Metaphysik der inneren Erfahrung. S. 227. — § 23. Der Universalienstreit. S. 236. — § 24. Der Dualismus von Leib und Seele. S. 248.

2. Kap.: Zweite Periode. S. 254—285.

§ 25. Das Reich der Natur und das Reich der Gnade. S. 262. — § 26. Der Primat des Willens oder des Verstandes. S. 270. — § 27. Das Problem der Individualität. S. 277.

### IV. Teil. Die Philosophie der Renaissance. S. 286—358.

1. Kap.: Die humanistische Periode. S. 289—310.

§ 28. Der Kampf der Traditionen. S. 293. — § 29. Makrokosmos und Mikrokosmos. S. 301.

2. Kap.: Die naturwissenschaftliche Periode. S. 310—358.

§ 30. Das Problem der Methode. S. 314. — § 31. Substanz und Kausalität. S. 326. — § 32. Das Naturrecht. S. 349.

**V. Teil. Die Philosophie der Aufklärung. S. 359—433.**

1. Kap.: Die theoretischen Fragen. S. 367—410.  
§ 33. Die eingeborenen Ideen. S. 368. — § 34. Die Erkenntnis der Aussenwelt. S. 382. — § 35. Die natürliche Religion. S. 398.
2. Kap.: Die praktischen Fragen. S. 410—433.  
§ 36. Die Prinzipien der Moral. S. 411. — § 37. Das Kulturproblem. S. 425.

**VI. Teil. Die deutsche Philosophie. S. 434—510.**

1. Kap.: Kants Kritik der Vernunft. S. 436—465.  
§ 38. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 440. — § 39. Der kategorische Imperativ. S. 451. — § 40. Die natürliche Zweckmässigkeit. S. 459.
2. Kap.: Die Entwicklung des Idealismus. S. 465—510.  
§ 41. Das Ding-an-sich. S. 470. — § 42. Das System der Vernunft. S. 484. — § 43. Die Metaphysik der Irrationalen. S. 505.

**VII. Teil. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. (Schluss.) S. 511—552.**

- § 44. Der Kampf um die Seele. S. 519. — § 45. Natur und Geschichte. S. 531. — § 46. Das Problem der Werte. S. 542.

Namenregister. S. 553.

Sachregister. S. 559.

---

**Berichtigungen.**

S. 240 Z. 4 von unten lies *fortv.*

S. 279 Z. 16 " " " Geschlechtes.

---

# Einleitung.

## § 1. Name und Begriff der Philosophie.

R. HAYM, Art. Philosophie in Ersch und Grubers Encyclopädie. III. Abt. Bd. 24.  
W. WINDELBAND, Praeludien (2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1903) 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<sup>1)</sup> zu verwandeln gesucht: diese gehen jedoch 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<sup>2)</sup> der Wörter φιλοσοφείν und φιλοσοφία 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“<sup>3)</sup>. Danach ist Philosophie im allgemeinen<sup>4)</sup> die methodische Arbeit des Denkens, durch welche des „Seiende“ erkannt werden soll; danach sind die einzelnen „Philosophien“ die besonderen Wissenschaften, in denen einzelne Gebiete des Seienden untersucht und erkannt werden<sup>5)</sup>.

Mit dieser ersten, theoretischen Bedeutung des Wortes Philosophie verband sich jedoch sehr früh eine zweite. Die Entwicklung der griechischen

1) Im einzelnen aufgeführt auch bei UEBERWEG-HEINZE, Grundriss der Geschichte der Philosophie I, § 1. — 2) Herodot I, 30 und 50. Thukydides II, 40; und vielfach 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 praktische „Philosophie“. Gelegentlich (Met. I 6, 987 a 29) wendet er auch den Plural φιλοσοφίαι für die verschiedenen historisch aufeinanderfolgenden Systeme der Wissenschaft an, wie etwa wir von den Philosophien KANTS, FICHTES, HEGELS etc. reden würden.

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 über 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<sup>1)</sup>.

Infolge dieser Wandlung ging das rein theoretische Interesse auf die besonderen „Philosophien“ über, welche 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<sup>2)</sup>.

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<sup>3)</sup>. Jedoch erfuhr die Bedeutung der Philosophie eine wesentliche Veränderung 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 Lebensführung, sondern auch im Zusammenhange damit eine allgemeine theoretische Ansicht über das Seiende, welche um so mehr philosophischen Charakters war, als die Dogmen des Christentums ihre Formulierung durchgängig unter dem Einflusse der antiken Wissenschaft erhalten hatten. Unter diesen Umständen blieb während der ungebrochenen Herrschaft der kirchlichen Lehre für die Philosophie in der Hauptsache nur die dienende Stellung einer wissenschaftlichen Begründung, Ausbildung und Verteidigung des Dogmas übrig. Aber eben dadurch trat sie mit immer deutlicher werdendem Bewusstsein in einen methodischen Gegensatz zur Theologie, indem sie dasselbe was diese auf Grund göttlicher Offenbarung lehrte, ihrerseits aus den Mitteln menschlicher Erkenntnis gewinnen und darstellen wollte<sup>4)</sup>.

Die unausbleibliche Folge dieses Verhältnisses aber war, dass die Philosophie, je freier das individuelle Denken der Kirche gegenüber wurde, um so

1) Vgl. die Definition Epikurs bei Sext. Emp. adv. math. XI, 169, und andererseits diejenige Senecas, Epist. 89. — 2) Daher denn z. B. Proklos die Philosophie lieber Theologie genannt wissen wollte. — 3) Vgl. z. B. Augustinus, Soliloq. I, 7, Conf. V, 7. Scotus Eriugena, De div. praedest. I, 1 (Migne 358). Anselmus, Proslog. cap. 1 (Migne I, 227); Abaelard, Introd. in theol. II, 3. Raymundus Lullus, De quinque sap. 8. — 4) Thomas Aquin. Summa theol. I, 32, 1. Contr. gent. I, 8f., II, 1ff. Duns Scotus, Op. Ox. I. 3 qu. 4. Durand de Pourçain, In sent. prol. qu. 8. Raymundus von Sabunde, Theol. natur. prooem.



selbständiger auch die ihr mit der Religion gemeinsame Aufgabe zu lösen begann, — dass sie von der Darstellung und Verteidigung zur Kritik des Dogmas übergang und schliesslich ihre Lehre völlig unabhängig von den religiösen Interessen lediglich aus den Quellen herzuleiten suchte, die sie dafür in dem „natürlichen Licht“ der menschlichen Vernunft und Erfahrung<sup>1)</sup> zu besitzen meinte. Der methodische Gegensatz zur Theologie wuchs auf diese Weise zu einem sachlichen aus, und die moderne Philosophie stellte sich als „Weltweisheit“ dem Dogma gegenüber<sup>2)</sup>. 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 wissenschaftlicher Einsicht eine Welterkenntnis und eine Lebensansicht da zu begründen, wo die Religion dies Bedürfnis nicht mehr oder wenigstens nicht mehr allein zu erfüllen vermochte. In der Ueberzeugung, dieser Aufgabe gewachsen zu sein, sah es die Philosophie des 18. Jahrhunderts, wie einst die der Griechen, für Recht und Pflicht an, die Menschen über den Zusammenhang der Dinge aufzuklären und von dieser Einsicht aus das Leben des Individuums wie der Gesellschaft zu regeln.

In dieser selbstgewissen Stellung wurde die Philosophie durch KANT erschüttert, welcher die Unmöglichkeit einer „philosophischen“ (metaphysischen) Welterkenntnis neben oder über den einzelnen Wissenschaften nachwies und dadurch Begriff und Aufgabe 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 ausgedehnt werden sollte. Vereinbar blieb damit das, was KANT<sup>3)</sup> den Weltbegriff der Philosophie nannte, ihr Beruf zur praktischen Lebensbestimmung.

Freilich fehlt viel, dass dieser neue und wie es scheint abschliessende Begriff der Philosophie sogleich zu allgemeiner Geltung gekommen wäre; vielmehr hat die grosse Mannigfaltigkeit der philosophischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts keine der früheren Formen der Philosophie unwiederholt gelassen, und eine üppige Entfaltung des „metaphysischen Bedürfnisses“<sup>4)</sup> hat sogar zeitweilig zu der Neigung zurückgeführt, alles menschliche Wissen in die Philosophie zurückzuschlingen und diese wieder als Gesamtwissenschaft auszubilden.

2. Angesichts dieses Wechsels, welchen die Bedeutung des Wortes Philosophie im Laufe der Zeiten durchgemacht hat, erscheint es unzulässig, aus historischer Vergleichung einen allgemeinen Begriff der Philosophie gewinnen zu wollen: keiner von denen, die man zu diesem Zwecke aufgestellt hat<sup>5)</sup>, trifft auf alle diejenigen Gebilde der Geistestätigkeit zu, welche

---

1) Laur. Valla, *Dialect. disp.* III, 9; B. Telesio, *De nat. rer. prooem*; Fr. Bacon, *De augm.* III, 1 (Op. Spedding I, 539 = III, 336); Taurellus, *Philos. triumph.* I, 1; Paracelsus, *Paragr.* (ed. HUSER) II, 23 f.; G. BRUNO, *Della causa etc.* IV, 107 (LAGARDE I, 272); HOBBS, *De corpor.* I (Ws. MOLESWORTH I, 2 und 6 f.). — 2) 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.). — 3) Kr. der reinen Vernunft. R. 646. — 4) A. SCHOPENHAUER, *Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, cap. 17. — 5) Statt der Kritik der einzelnen genüge hier der Hinweis auf die so weit auseinander

auf den Namen Anspruch erheben. Schon die Unterordnung der Philosophie unter den allgemeineren Begriff der Wissenschaft wird bei solchen Lehren, welche einseitig die praktische Bedeutung im Auge haben, bedenklich<sup>1)</sup>: noch weniger aber lässt sich allgemeingültig 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<sup>2)</sup>, so sieht man sich einer Menge von verschiedenen Versuchen zur Abgrenzung des Forschungsgebietes der Philosophie gegenüber. Die Aufgaben der Naturforschung füllen anfangs das Interesse der Philosophie fast allein aus, bleiben dann lange Zeit in ihrem Umfang und scheiden erst in neuerer Zeit aus. Die Geschichte umgekehrt ist dem grössten Teile der philosophischen Systeme gleichgültig geblieben, um erst verhältnismässig spät und vereinzelt als Objekt philosophischer Untersuchung aufzutreten. Die metaphysischen Lehren wiederum, in denen meist der Schwerpunkt der Philosophie gesucht wird, sehen wir gerade an ihren bedeutsamen Wendepunkten entweder beiseite geschoben oder gar für unmöglich erklärt<sup>3)</sup>; und wenn zeitweilig die praktische Bestimmungsfähigkeit der Philosophie auf Individuum und Gesellschaft als ihr wahres Wesen betont wird, so verzichtet andererseits ein stolzer Standpunkt der reinen Theorie auf solche gemeinnützige Geschäftigkeit<sup>4)</sup>.

Andererseits ist behauptet worden, die Philosophie behandle zwar dieselben Gegenstände wie die übrigen Wissenschaften, aber in anderem Sinne und nach anderer Methode: allein auch dies spezifische Merkmal der Form hat keine historische Allgemeingültigkeit. Dass es eine solche anerkannte philosophische Methode 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 Wissenschaft den methodischen Charakter anderer Disziplinen, z. B. der Mathematik oder der Naturforschung<sup>5)</sup> 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.

3. Aus diesen Umständen erklärt es sich auch, dass es kein festes, allgemein historisch bestimmbares Verhältnis der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften gibt. Wo die Philosophie als Gesamtwissenschaft auftritt, da erscheinen die letzteren nur als ihre mehr oder minder deutlich gesonderten Teile<sup>6)</sup>: wo dagegen der Philosophie die Aufgabe zugewiesen wird, die Ergebnisse der besonderen Wissenschaften in ihrer allgemeinen Bedeutung zusammenzufassen und zu einer abschliessenden Welterkenntnis zu harmoni-

---

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.

1) So bei der Mehrzahl der Philosophen des späteren Altertums. — 2) Wie für CHR. WOLFF; vgl. dessen *Logica*, § 29 ff. — 3) 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 vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts Philosophie = *Analyse de l'entendement humain*. — 4) Z. B. bei PLOTIN. — 5) So DESCARTES und BACON. — 6) So z. B. im HEGELschen System.

sieren, da ergeben sich eigentümlich zusammengesetzte Verhältnisse. Zunächst zeigt sich eine Abhängigkeit der Philosophie von dem jeweiligen Stande der Einsicht, die in den besonderen Disziplinen erreicht ist: wesentliche Förderungen der Philosophie erwachsen aus den entscheidenden Fortschritten der Einzelwissenschaften<sup>1)</sup>, 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 philosophische Behandlung der speziellen Fragen bringt zwar häufig vermöge des weiteren Gesichtspunktes und der kombinativen Richtung wertvolle Momente zur Lösung der Probleme bei<sup>2)</sup>, in andern Fällen jedoch stellt sie sich nur als eine Verdopplung dar, welche, wenn sie zu gleichen Resultaten führt, unnütz, wenn sie aber andere Ergebnisse gewähren will, gefährlich erscheint<sup>3)</sup>.

Aus dem Gesagten erklärt sich ferner, dass die Beziehungen der Philosophie zu den sonstigen Kulturtätigkeiten nicht minder nahe sind als zu den Einzelwissenschaften. 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 sittlichen, dem staatlichen und gesellschaftlichen, dem künstlerischen Leben entstammen; und gerade die Wertbestimmungen und Urteilsnormen der Vernunft verlangen in jenem Weltbilde ihren Platz um so lebhafter, je mehr dies die Grundlage für die praktische Bedeutung der Philosophie werden soll. Auf solche Weise finden in der Philosophie neben den Einsichten auch die Ueberzeugungen und die Ideale der Menschheit 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 Umgestaltung erwachsen. So ist auch dies Verhältnis der Philosophie 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 Verhältnisse zu betrachten, den die Philosophie erlebt hat. Man darf annehmen, dass der Betrieb der Wissenschaft in Griechenland sich mit vielleicht wenigen Ausnahmen (Sokrates) schon von Anfang an in geschlossenen Schulen gestaltet hat<sup>4)</sup>. Dass diese auch in der späteren Zeit die Form sakralrechtlicher Genossenschaften hatten<sup>5)</sup>, würde an sich allein, bei dem religiösen Charakter aller griechischen Rechtsinstitute, noch nicht einen religiösen Ursprung dieser Schulen beweisen: aber der Umstand, dass die griechische Wissenschaft sich inhaltlich direkt aus religiösen Vorstellungskreisen herausgearbeitet hat und dass in einer Anzahl ihrer Richtungen gewisse Beziehungen zu religiösen Kulturen unverkennbar hervortreten<sup>6)</sup>, macht es nicht unwahrscheinlich, dass die wissenschaftlichen Genossenschaften ursprünglich

---

1) Wie der Einfluss der Astronomie auf die Anfänge der griechischen oder der der Mechanik auf diejenigen der neueren Philosophie. — 2) Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts steht so zur deutschen Philosophie. — 3) Vgl. z. B. die Opposition der Naturwissenschaft gegen die SCHELLINGSche Naturphilosophie. — 4) H. DIELS, „Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen“ in Philos. Aufsätze zum Jubiläum E. Zellers. Leipzig 1887, p. 241 ff. — 5) v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, Antigonos von Karystos (Philol. Stud. IV. Berlin 1881, p. 263 ff.). — 6) 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. PFLEMERER (Heraklit von Ephesus, Berlin 1886) in einen Mysterienzusammenhang zu bringen gesucht. Vgl. im ganzen E. RONDÉ, Psyche 2. Aufl. 1898.

aus religiösen Verbänden (Mysterien) hervorgegangen und mit ihnen im Zusammenhange geblieben sind. Als aber sodann das wissenschaftliche Leben sich zu voller Selbständigkeit entwickelt hatte, fielen einerseits diese Beziehungen ab und vollzog sich andererseits die Gründung rein wissenschaftlicher Schulen: es waren freie Vereinigungen von Männern, welche unter Leitung bedeutender Persönlichkeiten die Arbeit der Forschung, Darstellung, Verteidigung und Polemik unter sich teilten<sup>1)</sup> 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 späteste Zeit des Altertums zeigt unter dem Einflusse religiöser Interessen wieder 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 Civilisation 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<sup>2)</sup>. 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 Vordergrund 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 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<sup>3)</sup>. 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<sup>4)</sup>.

Eine kurze Erwähnung verdient endlich noch die Beteiligung der verschiedenen Völker an der Ausbildung der Philosophie. Wie alle Entfaltungen der europäischen Kultur, so haben auch die Wissenschaft die Griechen geschaffen, und ihre schöpferische Erstgestaltung der Philosophie ist noch heute deren wesentliche Grundlage. Was im Altertum von den hellenistischen Mischvölkern und von den Römern hinzugefügt worden ist, erhebt sich im allgemeinen nicht über eine Sondergestaltung und praktische Anpassung der griechischen Philosophie: nur in der religiösen Wendung, welche diese Ausführung genommen hat, ist ein wesentlich Neues zu sehen, was der Ausgleichung der nationalen Unterschiede im römischen Weltreich entsprungen ist. International ist, wie sich schon in der durchgängigen Anwendung der lateinischen Sprachform bekundet, auch die wissenschaftliche Bildung des Mittelalters. Erst mit der neueren Philosophie 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, Engländer und Franzosen die Anfangsbewegungen der neueren Wissenschaft, welche ihren Höhepunkt in der klassischen Periode der deutschen Philosophie ge-

1) 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.). — 2) Vgl. G. KAUFMANN, Geschichte der deutschen Universitäten I, p. 98 ff. (Stuttg. 1888). — 3) 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.). — 4) Den besten Beweis dafür liefern gerade die leidenschaftlichen Angriffe, welche SCHOPENHAUER gegen dies Verhältnis gerichtet hat.

funden hat. Diesen vier Nationen gegenüber verhalten sich die übrigen fast nur empfangend: eine gewisse Selbständigkeit ist, wenn irgendwo, in neuerer Zeit bei den Schweden zu bemerken.

### § 2. Die Geschichte der Philosophie.

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 verschiedenartige Vorstellungsbilde, zwischen denen es schliesslich keine andere Gemeinsamkeit als diejenige des Namens zu geben scheint, in historischer Forschung und Darstellung zu vereinigen.

Denn das anekdotenhafte Interesse an dieser buntscheckigen Mannigfaltigkeit verschiedener Meinungen über verschiedene Dinge, welches wohl früher, gereizt auch durch die Merkwürdigkeit und Wunderlichkeit 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 Bewandnis hat, als mit der Geschichte irgend einer andern Wissenschaft. Denn bei jeder solchen steht doch das Forschungsgebiet wenigstens im allgemeinen fest, wenn auch seine Ausdehnung, seine Herauslösung aus einem allgemeineren Gebiete und seine Abgrenzung gegen die benachbarten noch so vielen Schwankungen in der Geschichte unterlegen sein mögen. In diesem Falle macht es also keine Schwierigkeit, die Entwicklung der Erkenntnisse auf einem derartig bestimmbar Gebiete zu verfolgen und dabei eventuell eben jene Schwankungen als die natürlichen Folgen der Entwicklung der Einsichten befreilich zu machen.

Ganz anders aber bei der Philosophie, der es an solch einem allen Zeiten gemeinsamen Gegenstande 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 andern Wissenschaften, sobald sie nach den rhapsodischen Anfängen erst eine methodische Sicherheit gewonnen haben, die Regel ein ruhiger Aufbau der Erkenntnisse ist, der nur von Zeit zu Zeit durch ruckweisen Neuanfang unterbrochen wird, umgekehrt in der Philosophie ein dankbares Fortentwickeln des Errungenen durch die Nachfolger die Ausnahme ist und jedes der grossen Systeme der Philosophie die neu formulierte 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 setzen, schliesslich nur in der gemeinsamen Leistung gefunden werden, welche sie trotz aller Verschiedenheit des Inhalts und der Absicht ihrer Beschäftigung sachgemäss 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 Erzeugnissen der Wissenschaften, sondern auch zu den übrigen Kulturtätigkeiten der europäischen

Menschheit im Laufe der Geschichte befunden hat. Denn mochte nun die Philosophie auf den Entwurf einer allgemeinen Welterkenntnis ausgehen, die sie, sei es als Gesamtwissenschaft sei es als verallgemeinernde Zusammenfassung der Resultate der Sonderwissenschaften gewinnen wollte, oder mochte sie eine Lebensansicht suchen, welche den höchsten Werten des Wollens 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 Inhaltsbestimmungen 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 Formulierungen des in Welt und Leben unmittelbar Gegebenen 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 wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat.

Dieser Gesamtertrag aller der geistigen Gebilde, die sich als „Philosophie“ darstellen, ist es allein, welcher der Geschichte der Philosophie als einer eigenen Wissenschaft ihren Inhalt, ihre Aufgabe und ihre Berechtigung gibt: er ist es aber auch, um dessen willen die Kenntnis der Geschichte der Philosophie ein notwendiges Erfordernis nicht nur für jede gelehrte Erziehung, 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 unserer Erfahrung denken und beurteilen.

Die Anfänge der Geschichte der Philosophie sind in den (zum weitaus grössten Teil verloren gegangenen) historischen Arbeiten der grossen Schulen des Altertums, insbesondere der peripatetischen, zu suchen, welche wohl meist in der Art, wie Aristoteles<sup>1)</sup> selbst schon Beispiele gibt, den kritischen Zweck hatten, durch dialektische Prüfung der früher aufgestellten Ansichten die Entwicklung der eigenen vorzubereiten. Solche historische Materialsammlungen wurden für die verschiedenen Gebiete 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 Doxographien<sup>2)</sup>. 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 zugespitzte Aussprüche der Philosophen mit abgerissenen Berichten über ihre Lehren mischten.

Den gleichen Charakter von Kuriositätensammlungen trugen zunächst die auf den Resten der antiken Ueberlieferung beruhenden Darstellungen der neueren Zeit, wie STANLEY<sup>3)</sup> Reproduktion des Diogenes von Laerte oder BRUCKERS Werke<sup>4)</sup>. Erst mit der Zeit traten kritische Besonnenheit in der Verwertung der Quellen (BUHLE<sup>5)</sup>, FÜLLEBORN<sup>6)</sup>), vorurteilsfreiere Auffassung der historischen Bedeutung der einzelnen Lehren (TIEDEMANN<sup>7)</sup>,

---

1) Z. B. im Anfang seiner Metaphysik. — 2) Näheres darüber unten p. 13. — 3) TH. STANLEY, The history of philosophy. London 1685. — 4) J. J. BRUCKER, Historia critica philosophiae. 5 Bde. Leipzig 1742 ff. Institutiones historiae philosophiae. Leipzig 1747. — 5) J. G. BUHLE, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 8 Bde. Göttingen 1796 ff. — 6) G. G. FÜLLEBORN, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 12 Studien. Züllichau 1791 ff. — 7) D. TIEDEMANN, Geist der spekulativen Philosophie. 7 Bde. Marburg 1791 ff.

DEGÉRANDE<sup>1)</sup> und systematische Kritik derselben auf Grund der neuen Standpunkte (TENNE-MANN<sup>2)</sup>, FRIES<sup>3)</sup>, SCHLEIERMACHER<sup>4)</sup>) in Kraft.

Zu einer selbständigen Wissenschaft aber ist die Geschichte der Philosophie erst durch HEGEL<sup>5)</sup> gemacht worden, welcher den wesentlichen Punkt aufdeckte, dass die Geschichte der Philosophie weder eine bunte Sammlung von Meinungen verschiedener gelehrter Herren „*de omnibus rebus et de quibusdam aliis*“, noch eine stetig sich erweiternde und vervollkommnende Bearbeitung desselben Gegenstandes, sondern vielmehr nur den vielverschränkten Prozess darstellen kann, in welchem successive die „Kategorien“ der Vernunft zum gesonderten Bewusstsein und zur begrifflichen Ausgestaltung 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, in welcher 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 HÆGELSchen Philosophie selbst folgerichtig zusammenhängenden) Vorstellung, als ob der geschichtliche Fortschritt der philosophischen Gedanken lediglich oder wenigstens wesentlich einer ideellen Notwendigkeit entspränge, mit der eine „Kategorie“ 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 begrifflichen Lösung verschiedene Faktoren zu unterscheiden sind.

Bedeutsam genug ist allerdings der sachliche, pragmatische Faktor. Denn die Probleme der Philosophie sind der Hauptsache nach gegeben, und es erweist 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 verlangen. Gegeben aber sind sie durch die Unzulänglichkeit und widerspruchsvolle Unausgeglichenheit des der philosophischen Besinnung zu Grunde liegenden Vorstellungsmaterials<sup>6)</sup>.

1) DE GÉRANDE, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*: zweite vierbändige Ausgabe. Paris 1822 ff. — 2) W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*. 11 Bde. Leipzig 1798 ff.; *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*. Leipzig 1812. — 3) J. FR. FRIES, *Geschichte der Philosophie*. 2 Bde. Halle 1837 ff. — 4) FR. SCHLEIERMACHER, *Geschichte der Philosophie*, aus dem Nachlass herausgegeben in *Ges. Werke*. III. Abt. 4. Bd. 1. Tl. Berlin 1839. — 5) Zu vergleichen sind die Einleitungen in die *Phänomenologie des Geistes*, in die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte und in diejenigen über Geschichte 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 1833—36, ein. Auf seinem Standpunkte stehen G. O. MARBACH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 2 Abt. Leipzig 1838 ff. C. HERMANN, *Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung*, Leipzig 1867, und zum Teil auch die Uebersicht über die gesamte Geschichte der Philosophie, welche J. BRANIS 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. — 6) Des näheren besteht diese Unzulänglichkeit, wie hier nicht genauer entwickelt und nur in einem System der Erkenntnistheorie ausgeführt werden kann, in dem Umstande, dass

Aber eben deshalb enthält auch das letztere die sachlichen Voraussetzungen und die logischen Nötigungen für jedes vernünftige Nachdenken 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 betrachtet, den Eindruck macht als sei die Philosophie erfolglos in stets wiederholten Kreisen um ein nie erreichtes Ziel bemüht, beweist doch nur, dass ihre Probleme unentfliehbar Aufgaben für den menschlichen Geist sind<sup>1)</sup>. Und ebenso begreift sich, dass dieselbe sachliche Notwendigkeit eventuell zu wiederholten Malen aus einer Lehre eine andere hervortreibt. Deshalb ist der Fortschritt in der Geschichte der Philosophie 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 Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie* (Dresden 1863). Der oben erwähnte Fehler HEGELS besteht also nur darin, dass er ein in gewissen Grenzen wirksames Moment zu dem einzigen oder wenigstens zu dem hauptsächlichsten machen wollte. Der umgekehrte Fehler wäre es, wollte man diese „Vernunft in der Geschichte“ überhaupt leugnen und in den aufeinander folgenden Lehren der Philosophen nur wirre Einfälle der Individuen sehen. Vielmehr erklärt sich der Gesamthalt der Geschichte der Philosophie eben nur dadurch, dass sich im Denken der einzelnen, so zufällig es bedingt sein mag, doch immer wieder jene sachlichen Notwendigkeiten geltend machen. — Auf diesen Verhältnissen beruhen die Versuche, die man gemacht hat, alle philosophischen Lehren unter gewisse Typen zu rubrizieren und zwischen diesen in der geschichtlichen Entwicklung eine Art von rhythmischer Wiederholung zu konstatieren. So hat V. COUSIN<sup>2)</sup> seine Lehre von den vier Systemen (Idealismus, Sensualismus, Skeptizismus, Mystizismus), so AUG. COMTE<sup>3)</sup> die seine von den drei Stadien (dem theologischen, metaphysischen und positiven) aufgestellt<sup>4)</sup>. Eine interessante und vielfach instruktive Gruppierung der philosophischen Lehren um die einzelnen Hauptprobleme bietet auch A. RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. 2 Bde. Paris 1885/86. Ein Schulbuch, welches die philosophischen Lehren nach Problemen und Schulen ordnet, haben PAUL JANET und SÉAILLES herausgegeben: *Histoire de la philosophie; les problèmes et les écoles*. Paris 1887.

4. Allein der pragmatische Faden reisst in der Geschichte der Philosophie sehr häufig ab. Insbesondere fehlt es der historischen Reihenfolge, in der die Probleme aufgetreten sind, fast durchgängig an einer solchen immanenten

das erfahrungsmässig Gegebene niemals den begrifflichen Anforderungen genügt, welche wir bei seiner gedanklichen Verarbeitung, dem inneren Wesen der Vernunft gemäss, zuerst naiv und unmittelbar, später aber mit reflektiertem Bewusstsein stellen. Diesen Antinomismus kann nicht nur das gewöhnliche Leben, sondern auch die Erfahrungswissenschaft dadurch umgehen, dass sie mit Hilfsbegriffen arbeitet, 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.

1) In dieser Weise dürfte das Ergebnis von KANTS Untersuchungen über „die Antinomie der reinen Vernunft“ (Kritik der reinen Vernunft, transscendentale Dialektik, zweites Hauptstück) historisch und systematisch zu erweitern sein; vgl. W. WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie* II<sup>2</sup> 96 f. — 2) Vgl. oben p. 9, Anm. 5. — 3) A. COMTE, *Cours de philosophie positive* I, 9, wozu als Ausführung der 5. und 6. Band zu vergleichen. Uebrigens finden sich ähnliche Gedanken schon in D'ALEMBERTS *Discours préliminaire* zur *Encyclopédie*. — 4) Einen ähnlichen, aber ganz misslungenen Versuch hat in dieser Richtung neuerdings FR. BRENTANO gemacht (Die vier Phasen der Philosophie und ihr gegenwärtiger Stand. Wien 1895). Auch 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).



sachlichen Notwendigkeit; dagegen macht sich darin ein anderer Faktor geltend, den man am besten als den kulturgeschichtlichen bezeichnet. Denn aus den Vorstellungen des allgemeinen Zeitbewusstseins und aus den Bedürfnissen der Gesellschaft empfängt die Philosophie ihre Probleme, wie die Materialien zu deren Lösung. Die grossen Errungenschaften und die neu auftauchenden Fragen der besonderen Wissenschaften, die Bewegungen des religiösen Bewusstseins, die Anschauungen der Kunst, die Umwälzungen des gesellschaftlichen und des staatlichen Lebens geben der Philosophie ruckweis neue Impulse und bedingen die Richtungen des Interesses, welches bald diese bald jene Probleme in den Vordergrund drängt und andere zeitweilig beiseite schiebt, nicht minder aber auch die Wandlungen, welche Fragestellung und Antwort im Laufe der Zeit erfahren. Wo diese Abhängigkeit sich besonders deutlich erweist, da erscheint unter Umständen ein philosophisches System geradezu als die Selbsterkenntnis eines bestimmten Zeitalters, oder es prägen sich die Kulturgesetze, in denen das letztere ringt, in dem Streit der philosophischen Systeme aus. So waltet in der Geschichte der Philosophie neben der pragmatischen und bleibenden Sachgemässheit auch eine kulturgeschichtliche 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 zugleich (vermöge seines dialektischen Grundgedankens) einen systematischen Sinn hat. Dagegen ist das kulturgeschichtliche Moment unter seinen Nachfolgern von KUNO FISCHER am besten formuliert <sup>1)</sup> und in der Darstellung selbst zur glänzendsten Geltung gebracht worden. Er betrachtet die Philosophie in ihrer historischen Entfaltung als die fortschreitende Selbsterkenntnis des menschlichen 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 bedeutendsten Systeme zutrifft, so ist es doch auch wiederum 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 infolge dessen Fragen, die an sich nichts miteinander zu tun haben, vermischt und in ihrer Lösung voneinander 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, wiederholt 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 philosophiegeschichtlichen Entwicklung ist

1) KUNO FISCHER, Geschichte der neueren Philosophie I, 1. Einleitung I—V.

um so mehr zu beachten, weil ihre Hauptträger sich als ausgeprägte, selbständige Persönlichkeiten erweisen, deren eigenartige Natur nicht bloss für die Auswahl und Verknüpfung der Probleme, sondern auch für die Ausschleifung 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 Problemverschlingung durch die subjektiven Verhältnisse, unter denen die einzelnen philosophierenden Persönlichkeiten stehen, noch in viel höherem Masse herbeigeführt wird, als durch die in dem allgemeinen Bewusstsein einer Zeit, eines Volkes u. s. w. gegebenen Anlässe. Es gibt kein philosophisches System, welches von diesem Einflusse der Persönlichkeit seines Urhebers frei wäre. Deshalb sind alle philosophischen Systeme Schöpfungen der Individualität, die in dieser Hinsicht eine gewisse Ähnlichkeit mit Kunstwerken haben und als solche aus der Persönlichkeit ihres Urhebers 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 seinem Systeme finden, sind durch seine Geburt und Erziehung, seine Tat und sein Schicksal, seinen Charakter und seine Lebenserfahrung bedingt. Hier fehlt somit oft die Allgemeingültigkeit, welche 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 andererseits auch bei der Lösung realer Probleme unglückliche Versuche von Begriffskonstruktionen mit untergelaufen 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.

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 Prozess 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 begrifflich wird; 3) aus der Betrachtung des Ganzen heraus zu beurteilen, welchen Wert die so festgestellten und ihrem Ursprunge nach erklärten Lehren in Rücksicht auf den Gesamtertrag der Geschichte der Philosophie besitzen.

Hinsichtlich der beiden ersten Punkte ist die Geschichte der Philosophie eine philologisch-historische, hinsichtlich des dritten Moments ist sie eine kritisch-philosophische Wissenschaft.

a) In Bezug auf die Feststellung des Tatsächlichen ist die Geschichte der Philosophie auf eine sorgfältige und umfassende Durchforschung der Quellen angewiesen. Diese

fließen aber für die verschiedenen Zeiten mit sehr verschiedener Durchsichtigkeit und Vollständigkeit.

Die Hauptquellen für die philosophiegeschichtliche 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 allgemeinen keinerlei Schwierigkeiten macht. Die Schriften, welche die Philosophen seit der Renaissance herausgegeben haben, sind für die heutige Forschung durchgängig zugänglich: die Fälle, in denen Fragen der Echtheit, der Entstehungszeit u. s. w. zu Kontroversen Anlass geben, sind äusserst selten; eine philologische Kritik hat hier nur geringen Spielraum, und wo sie (wie 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 philologische Aufmerksamkeit der letzten Jahrzehnte uns über SPINOZA, LEIBNIZ, KANT, MAINE DE BIRAN neues gebracht hat, so ist der philosophische Ertrag davon doch nur verschwindend gegenüber dem Werte des schon Bekannten gewesen. Höchstens handelt es sich dabei um Ergänzungen; insbesondere tritt wohl die Wichtigkeit gelegentlicher 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 handschriftliche Existenz führen. V. COUSIN und seine Schule haben sich um die Publikation der Texte sehr verdient gemacht, und im ganzen dürfen wir überzeugt sein, auch für diese Zeit ein zwar lückenhaftes, 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 abendländischen Denkens im einzelnen noch sehr problematisch; und es dürfte dies die empfindlichste Lücke in der Quellenforschung der Geschichte der Philosophie 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<sup>1)</sup>.

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*<sup>2)</sup>, in den Schriften des Sextus Empiricus<sup>3)</sup>, in den *Deipnosophistae* des Athenaios<sup>4)</sup>, in der Schrift des Diogenes Laertius *περί βίων δογμάτων και ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὑδοκιμησάντων*<sup>5)</sup>, in den Zusammenstellungen der Kirchenväter und in den Notizen der Kommentatoren der spätesten Zeit, wie Alexander von Aphrodisias, Themistios und Simplicios. Eine vorzügliche Durcharbeitung dieser sekundären Quellen der antiken Philosophie hat H. DIELS, *Doxographi Graeci* (Berlin 1879) gegeben.

Wo, wie auf dem ganzen Gebiet der antiken Philosophie, der Quellenbefund ein so zweifelhafter ist, da muss die kritische Feststellung des Tatsächlichen mit der Erforschung des

1) Die besonderen Fragmentsammlungen sind unten bei den einzelnen Philosophen erwähnt. Es wäre wünschenswert, dass sie überall so vortrefflich wären, wie USENER'S „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 Forschung nicht mehr genügende Sammlung herausgegeben; sie ist jetzt in umfassender Weise ersetzt durch H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch (Berlin 1903). — 2) *Plut. Moralia*, ed. DÜBNER, Paris 1841. DIELS, *Dox.* p. 272 ff. — 3) ED. BEKKER, Berlin 1847. — 4) ED. G. KAIBEL, Leipzig, 1888/90. — 5) ED. COBET, Paris 1850.

pragmatischen und genetischen 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 werden: in diesen Fällen ist also die Geschichte der Philosophie, wie alle Geschichte, darauf angewiesen, mit Zugrundelegung des quellenmässig Gesicherten sich auch in denjenigen Regionen zu orientieren, mit denen die Ueberlieferung eine direkte und gesicherte Fühlung verloren hat. Die philosophiegeschichtliche Forschung des 19. Jahrhunderts darf sich rühmen, diese Aufgabe nach den Anregungen SCHLEIERMACHERS durch die Arbeiten von H. RITTER, dessen Geschichte der Philosophie (12 Bde. Hamburg 1829—53) jetzt freilich veraltet ist, von BRANDIS und ZELLER über die antike, von J. E. ERDMANN und KUNO FISCHER über die neuere Philosophie gelöst zu haben. Unter den zahlreichen Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie ist in diesen Hinsichten die bei weitem zuverlässigste J. E. ERDMANNS 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 Philosophie ist bisher der Gesamtplan der Anordnung gemeinsam, dass chronologisch nach der Reihenfolge der bedeutenderen Philosophen und der Schulen verfahren wird: die Unterschiede betreffen nur einzelne, nicht immer bedeutsame Verschiebungen. Unter den neuesten wäre etwa wegen der geschmackvollen und einsichtigen Behandlung noch die von J. BERGMANN (2 Bde., Berlin 1892) zu nennen. Eine eigenartige und feinsinnige Auffassung, in der das übliche Schema durch die Betonung grosser weltgeschichtlicher Zusammenhänge glücklich durchbrochen ist, bietet R. EUCKEN, Die Lebensanschauungen der grossen Denker (2. Aufl., Leipzig 1898).

Eine vortreffliche, die Literatur in erschöpfender Vollständigkeit und guter Ordnung sammelnde Bibliographie der gesamten Geschichte der Philosophie findet man in UEBERWEGS Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3 Bde., 9. bzw. 8. Aufl., herausgegeben von M. HEINZE (Berlin 1897—1903). Weitere allgemeine Hilfsmittel sind die philosophischen Lexika, wie das von AD. FRANCK herausgegebene Dictionnaire des sciences philosophiques (3. Aufl., Paris 1885) oder das von J. M. BALDWIN begonnene Dictionary of Philosophy and Psychology (London 1901), ferner etwa EISLER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke (Berlin 1899). Zur Geschichte der philosophischen Terminologie hat RUD. EUCKEN (Leipzig 1878) wertvolle Anregungen gegeben.

b) Die Erklärung des Tatsächlichen in der Geschichte der Philosophie ist entweder pragmatisch oder kulturhistorisch oder psychologisch, den drei Faktoren entsprechend, welche als die den Gang des Denkens bestimmenden oben auseinander gelegt wurden. Welche dieser drei Erklärungsarten im einzelnen 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 Erklärungsart wiegt bei denjenigen vor, welche in der ganzen Geschichte der Philosophie die Vorbereitung für ein bestimmtes System der Philosophie sehen, so bei HEGEL und seinen Schülern (s. oben S. 9), so vom HERBARTSchen Standpunkte bei CHR. A. THILO, Kurze pragmatische 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<sup>1)</sup>.

c) Am schwierigsten ist es die Prinzipien festzustellen, nach denen die philosophisch-kritische 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<sup>2)</sup>.

1) Als ein gutes Lehrbuch ist zu empfehlen A. WEBER, Histoire de la philosophie européenne, 6. Aufl., Paris 1897. — 2) Dies gilt für jedes Gebiet der Geschichte, für die der Politik und der Literatur gerade so wie für die der Philosophie.

Dabei versteht es sich von sich selbst, dass dieser Massstab der Beurteilung nicht eine Privatansicht des Historikers, auch nicht seine philosophische Ueberzeugung sein darf; wenigstens raubt die Anwendung einer solchen der danach geübten Kritik den Wert wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit. Wer sich dem Glauben hingibt, die alleinige philosophische Wahrheit zu besitzen oder wer von den Gewohnheiten der Spezialwissenschaften herkommt, in welchen allerdings ein sicheres Ergebnis die Beurteilung der Versuche, die dazu geführt haben, sehr einfach macht<sup>1)</sup>, der mag wohl in Versuchung sein, alle die vorüberwandelnden Gestalten auf das Prokrustesbett seines Systems zu spannen: wer aber mit offenem historischen Blick die Arbeit des Denkens in der Geschichte betrachtet, den wird respektvolle Scheu zurückhalten, die Heroen der Philosophie wegen ihrer Unkenntnis der Weisheit eines Epigonen abzukanzeln<sup>2)</sup>.

Dem äusserlichen Abprechen gegenüber hat die wissenschaftliche Geschichte der Philosophie sich auf den Standpunkt der immanenten Kritik zu stellen, und deren Prinzipien sind zwei: die formallogische Konsequenz und die intellektuelle Fruchtbarkeit.

Das Denken eines jeden Philosophen ist an den Vorstellungszustand gebunden, in den er hineinwächst, und unterliegt in seiner Entwicklung der psychologischen Notwendigkeit: die kritische Untersuchung hat festzustellen, wie weit es ihm möglich geworden ist, die verschiedenen Elemente seines Denkens in Uebereinstimmung miteinander zu bringen. Der Widerspruch tritt in der intellektuellen Wirklichkeit fast nie direkt so auf, dass ausdrücklich dasselbe behauptet und auch verneint würde, sondern stets so, dass verschiedene Behauptungen aufgestellt werden, die erst vermöge ihrer logischen Konsequenzen auf direkten Widerspruch und sachliche Unvereinbarkeit führen. Die Aufdeckung dieser Unzulänglichkeiten ist die formale Kritik; sie fällt häufig mit der pragmatischen Erklärung zusammen, weil diese Kritik schon in der Geschichte selbst von den Nachfolgern vollzogen worden ist und deren Probleme bestimmt hat.

Doch genügt dieser Gesichtspunkt nicht allein: er trifft als rein formal alle Ansichten, die hinsichtlich eines Philosophen bezeugt sind, ausnahmslos, aber er gibt kein Kriterium der Entscheidung darüber, worin die philosophische Bedeutung einer Lehre sachlich besteht: denn es zeigt sich vielfach, dass die Wirkung der Philosophie gerade in Begriffen sich vollzogen hat, die durchaus nicht als in sich fertig und widerspruchlos gelten dürfen, während eine Menge einzelner Behauptungen, die zu beanstanden kein Anlass ist, für die geschichtliche Betrachtung 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 menschlichen Weltanschauung und Lebensbeurteilung; diejenigen Begriffsbildungen sind der Gegenstand der Geschichte der Philosophie, welche als Auffassungsformen und Urteilsnormen sich dauernd lebendig erhalten haben und in denen damit die bleibende innere Struktur des menschlichen Geistes 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 anzusehen sind, und welche andererseits aus der Geschichte der Philosophie auszuschneiden sind. Die Quellenforschung freilich hat die Pflicht, alle Lehren der Philosophen sorgfältig und vollständig zu sammeln, und damit das ganze Material für die pragmatische, kulturhistorische und psychologische Erklärung zu geben: aber der Zweck dieser mühsamen 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 wesentlich bestimmende für Auswahl und Darstellung in einem Lehrbuch, welches nicht die Forschung selbst geben, sondern ihre Ergebnisse zusammenfassen soll.

---

1) Als Beispiel möge darauf hingewiesen werden, dass der verdiente Verfasser einer ausgezeichneten Geschichte der Prinzipien der Mechanik, ED. DÜHRING, in seiner „Kritischen Geschichte der Philosophie“ (4. Aufl., Berlin 1894) die ganze Willkür einer einseitigen Beurteilung entfaltet hat. Ähnliches gilt von der konfessionellen Kritik, welche A. STÖCKL, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (2 Bde., 3 Aufl., Mainz 1889) in typischer Weise ausübt. — 2) Es kann nicht genug gegen die knabenhafte Ueberhebung protestiert werden, mit der es eine Zeitlang in Deutschland Mode war, von den „Errungenschaften der Jetztzeit“ her auf die grossen Männer der griechischen und der deutschen Philosophie herabzulächeln oder zu schimpfen; es war meist der Hochmut der Unwissenheit, welche keine Ahnung davon hatte, dass sie zuletzt doch nur von den Gedanken derjenigen lebte, die sie schalt und höhnte.

### § 3. Einteilung der Philosophie und ihrer Geschichte.

Es kann hier nicht die Absicht sein, eine systematische Einteilung der Philosophie vorzutragen, denn eine solche würde doch in keinem Falle historische Allgemeingültigkeit besitzen können. Die Verschiedenheiten, welche in der Bestimmung des Begriffs, der Aufgabe und der Gegenstände der Philosophie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung obwalten, ziehen einen Wechsel auch der Einteilungen so notwendig und selbstverständlich nach sich, dass dies keiner besonderen Erläuterungen bedarf. Die älteste Philosophie 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 zusammengefasst und der praktischen gegenübergestellt. Seit KANT beginnt sich eine neue Dreiteilung in logische, ethische und ästhetische Philosophie durchzusetzen. Doch hängen 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 gesamten Umfang derjenigen Probleme voranzuschicken, welche überhaupt, wenn auch in noch so verschiedenem Masse und verschiedener Wertung, Gegenstand der Philosophie gewesen sind, — eine Uebersicht also, für welche keine systematische Geltung in Anspruch genommen wird, sondern nur der Zweck vorläufiger Orientierung massgebend ist.

1. Theoretische Probleme nennen wir alle diejenigen, welche sich teils auf die Erkenntnis der Wirklichkeit, teils auf die Untersuchung des Erkennens selbst beziehen. In der Erkenntnis der Wirklichkeit aber werden die allgemeinen Fragen, welche die Gesamtheit des Wirklichen betreffen, von denjenigen unterschieden, die nur einzelne Gebiete der Wirklichkeit angehen. Mit den ersteren, den höchsten Prinzipien der Welterklärung und der auf ihnen beruhenden allgemeinen Weltansicht beschäftigt sich die Metaphysik, von Aristoteles erste, d. h. grundlegende Wissenschaft genannt, und mit dem jetzt üblichen Namen nur wegen der Stellung bezeichnet, welche sie in der antiken Sammlung der aristotelischen Werke „nach der Physik“ einnahm. Vermöge seiner monotheistischen Weltanschauung nannte Aristoteles diesen Wissenszweig auch Theologie. Spätere haben die rationale oder natürliche Theologie auch als Zweig der Metaphysik behandelt.

ED. v. HARTMANN, Geschichte der Metaphysik. 2 Bde. Leipzig 1899f. 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, bezeichnet man als kosmologische oder speziell als naturphilosophische, auch wohl als physische. Die Erforschung der inneren Natur, d. h. des Bewusstseins und seiner Zustände und Tätigkeiten ist Sache der Psychologie. Die philosophische Betrachtung der Geschichte gehört in den Rahmen der theoretischen Philosophie formell, sofern das Wesen historischer Forschung methodologisch und erkenntnistheoretisch untersucht wird, materiell dagegen nur insoweit als

man sie auf Erforschung der im historischen Leben der Völker obwaltenden Gesetze beschränkt: da aber die Geschichte das Reich zweckmässiger Handlungen der Menschen ist, so fallen die Fragen der Geschichtsphilosophie, sofern sie den Gesamtzweck der historischen Bewegung und seine Erfüllung zu ihrem Gegenstande machen will, unter die praktischen Probleme.

Die auf die Erkenntnis selbst gerichtete Untersuchung wird (im allgemeinen Sinne des Wortes) Logik, auch wohl Noëtik genannt. Beschäftigt sie sich mit der Art, wie das Wissen tatsächlich zu stande kommt, so fällt diese psychogenetische Betrachtung in den Bereich der Psychologie. Stellt man dagegen die Normen auf, nach denen der Wahrheitswert der Vorstellungen beurteilt werden soll, so nennt man diese die logischen Gesetze und bezeichnet die darauf gerichtete Untersuchung als Logik im engeren Sinne. Als angewandte Logik erscheint die Methodologie, welche die Vorschriften für die planmässige Einrichtung der wissenschaftlichen Tätigkeit mit Rücksicht auf die verschiedenen Erkenntniszwecke 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.

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

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 diejenigen, welche aus der Untersuchung der zweckbestimmten Tätigkeit des Menschen erwachsen. Auch hier ist eine psychogenetische Behandlung möglich, welche Sache der Psychologie bzw. der Ethnographie 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 Gesellschaft (für welche sich der unglückliche Name Soziologie 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 Zusammenhange.

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 vorigen 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 Untersuchung über das religiöse 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 Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung (Berlin 1825). FR. v. RAUMER, Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staat, Recht

und Politik (Leipz., 3. Aufl. 1861). E. FEUERLEIN, Die philos. Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen. 2 Bde. (Tübingen 1857—59). P. JANET, Histoire de la philosophie morale et politique (Paris 1858). W. WHEWELL, History of moral science (Edinburg 1863). H. SIDGWICK, The methods of ethics (London 1879). TH. ZIEGLER, Geschichte der Ethik, 2 Bde. (der dritte steht noch aus; Strassburg 1881—86). K. KÖSTLIN, Geschichte der Ethik (I. Bd. 1. Abt.; unvollendet. Tübingen 1887).

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 Reformation. 2 Bde. (Braunschweig 1880—83).

Die Einteilung der Geschichte der Philosophie pflegt sich an die für die politische Geschichte übliche derart anzuschliessen, dass drei grosse Perioden, antike, mittelalterliche und neuere Philosophie, unterschieden 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 Gliederungen gemacht werden, andererseits beansprucht die Uebergangszeit zwischen Mittelalter und Neuzeit eine Verschiebung der Einteilung nach beiden Seiten.

Infolge dessen 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 Anfängen 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 AUGUSTINUS 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—1820.

7. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts.



## I. Teil.

### Die Philosophie der Griechen.

CHR. A. BRANDIS, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 3 Tl. in 6 Bänden, Berlin 1835—66.

Ders., Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche, 2 Abt., Berlin 1862—66.

ED. ZELLER, Die Philosophie der Griechen, 3 Tl. in 5 Bänden, 1. Bd. in 5, 2. Bd. in 4, 3.—5. Bd. in 3 Aufl., Leipzig 1879—93.

A. SCHWEGLER, Geschichte der griechischen Philosophie, herausg. von K. KÖSTLIN, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1882.

L. STRÜMPFEL, Die Geschichte der griechischen Philosophie, 2. Abt., Leipzig 1854—61.

W. WINDELBAND, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl., München 1894.

TH. GOMPERTZ, Griechische Denker (Erster Band Wien 1897).

E. KÜHNEMANN, Grundlehren der Philosophie, Stuttgart 1899.

RITTER et PRELLER, *Historia philosophiae graeco-romanae (graecae)*, in 7. Aufl. herausgegeben von SCHULTESS und WELLMANN (Gotha 1886—88), eine vorzüglich instruktive Zusammenstellung der wichtigsten Quellen.

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 Altertum, Leipz. 1893.

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 Chinesen und Indern<sup>1)</sup> — erst bei den Griechen und bei diesen 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 Anschauungen 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 eigentümlichen Gebundenheit des orientalischen Geistes fehlte ihnen zu fruchtbarer und selbständiger Entwicklung die Initiative der Individuen.

1) Selbst wenn man zugibt, dass die Anfänge der Moralphilosophie bei den Chinesen sich über das Moralisieren und besonders diejenigen der Logik bei den Indern sich über gelegentliche Reflexionen zu wissenschaftlicher 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 einzugehen. Die Literatur ist bei UEBERWEG I, § 6 zusammengestellt. Wie früher WINDISCHMANN (Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Bonn 1827—34), so hat neuerdings P. DEUSSEN (Allgemeine Geschichte der Philosophie I 1, Leipzig 1894, 2, 1899) einen programmatischen Anfang gemacht, in die Gesamtgeschichte der Philosophie diese ihre orientalische Vorzeit einzubeziehen.

Auch bei den Griechen lagen die Verhältnisse ähnlich, bis um die erwähnte Zeit der mächtige Aufschwung des nationalen Lebens die geistigen Kräfte dieses begabtesten aller Völker entfesselte. Mehr noch als die Verfeinerung und Vergeistigung des Lebens, welche der aus dem Handel erwachsende Reichtum mit sich führte, erwies sich dabei die demokratische Entwicklung der Verfassungen günstig, wodurch in leidenschaftlichen Parteikämpfen die Selbständigkeit individueller Meinungen und Urteile herangezogen und die Bedeutung der Persönlichkeit entwickelt wurde. Je mehr die üppige Entfaltung des Individualismus 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 Lebensstellung, Einsicht und Charakter hervorragenden Männer die Pflicht heran, in eigener Besinnung das verloren gehende Mass wieder zu gewinnen: diese ethische Reflexion fand in den lyrischen und gnomischen Dichtern, besonders aber in den sog. sieben Weisen<sup>1)</sup> ihre Vertreter. Auch konnte es nicht ausbleiben, dass eine ähnliche Bewegung sich verselbständigender Individualmeinungen auf das schon vorher so vielgestaltige religiöse Leben übergriff, in welchem der Gegensatz der alten Mysterienkulte und der ästhetischen Nationalmythologie so vielfache Anregungen zu besonderen Gestaltungen gab<sup>2)</sup>. Schon in der kosmogonischen Dichtung<sup>3)</sup> wagte sich die individuelle Phantasie des Dichters an eine eigene Ausmalung des Mythenhimmels, das Zeitalter der sieben Weisen begann seine ethischen Ideale in die Götterbilder der homerischen Dichtung hinein zu deuten, und mit der sittlich-religiösen Reformation, welche Pythagoras versuchte, trat in der äusseren Form einer Rückkehr zu der alten Strenge des Lebens doch der neue Inhalt, welchen es gewonnen hatte, um so deutlicher hervor.

Aus so gährenden 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 praktischen Lebens, unterstützt durch die Wogungen der religiösen 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 hauptsächlich 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 Grossgriechenland, in Thrakien standen die Wiegen der Wissenschaft. Erst nachdem in den Perserkriegen Athen mit der politischen auch die geistige Hegemonie übernommen hatte, die es so viel länger bewahren sollte als jene, da zog (zur Zeit der Sophisten) der allen Musen geweihte Boden Attikas auch

---

1) 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. — 2) Die reichen Anregungen, welche in der Folgezeit aus den Umgestaltungen des religiösen Vorstellungslebens für die Philosophie erwachsen, hat ERWIN RONDE (Psyche, 2. Aufl. 1898) in feinsinnigster Weise dargestellt. — 3) 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 STRUZZ (Leipzig 1834) gesammelt.

die Wissenschaft an sich, die sich hier in der Lehre und Schule des Aristoteles vollendete.

Die Art und Weise, wie sich das Nachdenken zuerst an zweckfreier Betrachtung der Natur zu wissenschaftlicher Begriffsbildung erhob, brachte es mit sich, dass die griechische Wissenschaft die ganze Frische jugendlicher Erkenntnisfreudigkeit zunächst den Problemen der Naturforschung zuwandte und dabei begriffliche Grundformen für die Auffassung der äusseren Welt ausprägte. Es bedurfte erst teils der nachkommenden Reflexion auf das damit Geleistete und nicht Geleistete, teils der gebieterischen Anforderungen, 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 Gegenstande 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 Philosophie 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 griechischen Wissenschaft, derjenigen von Demokrit, Platon und Aristoteles enthält (400—322).

Die Philosophie der Griechen bildet den theoretisch instruktivsten Teil der gesamten Geschichte der Philosophie, nicht nur deshalb weil die in ihr erzeugten Grundbegriffe bleibende Grundlagen aller ferneren Entwicklung des Denkens geworden sind und zu bleiben versprechen, sondern auch deshalb weil in ihr gegenüber der noch verhältnismässig sehr geringen Menge des Kenntnismaterials die formalen Voraussetzungen, welche in den Postulaten der denkenden Vernunft selbst enthalten sind, zur scharfen Formulierung gelangen. Darin besitzt die griechische Philosophie ihren typischen Wert und ihre didaktische Bedeutung.

Diese Vorzüge treten schon in der Durchsichtigkeit und Einfachheit der Gesamtentwicklung hervor, welche den forschenden Geist zuerst nach aussen gezogen, dann auf sich selbst zurückgeworfen und erst von hier aus zu tieferer Erfassung der gesamten Wirklichkeit zurückkehrend erscheinen lässt<sup>1)</sup>.

## 1. Kapitel. Die kosmologische Periode.

S. A. BYK, Die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung, 2. Tl., Leipzig 1875—77.

P. TANNERY, Pour l'histoire de la science hellène (Paris 1887).

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

1) Ueber diesen Gang der allgemeinen Entwicklung der griechischen Philosophie besteht daher kaum irgend eine Kontroverse, wenn auch die verschiedenen Darstellungen die Periodeneinschnitte an verschiedene Stellen verlegt haben. Ob man mit Sokrates eine neue Periode beginnen lassen will oder ihn mit den Sophisten zusammen in diejenige der griechischen Aufklärung einstellt, hängt schliesslich nur daran, ob man für die Einteilung das (negative oder positive) Resultat oder die Gegenstände des Philosophierens für massgebend ansehen will. Dass aber Demokrit unter allen Umständen 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.

die herrschenden Vorstellungen über die stetigen Wandlungen der Dinge in der Form von Erzählungen der Weltentstehung zur Geltung brachten. Je freier sich dabei die individuellen Ansichten entwickelten, um so mehr trat zu Gunsten der Betonung dieser bleibenden Verhältnisse das zeitliche 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 verwandle oder sie in sich zurückverwandle.

An der Lösung dieser Frage hat zunächst die milesische 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 Beziehungen standen<sup>1)</sup>. Mit jugendlichem Eifer wurden diese Kenntnisse zusammengetragen. Das Hauptinteresse fiel dabei auf die physikalischen Fragen, insbesondere auf die grossen Elementarerscheinungen, für deren Erklärung viele Hypothesen erdacht 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 Zeichen 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 technische Kenntnisse und Kunstfertigkeiten beschränkte 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 Anfängen der antiken Philosophie diejenigen der Mathematik einher. Die Sätze, welche den Milesiern zugeschrieben werden, machen mehr den Eindruck einzeln aufgeraffter Kenntnisse, als eigener Forschungsergebnisse und sind ganz ausser Beziehung zu ihren naturwissenschaftlichen und philosophischen 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 (Leipzig 1880).

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

1) Den Einfluss des Orients auf die Anfänge der griechischen Philosophie haben GLÄMISCH (Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, Breslau 1852) und RÖTTI (Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2 Bde., Mannheim 1858 ff.) überschätzt: in den einzelnen Kenntnissen sind sie gewiss nicht zu verkennen; dagegen sind die wissenschaftlichen Begriffe durchaus selbständige Taten des griechischen Denkens.

der andern Seite die eleatische Schule in ihrem grossen Vertreter Parmenides den Begriff des Seins zu der rücksichtslosen Schroffheit aus, welche in der folgenden Generation der Schule durch Zenon verteidigt und nur durch Melissos einigermassen abgeschwächt wurde.

Sehr bald aber traten nun eine Reihe von Forschern hervor, welche das durch diese Entfaltung der ersten metaphysischen Gegensätze beiseite geschobene Interesse der erklärenden Naturwissenschaft von neuem in den Vordergrund rückten. Sie gingen zu diesem Behufe wieder in umfassenderer Weise auf eine Bereicherung der Kenntnisse aus, wobei sie mehr als vorher 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 zu einander die Lehren von Empedokles, Anaxagoras und Leukippos, dem Begründer der atomistischen Schule von Abdera. Die Mannigfaltigkeit dieser Theorien und ihre offenkundige Abhängigkeit voneinander beweist bei der räumlichen Entfernung, in der die einzelnen Männer und Schulen sich befanden, bereits eine grosse Lebhaftigkeit des Austausches und des literarischen Betriebes, dessen Bild sich um so reicher gestaltet, je mehr man bedenkt, dass die sichtende 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 gegebene 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 weiteren Bewegung des Denkens eine Reihe der wichtigsten 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 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 zugleich von ästhetischen und ethischen Motiven durchdrungen.

Aus der milesischen Schule sind uns nur die drei Namen Thales, Anaximander, Anaximenes überliefert. Danach scheint diese Schule in der damaligen Hauptstadt Joniens während des ganzen 6. Jahrhunderts 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. Jahrhunderts überlebt. Vielleicht hatte er Aegypten gesehen; an mathematischen und physikalischen Kenntnissen fehlte es ihm nicht. Schriften von ihm hat schon Aristoteles nicht gekannt.

Anaximandros scheint wenig jünger gewesen zu sein; von seiner Schrift *περί φύσεως* ist nur ein seltsames Bruchstück erhalten. Vgl. NEUBÄUSER (Bonn 1883). — BÜSSEN, Ueber das *ἔκτερον* des A. (Wiesbaden 1867).

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

Die spärlichen Nachrichten über die Theorien der Milesier verdanken wir ausser Aristoteles (im Anfang der Metaphysik) hauptsächlich dem Kommentar des Simplicios. Vgl. H. RITTER, Geschichte der jonischen Philosophie, Berlin 1821. — R. SEYDEL, Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten jonischen Philosophen, Leipzig 1861.

An die Spitze der eleatischen Schule pflegt Xenophanes gesetzt zu werden, der jedenfalls an ihrer Begründung beteiligt war. Geboren um 570 in Kolophon, 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 1886).

Parmenides (etwa 515 geb.), ein Eleat aus vornehmer Familie, bedeutende, auch politisch wirksame 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 dialektisch 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. PABST, De M. fragmentis (Bonn 1889).

Die geringen Schriftfragmente der Eleaten werden durch Berichte des Aristoteles, Simplicios u. a. einigermassen ergänzt. Die sehr vorsichtig zu benutzende pseudoaristotelische Schrift De Xenophane Zenone Gorgia (Arist. Berl. 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 Jahrzehnts seines Lebens eine Schrift, deren Verständnis schon die Alten für schwierig erklärten und von der uns nur Bruchstücke von oft sehr grosser Vielseitigkeit erhalten sind. Gesammelt und gesichtet von P. SCHUSTER (Leipzig 1873) und J. BYWATER (Oxford 1877). Er ist wie es scheint der erste, der von der wissenschaftlichen Einsicht aus das öffentliche Leben zu reformieren und die Gefahren der Anarchie zu bekämpfen unternahm: selbst eine herbe, strenge Persönlichkeit predigte er das Gesetz der Ordnung, das wie in der Natur so auch im Menschenleben herrschen 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 u. Wien 1902).

Der erste Dorier in der Geschichte der Philosophie ist Empedokles von Agrigent, etwa 490—430, als Staatsmann, Arzt und Wundertäter eine priesterlich und seherhaft angesehene Persönlichkeit, auch wohl nicht ohne Beziehungen zu der sizilischen Rednerschule, aus der die Namen Korax und Tisias bekannt sind, hat ausser seinen Katharmen ein Lehrgedicht hinterlassen, dessen Fragmente von STURZ (Leipzig 1805), KARSTEN (Amsterdam 1838) und STEIN (Bonn 1852) herausgegeben wurden.

Anaxagoras aus Klazomenae (500 bis nach 430) ist gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts in Athen ansässig geworden, wo er mit Perikles befreundet 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 Interessen soll er den Himmel für sein Vaterland und die Betrachtung der Gestirne für seine Lebensaufgabe erklärt haben. Von seinen Schülern werden Metrodoros und Archelaos genannt. Die Fragmente seiner Schrift *κατὰ φύσιν* 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 erkennen. Leukippos, in Abdera, wenn nicht geboren, so doch als Haupt der Schule tätig, aus der später Protagoras und Demokrit hervorgingen, muss ein, vielleicht sogar etwas älterer Zeitgenosse von Empedokles und Anaxagoras gewesen sein. Ob er etwas geschrieben hat, bleibt unsicher. Vgl. DIELS, Verh. der Stett. Philol.-Vers. 1886. — A. BRIEGER, Die Urbewegung der Atome (Halle 1884). — H. LIEPMANN, Die Mechanik der leukipp-demokritischen Atome (Leipzig 1885).

Der pythagoreische Bund ist gegen Ende des 6. Jahrhunderts zuerst in den Städten Grossgriechenlands 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, welcher eine Läuterung des sittlichen und religiösen Lebens zum Ziele hatte. Von den inneren Verhältnissen des Bundes sind wir erst durch späte Erzählungen (Jamblichus, *De vita Pythagorica* und Porphyrius, *De vita Pythagorae*, herausgegeben von KRESLING, Leipzig 1815—1819) unterrichtet, deren Glaubwürdigkeit bedenklich ist: sicher aber scheint zu sein, dass schon der alte Bund seinen Mitgliedern bestimmte Verpflichtungen auch für das Privatleben auferlegte und eine gemeinsame Beschäftigung 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 Parteikämpfen dieser Städte den kürzeren und erlitten mehrfach heftige Verfolgungen, die den Bund während 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 Philosophie der Pythagoreer. Als ihr Hauptvertreter erscheint 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 Akademie, dass sie in philosophischer Hinsicht fast ganz darin aufgingen. Unter ihnen ist Archytas von Tarent, 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. BECKMANN (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 Zuverlässigste (Aristoteles und seine best unterrichteten Erklärer, besonders Simplicios) herauschält, so bleiben, namentlich im einzelnen, viele dunkle Punkte und widerspruchsvolle Angaben übrig. Der Grund davon liegt vermutlich darin, dass in der zeitweilig sehr ausgebreiteten Schule verschiedene Richtungen nebeneinander herliefen, und dass in diesen der allgemeine Grundgedanke, dessen Urheberchaft bei Philolaos zu suchen sein dürfte, verschiedene Ausführung fand. Es wäre verdienstvoll, eine solche Sonderung zu versuchen.

H. RITTER, *Geschichte der pythagoreischen Philosophie*, Hamburg 1826. — ROTHENBÜCHER, *Das System der Pythagoreer nach Aristoteles*, Berlin 1867. — 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, welche zugleich eine scientifiche 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 *περί διαίτης*. 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 Simplicios (*Phys.* 32 v. 151, 24 D.) nur die *περί φύσεως* vor. Die Fragmente haben SCHORN (Bonn 1829) und PANZERBIETER (Leipzig 1830) gesammelt. Vgl. K. STEINHART in der *Enzyklopädie* von Ersch und Gruber.

#### § 4. Die Begriffe des Seins.

Die Tatsache der Verwandlung der Erfahrungsdinge ineinander ist der Stachel für die ersten philosophischen Ueberlegungen gewesen, und die Verwunderung<sup>1)</sup> darüber musste in der That einem Volke von der Beweglichkeit und der vielseitigen Naturerfahrung der Jonier früh aufsteigen. Die jonische

1) Vgl. über den philosophischen Wert des *θαυμάζειν* Arist. *Met.* I 2, 982 b 12.

Philosophie hat dieser Tatsache, der das Grundmotiv ihres Nachdenkens entsprang, den lebhaftesten Ausdruck gegeben in Heraklit, der nicht müde geworden zu sein scheint<sup>1)</sup>, für diese Unbeständigkeit ausnahmslos aller Dinge und namentlich für das Umschlagen der Gegensätze ineinander die zugespitztesten Formulierungen zu suchen. Wo aber der Mythos dieser Anschauung das Gewand eines fabulierenden Berichtes über die Weltbildung 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 entspringen und in den sie sich wieder zurückverwandeln (*ἀρχή*). Stillschweigend war in diesem Begriffe<sup>2)</sup> die Voraussetzung der Einheitlichkeit der Welt enthalten: ob die Milesier<sup>3)</sup> diese schon zu rechtfertigen suchten, wissen wir nicht. Erst ein späterer eklektischer Nachzügler<sup>4)</sup>, Diogenes von Apollonia, hat den Monismus durch die Umsetzung aller Dinge ineinander, durch den ausnahmslosen Zusammenhang aller Dinge miteinander zu begründen gesucht.

1. Dass aber dem ganzen Naturprozess ein einheitlicher Weltstoff zu Grunde liege, erscheint in der alten Ueberlieferung als eine selbstverständliche Voraussetzung der jonischen Philosophie: es handelte sich für diese nur darum, zu bestimmen, was dieser Grundstoff sei. Da lag es denn am nächsten, ihn unter den erfahrungsmässig gegebenen zu suchen, und so erklärte Thales dafür das Wasser, Anaximenes die Luft. Massgebend war bei dieser Wahl vermutlich nur die Beweglichkeit, Verwandelbarkeit und scheinbar innere Lebendigkeit<sup>5)</sup> von Wasser und Luft; auch dachten die Milesier dabei offenbar nicht an die chemischen Eigentümlichkeiten des Wassers und der Luft, sondern nur an die betreffenden Aggregatzustände<sup>6)</sup>. 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 Voreingenommenheit dieses ersten Philosophierens war so gross, dass die Milesier garnicht daran dachten, nach einem Grunde der unaufhörlichen Verwandlung des Weltstoffs zu fragen, sondern diese, wie das Geschehen überhaupt, als eine selbstverständliche Tatsache hinnahmen, deren einzelne Formen sie höchstens beschrieben. Der Weltstoff galt ihnen als ein in sich Lebendiges, sie dachten ihn sich so selbstbelebt, wie im einzelnen die Organismen sich darstellen<sup>7)</sup>, und deshalb pflegt ihre Lehre vom Standpunkt der späteren Begriffscheidung aus als Hylozoismus charakterisiert zu werden.

2. Fragen wir aber, weshalb Anaximenes, dessen Lehre sich, wie die des Thales, in den Grenzen der Erfahrung gehalten zu haben scheint, an die Stelle des Wassers die Luft setzte, so erfahren wir<sup>8)</sup>, dass er in ihr ein Merkmal zu finden glaubte, das dem Wasser abging, das aber sein Vorgänger Anaximandros

1) Fragm. (SCHUSTER) 41—44, 60, 63, 67. 2) Den Aristoteles Met. I 3, 983 b 8 nicht ohne Beimischung eigener Kategorien definiert hat. — 3) Den Ausdruck *ἀρχή*, der übrigens die Erinnerung an die zeitlichen Phantasien der Kosmologen an sich trägt, soll nach Simplicios zuerst Anaximander gebraucht haben. — 4) Vgl. Simpl. phys. (D.) 32<sup>r</sup> 151, 30 und Arist. Gen. et Corr. I 6, 322 b 13. — 5) Schol. in Arist. 514 a 33. — 6) Für *ὄδωρ* wird häufig *ὄρρον* substituiert. Ueber den *ἀήρ* des Anaximenes lauten die Berichte so, dass man versucht hat, seine metaphysische „Luft“ von der empirischen zu unterscheiden: RITTER, I, 217; BRANDIS, I, 144. — 7) Plut. plac. I, 3 (Doxogr. D. 278). Vielleicht ist auch dies bei der Vermutung des Aristoteles, Met. I 3, 982 b 22 gemeint. — 8) Simpl. phys. (D.) 6<sup>r</sup> 24, 26.



für den Begriff des Urstoffs als unerlässlich postuliert hatte: dasjenige der Unendlichkeit. Als Motiv dieses Postulats des Anaximandros wird das Argument berichtet, dass ein endlicher Weltstoff sich in der unablässigen Reihenfolge von Erzeugungen erschöpfen würde<sup>1)</sup>. Anaximandros aber hatte auch eingesehen, dass diese Anforderung des Begriffs der ἀρχή von keinem der wahrnehmbaren Stoffe erfüllt werden könne, und er hatte deshalb den Weltstoff über alle Erfahrung hinausgesetzt. 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 ἀρχή die Konsequenz, 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“ (τὸ ἄπειρον) und schrieb ihm alle die begrifflich postulierten Merkmale der ἀρχή zu: Unentstandenheit und Unvergänglichkeit, Unerschöpflichkeit und Unzerstörbarkeit.

Der in dieser Weise von Anaximandros konstruierte Begriff der Materie ist jedoch nur in der Hinsicht klar, dass er die räumliche Unendlichkeit und die zeitliche Anfangs- und Endlosigkeit in sich enthalten und damit das Merkmal des Allumfassens und Allbestimmens<sup>2)</sup> vereinigen soll: dagegen ist er unaufhellbar hinsichtlich der qualitativen Bestimmung, welche der Philosoph etwa darunter hatte verstanden wissen wollen. Spätere Nachrichten legen die Deutung nahe, er habe ausdrücklich eine qualitative Unbestimmtheit des Urstoffs behauptet (ἀόριστος)<sup>3)</sup>, während die Angaben des Aristoteles<sup>4)</sup> mehr für die Annahme einer durchweg ausgeglichenen und deshalb im ganzen indifferenten Mischung aller empirischen Stoffe sprechen. Das Wahrscheinliche ist hiernach, dass Anaximandros die unklare Vorstellung des mythischen Chaos, welches Eins und doch auch Alles ist, begrifflich reproduziert hat, indem er als den Weltstoff eine unendliche Körpermasse annahm, in der die verschiedenen empirischen Stoffe so gemischt seien, dass ihr im ganzen keine bestimmte Qualität mehr zugeschrieben werden dürfe, dass aber deshalb auch die Ausscheidung der Einzelqualitäten aus dieser selbstbewegten Materie nicht mehr als deren eigentliche qualitative Veränderung angesehen werden könnte. Damit wäre allerdings der Begriff der Weltseinheit in qualitativer Hinsicht aufgegeben und der späteren Entwicklung wesentlich vorgearbeitet gewesen.

3. Noch ein weiteres Prädikat gab Anaximandros dem Unendlichen: τὸ θεῖον. Als eine letzte Erinnerung an den religiösen Vorstellungsherd, dem das wissenschaftliche Nachdenken entsprang, zeigt es zum erstenmal die in der Geschichte stetig wiederkehrende Neigung der Philosophen, den höchsten Weltklärungsbegriff, zu dem sie die Theorie geführt hat, als „Gottheit“ anzusprechen und ihm damit zugleich eine Weihe für das religiöse Bewusstsein zu geben. Anaximandros' Materie ist der erste philosophische Gottesbegriff, der

1) Plut. Plac. I 3 (Doxogr. D. 277). Arist. Phys. III 8, 308 a 8. — 2) Arist. phys. III 4, 203 b 7. — 3) Schol. in Arist. 514 a 33. HERBART, Einleitung in die Philosophie. Ges. W. I, 196. — 4) Met. XII, 2 1069 b 18 und besonders Phys. I 4, 187 a 20. Vgl. auch Simpl. phys. (D.) 33<sup>r</sup> 154, 14 (nach Theophrast). Näheres über diese viel verhandelte Kontroverse wird noch unten (§ 6, 1) zur Sprache kommen.

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 Wissenschaft auf das religiöse Vorstellen um so näher gelegt, je mehr ein darin bisher nur dunkel und unsicher waltender Trieb in diesem Resultat philosophischen Nachdenkens seine Bestätigung fand. Die Umwandlung, 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 Monismus, von der Wissenschaft dargeboten.

Dies Verhältnis hat Xenophanes zum Ausdruck gebracht, kein Denker und Forscher, aber ein phantasievoller und überzeugungsstarker Jünger der Wissenschaft, 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<sup>1)</sup>, dass, wohin er auch blicke, alles ihm immer in das eine Wesen (*μῑαν εἰς φῶσον*) zusammenfließe, trägt somit durchaus pantheistischen Charakter: sie nahm jedoch gleich die scharf polemische Wendung gegen den Volksglauben, und dies macht hauptsächlich seine literarische Stellung und Bedeutung aus. Der Spott, welchen er geistvoll über den Anthropomorphismus der Mythologie ausgoss<sup>2)</sup>, der Zorn, womit er die Dichter als die Bildner dieser mit allen Schwächen und Lastern der Menschenatur ausgestatteten Göttergestalten verfolgte<sup>3)</sup>, — sie beruhen auf einer Gottesvorstellung, welche das höchste Wesen in leiblicher wie in geistiger Hinsicht als unvergleichlich mit dem Menschen betrachtet haben will. Dunkler wird Xenophanes, wenn er zu positiven Bestimmungen übergeht. Einerseits wird die Gottheit als *εἷν καὶ πᾶν* mit dem Weltall identifiziert und diesem Weltgott dann die Gesamtheit der Prädikate der milesischen *ἀρχή* (Ewigkeit, Ungewordenheit, Unvergänglichkeit) zugeschrieben; anderseits werden der Gottheit teils räumliche Eigenschaften wie die Kugelgestalt, teils aber psychische Funktionen zugeschrieben, in denen die Allgegenwart des Wissens und vernünftigen Leitens der Dinge ausgedrückt wird. In dieser Hinsicht erscheint der Weltgott des Xenophanes nur als der höchste unter den übrigen „Göttern und Menschen“.

Offenbart sich schon darin eine vorwaltend theologische Wendung der Philosophie, so zeigt sich der Austausch des metaphysisch-naturwissenschaftlichen gegen den religiösen Gesichtspunkt von Anaximandros zu Xenophanes in zwei wesentlichen Abweichungen. Der Begriff des Weltgottes ist für den letzteren Gegenstand religiöser Verehrung und kaum noch Mittel des Naturverständnisses. Der Sinn für die Naturerkenntnis ist bei dem Kolophonier gering, seine Vorstellungen zum Teil sehr kindlich und den Milesiern gegenüber zurückgeblieben. Und so war ihm das Merkmal der Unendlichkeit, dessen die milesische Wissenschaft in dem Weltstoff zu bedürfen meinte, entbehrlich; dagegen

1) Timon bei Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 224. — 2) Clem. Alex. Strom. V, 601. — 3) Sext. adv. math. IX, 193.

schien es ihm der Würde des göttlichen Wesens angemessener<sup>1)</sup>, es in sich begrenzt, ganz in sich geschlossen, folglich in räumlicher Hinsicht kugelgestaltig zu denken. Und während die Milesier den Urgrund der Dinge als von sich aus ewig bewegt und in sich zu lebendiger Mannigfaltigkeit gestaltet dachten, strich Xenophanes dies Postulat der Naturerklärung und erklärte den Weltgott für unbeweglich und in allen seinen Teilen vollkommen gleichartig. Wie er sich freilich damit vereinbar die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge gedacht hat, an deren Realität er nicht zweifelte, das muss dahingestellt bleiben.

4. Die milesische Vorstellung von der Weltsubstanz hatte, wie es der Begriff der Veränderung verlangt, 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 von ihr das Bestreben, zur Begriffsbestimmung eines bleibenden Weltgrundes zu gelangen, als 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 begriffen: Alles fließt und Nichts bleibt. Man kann von den Dingen nicht sagen, dass sie sind; sie werden nur und vergehen in dem 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, in welcher 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 mythische Vorstellungen hinzutreten, die 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 ἀρχή nicht einen alle seine Verwandlungen überdauernden Stoff, sondern eben die züngelnde Verwandlung selbst, das Auf- und Abschweben des Werdens und Vergehens<sup>2)</sup>.

Dabei aber nimmt diese Vorstellung doch zugleich noch festere Gestalt an, indem Heraklit viel energischer als die Milesier hervorhob, dass dieser Wechsel nach bestimmten Verhältnissen und in einer immer sich gleich bleibenden Reihenfolge sich vollzieht<sup>3)</sup>. Dieser Rhythmus des Geschehens (das, was spätere Zeiten

1) Hippol. Ref. I, 14 (Doxogr. [D.] 565). An andern Stellen heisst es wieder, er habe die Gottheit weder begrenzt noch unbegrenzt gedacht haben wollen (?). — 2) Die Schwierigkeit, einer solchen substratlosen Bewegung, einem blossen Werden die höchste Realität und die Erzeugungsfähigkeit für die Dinge zuzuschreiben, ist für das unentfaltete, seiner eigenen Kategorien 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, welcher auch Funktionen und Verhältnisse als Substantiva behandelt. Ebenso aber verschmäh es Heraklit auch nicht, im bildlichen Ausdruck (vom immer neu gekneteten Ton, vom immer neu umgerührten Mischtrank) die dunkle Vorstellung einer Weltsubstanz im Hintergrunde bestehen zu lassen. — 3) Das Nähere darüber im folgenden Paragraphen.

die Gesetzmässigkeit der Natur genannt haben) ist also das einzig Dauernde; er wird von Heraklit als das Geschick (εἰμαρμένη), als die Ordnung (δίκη), als die Vernunft (λόγος) der Welt bezeichnet. Diese Bestimmungen, wonach physische, ethische und logische Weltordnung noch als identisch erscheinen, beweisen nur den unentwickelten Zustand des Denkens, welches die verschiedenen Motive noch nicht zu sondern weiss: der Begriff aber, den Heraklit mit voller Klarheit erfasst und mit der ganzen Strenge seiner herben 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 rekonstruieren, dessen ganz einziger Charakter in der Verbindung trockenster Abstraktion mit grossartiger, bilderreicher Phantasie besteht. Dass es ein Sein gibt (ἔστι γὰρ εἶναι), ist für den Eleaten ein begriffliches Postulat von so zwingender Evidenz, dass er diese Behauptung nur hinstellt, ohne sie zu beweisen, und dass er sie nur durch eine negative Wendung erläutert, welche uns erst über den Sinn seines Hauptgedankens völligen Aufschluss gibt. Das „Nichtsein“ (μὴ εἶναι), fügt er nämlich hinzu, oder das Nichtseiende (τὸ μὴ εἶναι) könne nicht sein und könne nicht gedacht werden. Denn alles Denken bezieht sich auf ein Seiendes, das seinen Inhalt bildet<sup>1)</sup>. Diese Auffassung der Korrelativität von Sein und Bewusstsein führt bei Parmenides 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 beachtet, 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 (τὸ πλέον). 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. Andererseits bedeutet somit das „Nichtsein“ oder das „Nichtseiende“ die Körperlosigkeit, den leeren Raum (τὸ κενόν). Dieser von Parmenides durchgeführte Doppelsinn des εἶναι, 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 sie sich als eine Vielheit und Mannigfaltigkeit darstellen, in ihrer Trennung durch den leeren Raum, und andererseits besteht alles körperliche Geschehen, d. h. alle Bewegung in 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.

1) Fr. ed. KARSTEN v. 94 ff.

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 zuspitzt, erscheinen diese Einzeldinge so wenig vereinbar, dass ihnen die Realität abgesprochen wird, und jenes eine, einheitliche Sein auch als das einzige übrig bleibt<sup>1)</sup>. Der Erklärungs-begriff hat sich so in sich selber ausgebildet, dass seine Behauptung die Leugnung des durch ihn zu Erklärenden einschliesst. In diesem Sinne ist der Eleatismus A kosmismus: in dem All-Einen ist die Mannigfaltigkeit der Dinge untergegangen; jenes allein „ist“, diese sind Trug und Schein.

Dem Einen oder dem Sein kommen nach Parmenides Ewigkeit, Ungewordenheit, Unvergänglichkeit, besonders aber auch (wie schon Xenophanes behauptet hatte) völlige Einerleiheit, unterschiedslose Sich-selbst-gleichheit, d. h. durchgängige Homogenität 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: τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα<sup>2)</sup>.

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 gewähren. Denn, so wichtige Denkmotive darin zur Geltung gekommen waren, — verwendbar für die Naturerklärung waren weder der Weltstoff der Milesier, noch das Feuer-Werden Heraklits, noch das Sein des Parmenides. Nun war die Unfertigkeit des ersteren durch den klaffenden Gegensatz der beiden letzteren klar geworden und damit der Anlass dafür gegeben, dass die selbständigeren Forscher der nächsten Zeit beide Motive voneinander begrifflich sondern und aus der Gegenüberstellung neue Beziehungsformen erdenken konnten, aus denen dauernd wertvolle Kategorien der Naturerkenntnis sich ergaben.

Gemeinsam ist diesen Vermittlungsversuchen einerseits die Anerkennung des eleatischen Postulats, dass das „Seiende“ durchaus nicht nur als ewig, ungeworden und unvergänglich, sondern auch als in sich gleichartig und seinen Eigenschaften nach unveränderlich gedacht werden müsse, andererseits 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 Versuch, eine Mehrheit von Seienden anzunehmen, von denen zwar jedes einzelne für sich dem Postulat des Parmenides genüge, die aber andererseits durch den Wechsel ihrer räumlichen Beziehungen die veränderliche Mannigfaltigkeit der Einzeldinge, welche die Erfahrung auf-

1) Die sprachlichen Zweideutigkeiten, wonach einesteils das εἷν sowohl das numerisch Einzige als auch das prädikativ Einheitliche (Einfache) bedeutet, andernteils das Verbum εἶναι nicht nur die Funktion der Copula, sondern auch den Sinn der „Realität“ hat, spielen in diesen Ueberlegungen des Eleaten offenbar eine grosse Rolle. — 2) Bezeichnungen wie Materialismus und Idealismus treffen daher für diese naive Identifikation des Bewusstseins und seines Objekts, der Körperwelt, nicht zu.

weist, herbeiführen sollten. Hatten die Milesier von den eigenschaftlichen (qualitativen) Veränderungen des Weltstoffs gesprochen, so schloss das eleatische Prinzip deren Möglichkeit aus; sollte trotzdem mit Heraklit das Geschehen anerkannt und dem Sein selbst zuerkannt werden, so musste es auf eine Art der Veränderung reduziert werden, welche die Eigenschaften des Seienden unberührt liess: eine solche war aber nur als Ortsveränderung, d. h. als Bewegung denkbar. Die Naturforscher des 5. Jahrhunderts haben daher mit den Eleaten die (qualitative) Unveränderlichkeit des Seins, aber gegen die Eleaten dessen Pluralität und Beweglichkeit<sup>1)</sup>, sie haben mit Heraklit die Realität des Geschehens und gegen Heraklit das Sein dauernder und unveränderlicher Träger der Bewegung 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 begrifflich machen.

7. Zuerst und in der unvollkommensten, wenn auch historisch sehr weithin wirkenden Form scheint dies Prinzip von Empedokles geltend gemacht worden zu sein. Als die „Elemente“<sup>2)</sup> stellte er die der populären Vorstellungsweise noch heute geläufigen vier auf: Erde, Wasser, Luft und Feuer<sup>3)</sup>. Jedes dieser „Vier“ sei ungeworden und unzerstörbar, in sich gleichartig und unveränderlich, dabei aber teilbar und in diesen Teilen verschiebbar. Aus der Mischung der Elemente entstehen die einzelnen Dinge, mit der Entmischung hören sie wieder auf, und von der Art und Weise der Mischung sollen die mannigfachen, von den Eigenschaften der Elemente selbst noch wieder verschiedenen Qualitäten der Einzeldinge herrühren.

Dabei macht sich nun das Merkmal der Unveränderlichkeit 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 vier Stoffen 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 metaphysisch Selbständiges gegenüberzustellen, noch sehr dunkel ausgefallen; Liebe und Hass sind bei Empedokles nicht bloss Eigenschaften, Funktionen oder Beziehungen der Elemente, sondern diesen gegenüber selbständige Mächte: wie aber die Realität dieser Bewegungskräfte zu denken sei, darüber geben die Fragmente keinen irgendwie genügenden Aufschluss<sup>4)</sup>. Nur das ist nicht un-

1) In der späteren Literatur (Platon, Theait. 181 d; Arist. var. loc.) werden ἀλλοίωσις (qualitative Veränderung) und μεταφορά (Ortsveränderung) einander als verschiedene Arten der κίνησις oder μεταβολή gegenübergestellt: sachlich geschieht das schon hier, wenn auch die Termini noch fehlen. — 2) Statt des späteren Ausdrucks στοιχία findet sich bei Empedokles die mehr poetische Bezeichnung „Stammwurzeln aller Dinge“ (βιζώματα). — 3) Die Auswahl entsprang neben der Anlehnung an die Vorgänger offenbar wieder der Neigung, die verschiedenen Aggregatzustände als das ursprüngliche Wesen der Dinge zu betrachten. Der Vierzahl selbst scheint dabei keine Bedeutung zuzukommen: die dialektische Konstruktion, welche Platon und Aristoteles dafür gegeben haben, liegt dem Agrigentiner fern. — 4) Wenn φιλία und μίσος gelegentlich von den späteren Berichterstattern als fünfte und sechste ἀρχή des Empedokles gezählt werden, so darf man daraus wohl nicht schliessen, dass er sie auch für Stoffe gehalten hätte. Seine dunkle, fast mythische Bezeichnungsweise beruht zum grössten Teil auf der sprachlichen Substantivierung der Funktionsbegriffe.

wahrscheinlich, dass bei der Dualität des Bewegungsprinzips auch der Gedanke mitgewirkt hat, es seien für das Gute und das Schlechte in dem Wechsel der Erfahrungsdinge Liebe und Hass als zwei gesonderte Ursachen erforderlich<sup>1)</sup>, — 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 Sonderqualitäten 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 entstehen oder vergehen könne, den Schluss zog, dass so viele Elemente<sup>2)</sup> angenommen werden müssen, als sich in den Erfahrungsdingen einfache Stoffe vorfinden, die bei der Teilung immer wieder in lauter sich selbst qualitativ gleiche Teile zerfallen. Solche Stoffe sind seiner Bestimmung gemäss Homöomeren genannt worden. Dieser (im Prinzip demjenigen der heutigen Chemie durchaus entsprechende) Begriff des Elements traf aber bei dem damaligen Stande der Kenntnis, welche nur mechanische Spaltung oder Temperaturveränderung als Untersuchungsmittel kannte, auf die grösste Anzahl der erfahrungsmässig gegebenen Stoffe<sup>3)</sup> 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 (*σύνκρισις*) mache das Entstehen, ihr Auseinandertreten (*διάνκρισις*) das Vergehen der Einzeldinge aus: und dabei sei in jedem Dinge von jedem Stoff etwas vorhanden, nur für unsere sinnliche Auffassung nähme das einzelne Ding die Eigenschaften desjenigen Stoffes oder derjenigen Stoffe an, welche darin mit überwiegender Masse enthalten seien.

Die Elemente, als das Seiende, gelten nun auch für Anaxagoras als ewig, anfangs- und endlos, unveränderlich 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 angesehen werden muss, so verfiel Anaxagoras auf den Ausweg, sie einem besonderen einzelnen Stoffe zuzuweisen. Dies Kraftelement oder dieser Bewegungsstoff soll das leichteste, feinste, beweglichste aller Elemente sein: es ist im Unterschiede von allen andern diejenige Homöomerie, welche allein von selbst in Bewegung ist und diese ihre Eigenbewegung den übrigen mitteilt: sie bewegt von sich aus die übrigen. Das innere Wesen aber dieses Kraftstoffes zu bestimmen, vereinigen sich zwei Gedankenreihen: Ursprünglichkeit der Bewegung ist für die naive Weltauffassung das sicherste Kennzeichen des Be-seelten; 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 seiner Leistung sein Wesen erkennen müssen. Nun macht aber das Weltall, insbesondere der gleichmässige Umschwung der Gestirne, den Eindruck schöner und zweckmässiger Ordnung (*κόσμος*). Eine solche

1) Arist. Met. I 4, 985 b 32. — 2) Er nannte sie *σπέρματα* (Samen der Dinge), oder auch einfach *χρῆματα* (Substanzen). — 3) Nach den Fragmenten des Anaxagoras z. B. auch Knochen, Fleisch, Mark; anderseits die Metalle.

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 ( $\nu\omicron\varsigma$ ) oder als Denkstoff.

Der  $\nu\omicron\varsigma$  des Anaxagoras ist also ein Stoff, ein körperliches Element, in sich gleichartig, un erzeugt 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<sup>1)</sup>. Mit ihm wird ausdrücklich der Wertbegriff der Schönheit und Vollkommenheit 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 behauptete, blieb der Gründer der abderitischen Schule bei der Ansicht des Parmenides stehen, dass der ganzen Mannigfaltigkeit qualitativer Bestimmungen, welche die Erfahrung aufweist, kein „Sein“ zukomme, dass vielmehr die einzige Eigenschaft des Seienden die Raumerfüllung, die Körperlichkeit,  $\tau\omicron\ \pi\lambda\acute{\epsilon}\sigma\nu$ , 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 gesondert wurden. Diesem Nichtseienden musste daher doch wieder eine Art von Sein, von metaphysischer Realität zugeschrieben werden<sup>2)</sup>, und Leukipp betrachtete den leeren Raum im Gegensatz zu der Begrenztheit, welche das eigentliche Sein nach Parmenides besitzt, als das Unbegrenzte: das  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$ . 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,  $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\iota$ : und aus den Gründen, welche Anaximandros zu seinem Begriffe des  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$  geführt hatten, behauptete Leukipp, dass solcher Atome unzählige, von unendlich mannigfacher Gestalt seien. Ihre Grösse musste er, da alle empirischen Dinge

1) Als solcher ist er von Platon (Phaed. 97 b) gefeiert und schon von Aristoteles (Met. I. 3, 984 b) überschätzt worden: vgl. jedoch § 5. Die Neueren (HEGEL) haben die weitere Ueberschätzung hinzugefügt, den  $\nu\omicron\varsigma$  als immaterielles Prinzip auffassen 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 umspielende und bewegende Element noch immer ein raumerfüllender Stoff blieb. Vgl. jedoch M. HEINZE in den Ber. d. Sächs. Ges. der Wiss. 1890. — 2) Plut. adv. Col. 4, 2, 1109.



teilbar sind, als unwahrnehmbar 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 Erfahrung aufweist, auf quantitative zu reduzieren. Die Dinge, welche wir wahrnehmen, 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<sup>1)</sup>, 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 (*ἀλλοίωσις*), aber der selbständigen Bewegung (*κίνησις* im engeren Sinne = *περιφορά*) zu, und nahmen in diesem Sinne das Prinzip 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 Widersprüche darlegte, in welche sich die Annahme einer Vielheit von Seienden verwickelte. Der Grösse nach, zeigte er, ergibt sich daraus, dass die Gesamtheit des Seins einerseits unendlich klein, andererseits unendlich gross sein muss: unendlich klein, weil die Zusammensetzung noch so vieler Teile, deren jedes unendlich klein sein soll, doch niemals mehr als unendlich Kleines gibt<sup>2)</sup>, — unendlich gross hinwiederum, weil die Grenze, die zwei Teile trennen soll, selbst ein Seiendes, d. h. räumliche Grösse sein muss, die ihrerseits wieder von beiden Teilen durch eine Grenze geschieden ist, von der dann dasselbe gilt u. s. f. *in infinitum*. Aus dem letzteren Argument, welches das *ἐκ διχοτομίας* genannt wurde, folgerte Zenon auch, dass der Zahl nach das Seiende unbegrenzt

1) Arist. Phys. VIII 1, 252a 32 (vgl. Met. I, 4) sagt von den Atomisten, sie hätten nach dem Ursprung der Bewegung nicht gefragt —, selbstverständlich, denn sie erklärten die Bewegung selbst für ursachlos. — 2) Das Argument kann nur gegen den Atomismus gerichtet sein und trifft auch diesen nur schwach.

sein müsse, während anderseits doch dies fertige, nicht im Werden begriffene Sein auch hinsichtlich seiner numerischen Bestimmtheit als begrenzt anzusehen sei. Und ebenso wie die Annahme des Vielen soll sich auch die Behauptung der Realität des leeren Raumes durch einen *regressus in infinitum* selbst widerlegen: ist alles Seiende 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 absurdum* zu führen.

Doch zeigte sich die Zweiseitigkeit dieser Dialektik 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 zweites Sein sein) noch durch Nichtseiendes (denn dann müsste dies sein) begrenzt werden: eine Argumentation, die rein theoretisch konsequenter war, als die durch Wertbestimmungen beeinflusste Behauptung des Meisters.

11. Eine vermittelnde Stellung haben in diesen Fragen die Pythagoreer eingenommen: sie waren dazu, wie zu ihren übrigen Lehren, durch ihre Beschäftigung mit der Mathematik und durch die Art, wie sie diese betrieben, in glücklicher Weise befähigt. Die Hauptrichtung ihrer Untersuchungen scheint arithmetisch gewesen zu sein; auch die geometrischen Einsichten, die ihnen zugeschrieben werden (wie der bekannte nach Pythagoras benannte Satz) laufen auf die lineare Darstellung einfacher Zahlenverhältnisse ( $3^2 + 4^2 = 5^2$  u. s. w.) hinaus. Aber nicht nur in den allgemeinen Verhältnissen der räumlichen Gebilde fanden die Pythagoreer die Zahlen als massgebend, sondern 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 Zahlenverhältnissen der Saitenlänge (Oktave, Terz, Quart) beruht, und ihre weit geförderte Kenntnis der Astronomie führte sie auf die Ansicht, dass die in den Bewegungen der Himmelskörper waltende Harmonie (ähnlich der musikalischen) <sup>1)</sup> in einer Ordnung begründet sei, wonach die verschiedenen Sphären des Weltalls sich in zahlenmässig fest bestimmten Abständen um einen gemeinsamen Mittelpunkt bewegten. 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 besitzen die mathematischen Begriffsinhalte die Merkmale zeitloser Geltung; sie sind ewig, ungeworden, unvergänglich, unveränderlich und selbst unbeweglich: und wenn sie damit dem eleatischen Seinspostulat genügen, so stellen sie andererseits die festen Verhältnisse und jene rhythmische Ordnung dar, die Heraklit verlangt hatte. So fanden denn die Pythagoreer das bleibende

1) Aus dieser Analogie erwuchs die phantastische Vorstellung der Sphärenharmonie.

Wesen der Welt in den mathematischen Verhältnissen und insbesondere in den Zahlen — eine Lösung des Problems, abstrakter als die milesische, anschaulicher als die eleatische, klarer als die heraklitische, schwieriger als diejenige der zeitgenössischen Vermittlungsversuche.

Die Zahlenlehre der Pythagoreer schloss sich in ihrer Ausführung teils an die vielfachen Beobachtungen, welche sie über arithmetische Verhältnisse gemacht hatten, teils an Analogien, welche sie zwischen diesen und den philosophischen Begriffen entdeckten und zum Teil recht künstlich herstellten. Die Bestimmtheit 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 unbegrenzten Leeren Realität zu; die Elemente aber dachten sie sich durch die einfachen stereometrischen Formen bestimmt: das Feuer durch das Tetraeder, die Erde durch den Kubus, die Luft durch das Oktaeder, das Wasser durch das Ikosaeder, und einem fünften Stoff, den Aether, welchen sie den vier terrestrischen, von Empedokles übernommenen, als den himmlischen hinzufügten, durch das Dodekaeder<sup>1)</sup>. Dabei waltete die Vorstellung ob, Körperlichkeit bestehe in der mathematischen Begrenzung des Unbegrenzten, in der Gestaltung des Raumes. Die mathematischen Formen werden zum Wesen der physischen Realität gemacht.

Weiterhin glaubten die Pythagoreer in dem Gegensatze des Begrenzten und des Unbegrenzten den Zahlengegensatz des Ungeraden und des Geraden wiederzuerkennen<sup>2)</sup>; und dieser Gegensatz identifizierte sich ihnen wieder (nicht ohne Mitwirkung alter Vorstellungen des Orakelglaubens) mit demjenigen des Vollkommenen und des Unvollkommenen, des Guten und des Schlechten<sup>3)</sup>. So wird ihre Weltanschauung dualistisch: dem Begrenzten, Ungeraden, Vollkommenen und Guten steht das Grenzenlose, Gerade, Unvollkommene und Schlechte gegenüber. Wie aber in der Eins, die sowohl als gerade wie als ungerade Zahl gilt<sup>4)</sup>, 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<sup>5)</sup> durch die verschiedenen Gebiete der Erfahrung zu verfolgen gesucht, und so ist eine Tafel von 10 Gegensatzpaaren zu stande gekommen: begrenzt und unbegrenzt — ungerade und gerade — eins und viel — rechts und links — männlich und weiblich — ruhend und bewegt — gerade und krumm<sup>6)</sup> — hell und dunkel — gut und schlecht — quadratisch

1) Während die Hauptrichtung der Pythagoreer so dem Empedokles folgte, hat ein späterer, Ekphantos, diese Raumbegrenzung im Sinne des Atomismus aufgefasst. — 2) Die Begründung davon, dass nämlich die geraden Zahlen eine Zweiteilung ins Unendliche (?) erlauben (Simpl. phys. D. 105 r 455, 20), ist freilich sehr bedenklich und künstlich. — 3) Auch darf dabei das Moment nicht übersehen werden, welches sich schon bei Xenophanes und Parmenides geltend machte, dass nämlich dem Griechen das Mass ein hoher ethischer Wert war, dass somit das allen Massen spottende Unendliche ihm als unvollkommen, das in sich Bestimmte (πεπερασμένον) dagegen als wertvoller gelten musste. — 4) Arist. Met. I 5, 986a 19. — 5) Oder dem Pythagoreismus nahe stehende Männer wie der Arzt Alkmaion, ein, vielleicht etwas älterer, Zeitgenosse des Philolaos. Vgl. Arist. Met. I 5, 986a 22. — 6) Die Ueberlieferung (Arist. loc. cit.) zeigt diese Stellung, während nach pythagoreischer (und ebenso platonisch-aristotelischer) Kosmologie die umgekehrte zu erwarten wäre.

und ungleichseitig: offenbar eine systemlose Zusammenstellung, mit der nur die heilige Zehnzahl vollgemacht werden sollte, die aber doch wenigstens den Versuch einer Gliederung erkennen lässt.

Nach 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 Grundbegriffe verschiedenen Zahlen zuwies und so andererseits jeder einzelnen Zahl, und zwar hauptsächlich denjenigen von 1 bis 10, eine massgebende Bedeutung in den verschiedenen Sphären der Wirklichkeit zuerkantten. Die Wunderlichkeiten symbolischer Deuterei, der sie damit verfielen, dürfen doch nicht übersehen lassen, dass damit der Versuch gemacht wurde, eine bleibende, begriffliche Ordnung der Dinge zu erkennen und deren letzten Grund in mathematischen Verhältnissen zu finden.

Auch ist es den Pythagoreern, und namentlich den späteren, selbst nicht entgangen, dass die Zahlen nicht in derselben Weise Prinzipien (*ἀρχαί*) der Dinge genannt werden konnten, wie etwa die Stoffe, die Elemente u. s. w., dass die Dinge nicht aus ihnen entstanden, sondern nach ihnen gebildet sind, und sie drückten ihren Gedanken vielleicht am besten und wirksamsten damit aus, dass sie sagten, alle Dinge seien Abbilder oder Nachahmungen der Zahlen. Damit war die Welt der mathematischen Formen als eine höhere, ursprünglichere Wirklichkeit gedacht, von der die empirische Wirklichkeit nur ein Nachbild sein sollte: jener gebührte das bleibende Sein, diese war die gegensätzliche Welt des Geschehens.

### § 5. Die Begriffe des Geschehens.

Wie die Tatsache der Veränderung, d. h. das Geschehen den nächsten Anlass zur Besinnung auf das bleibende Sein gegeben hat, so haben die verschiedenen Begriffe vom Sein doch in letzter Instanz nur den Zweck, das Geschehen verständlich zu machen. Zwar wurde diese Aufgabe in der Entwicklung der Seinsbegriffe 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, sondern auch dadurch begreiflich würde. Hand in Hand also mit den Vorstellungen vom Sein gehen diejenigen vom Geschehen, beide in stetiger Beziehung auf einander.

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 Temperaturveränderung, Verdichtung mit Abkühlung, Verdünnung mit Erwärmung verbunden sei. Dieser Gegensatz ergab die Reihenfolge der Aggregatzustände, welche sich als Feuer, Luft, Wasser, Erde (oder Gestein), je nach der Verdünnung oder Verdichtung des Urstoffs<sup>1)</sup>, 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 kosmogonischen Dichtungen an<sup>2)</sup>: 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 Prozess von Weltbildung und Weltzerstörung, eine zahllose Vielheit successiver Welten angenommen werden müsse<sup>3)</sup>.

2. Obwohl diese Bestimmungen für die physikalischen Theorien auch bei Anaximandros zutreffen, so führte doch diesen der metaphysische Begriff des *ἄπειρον* darüber hinaus. Die unendliche, selbstbewegte Materie sollte zwar als Ganzes keine bestimmten Eigenschaften haben, aber doch die qualitativen Gegensätze in sich enthalten und in ihrem Entwicklungsprozesse aus sich zur Sonderung ausscheiden<sup>4)</sup>. 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, 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 aufgab, 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 *ἄπειρον* heraustreten liess, meinte er das Wasser erklären zu können, um dann mit seiner Kosmogonie ganz in die ozeanische Fahrstrasse des Thales einzulenken.

Neben diesen physischen und metaphysischen Bestimmungen aber bietet das einzige von ihm wörtlich erhaltene Fragment<sup>5)</sup>, welches den Untergang der

1) 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 wollten. — 2) Daher auch die Bezeichnung des Weltstoffs als *ἀρχή* (Anfang). — 3) Diese Lehre ist von Anaximandros wahrscheinlich, von Anaximenes sicher vertreten worden; sie wiederholt sich bei Heraklit und Empedokles. — 4) 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. — 5) Simpl. phys. (D.) 6 r 24, 18.

Dinge als Sühne des Unrechts darstellt, den ersten dunklen Versuch, das Weltgeschehen als sittliche Notwendigkeit zu begreifen und die Schatten der Vergänglichkeit, welche auf dem heitern Bilde auch des hellenischen Lebens ruhen, als Vergeltung der Sünde aufzufassen. So wenig sicher die besondere Deutung dieses Ausspruchs 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 letztere als das allein Bleibende in dem Wechsel 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 Veränderung begriffen ist, übertrieb Heraklit zu der Behauptung, dass alles fortwährend in sein Gegenteil umschlage. Das „Andere“ war ihm *eo ipso* das Entgegengesetzte. Der „Fluss der Dinge“ verwandelte sich in seiner poetischen Rhetorik in einen unaufhörlichen Streit der Gegensätze, und diesen Streit (πόλεμος) 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 (ἐναντιοτροπία). So ist in jeden Augenblick das Universum eine in sich gespaltene und wieder in sich zurückgehende Einheit (ἐν διαπερόμενον ἑνότης), — ein Streit, der seine Versöhnung, ein Mangel, der seine Sättigung findet: das Wesen der Welt ist die unsichtbare Harmonie, in der alle Verschiedenheiten und Gegensätze aufgelöst sind. Die Welt ist Werden, und Werden ist Einheit der Gegensätze.

Insbesondere aber stellen sich nach der Anschauung Heraklits diese Gegensätze in den einander zuwiderlaufenden Prozessen dar, durch welche sich einerseits das Feuer in alle Dinge verwandelt und andererseits 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 nebeneinander 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 stattfindet. 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<sup>1)</sup>.

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 Unter-

1) 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.

gehendes. 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 (*ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἕντος*) 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 hinzugefügt, 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<sup>1)</sup>. 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, welche 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 (*δαίμων*) zwingt als unerbittliche Notwendigkeit (*δικη*) vom Mittelpunkte der Welt aus mit Hilfe der Liebe (*ἔρως*) das Verwandte zu einander. Aneignung und Bekämpfung der fremden Lehren treten, 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 Raums 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 auf einander 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 Empedokles, und auch bei Anaxagoras ist die Annahme einer unendlichen Teilbarkeit der

1) 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, andererseits kam sie dem Bedürfnis der Schüler entgegen, die vermutlich von dem Meister doch auch einigen Aufschluss über die empirische Welt verlangten.

Stoffe bezeugt. Anders 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 aneinander und bilden so die grösseren oder kleineren Dinge und Dingmassen, welche erst durch einen von aussen kommenden Stoss oder Druck anderer Massen wieder getrennt und zerstreut werden. In diesem Wechsel von Bildung und Zertrümmerung der Atomkomplexe besteht alles Geschehen.

Die Grundform der Weltbewegung ist aber in allen drei Systemen der Wirbel, der kreisförmige Umschwung (*δίνη*). 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 Zusammentreffens mehrerer Atome. Das Prinzip des Mechanismus ist bei Empedokles noch mythisch verhüllt, bei Anaxagoras erst halb zum Durchbruch gelangt und nur von Leukipp vollständig durchgeführt worden. Was die beiden ersteren daran hinderte, war die Einmischung von Wertbestimmungen in die erklärende Theorie: der eine wollte das Gute und das Schlechte auf entsprechende Gemütskräfte zurückführen, die freilich keinem Wesen zugeschrieben, sondern mythisch verselbständigt wurden; der andere glaubte die Ordnung des Ganzen nur aus einem zweckmässigen, vernünftig überlegten Anstoss der Bewegungen erklären zu können. Doch ging bei beiden die Annäherung an Leukipp so weit, dass sie die teleologische Erklärung nur für den Anfang des Wirbels in Anspruch nahmen, den weiteren Ablauf der Bewegungen 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 verfahren dabei so konsequent, dass sie auch die Entstehung 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 Aeusserung überliefert<sup>1)</sup>, wonach er lehrte, die Tiere seien hie und da regellos, in wunderlichen und grotesken 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 Leukippus 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

1) Arist. Phys. II 8, 198 b 29. Uebrigens wird schon dem Anaximandros eine Aeusserung zugeschrieben, welche eine Umwandlung der Organismen durch Anpassung an veränderte Lebensbedingungen lehrt: Plut. plac. V, 19, 1 (Dox. D. 430, 15). Auch für den Menschen nahmen die ältesten Denker keinen andern Ursprung, als den des Herauswachsenden aus der Tierwelt in Anspruch: so Empedokles bei Plut. Strom. fr. 2 (Dox. D. 579, 17).



Welten werden und vergehen lässt. Nach den Bestimmungen des Empedokles nämlich gibt es vier verschiedene Zustände der Elemente: ihre vollkommene Mischung, in der nur die Liebe herrscht und der Hass ausgeschlossen ist, nannte er *σφαῖρος*<sup>1)</sup>; durch Eindringen des Hasses sondert sich diese homogene Weltkugel in die einzelnen Dinge, bis die Elemente vollkommen getrennt sind; und aus dieser Scheidung führt sie die Liebe wieder zusammen, bis die volle Vereinigung wieder 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 zusammen. Wo solche Anhäufungen stattfinden, da resultiert nach der mechanischen Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) aus den verschiedenen Bewegungsantrieben, welche die einzelnen Teilchen mitbringen, eine drehende Gesamtbewegung, welche benachbarte Atome und Atomkomplexe oder andere zufliegende Teilchen, manchmal auch schon ganze „Welten“ in sich hineinzieht und so sich mit der Zeit ausbreitet. Dabei gliedert sich ein solches im Umschwung begriffenes System in sich selbst, indem bei der Drehung die feineren, beweglicheren Atome in die Peripherie getrieben, 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 Zusammenstoss mit einer anderen Welt zertrümmert oder auch in den Umschwung einer grösseren hineingerissen wird<sup>2)</sup>. Wie nahe diese ganze Vorstellung prinzipiell an diejenige der heutigen Naturwissenschaft reicht, liegt auf der Hand.

Die teleologische Betrachtungsweise des Anaxagoras 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<sup>3)</sup>. Daher schildert Anaxagoras ganz nach Art der kosmogonischen Dichtungen, wie dem Weltanfang ein chaotischer Urzustand voranging, worin die Elemente ohne Ordnung, unbewegt, durcheinander gemischt waren: da kam der *νοῦς*, der Vernunftstoff, hinzu und setzte sie in geordnete Bewegung. Dieser Wirbel begann an Einem Punkte, dem Pol des Himmelsgewölbes, und breitete sich allmählich über die ganze Stoffmasse aus, die Elemente scheidend und verteilend, so dass sie nun in gleichmässig harmonischer Weise ihren gewaltigen Umschwung vollenden. Das teleologische Motiv der Lehre des Anaxagoras erwächst wesentlich seiner Bewunderung der Ordnung in der Gestirnwelt, die sich in immer gleichen Ge-

1) Offenbar nicht ohne Anlehnung an die eleatische Weltkugel, der diese absolute, völlig ausgeglichene Mischung aller Elemente des Empedokles sehr ähnlich sieht. — 2) So seien, haben die Atomisten behauptet, dereinst Sonne und Mond eigene Welten gewesen, die dann in den grösseren Wirbel, dessen Mitte unsere Erde bilde, hineingeraten seien. — 3) Ausgeführt findet sich dies Motiv bei Platon, Tim. 31 mit unverkennbarer Beziehung auf den Gegensatz zwischen Anaxagoras und den Atomisten.

leisen ohne Störung bewegt. Nichts lässt annehmen, dass diese teleologische Kosmologie auf die Zweckmässigkeit der Lebewesen oder gar auf die für den Menschen ersprieslichen Zusammenhänge 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 berichtet wird, hält sich ganz im Rahmen der mechanistischen Erklärungsweise seiner Zeitgenossen. Auch was er über die Belebtheit anderer Weltkörper als der Erde gesagt hat, klingt so, dass es ebenso gut von den Atomisten herrühren könnte.

Obwohl somit Anaxagoras den νοῦς auch als Prinzip der Beseelung auffasste und die Teilchen dieses Stoffes in grösserer oder geringerer Menge den organischen Körpern beigemischt dachte, so fällt doch der Schwerpunkt dieses Begriffs bei ihm auf die Urheberschaft der astronomischen Weltordnung: die andere Seite, das Moment der Beseelung, dagegen findet sich viel energischer betont in der Umbildung, welche Diogenes von Apollonia mit dem Begriff des Anaxagoras vornahm, indem er ihn mit dem hylozoistischen Prinzip des Anaximenes verband. Er bezeichnete nämlich die Luft als ἀργή, stattete sie aber mit den Merkmalen des νοῦς, der Allwissenheit und der zwecktätigen Kraft aus, nannte diese „vernünftige Luft“ auch das πνεῦμα und fand, dass sie wie im Weltall, so auch im Menschen und andern Organismen das zweckmässig gestaltende 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 auch für die organische Welt geworden.

6. 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 machten.

Unter Zenons berühmten Beweisen von der Unmöglichkeit der Bewegung<sup>1)</sup> 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 Teilbarkeit der Linie begründet werden, indem die unendliche Anzahl der Punkte, welche vor dem Ziel erreicht werden muss, keinen Anfang der Bewegung gestatte. 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 in jedem Moment erst den Punkt erreichen muss, von dem zugleich der Verfolgte aufbricht, so müsse dem letzteren stets ein, wenn auch immer kleiner werdender, minimaler Vorsprung

1) Arist. phys. VI 9, 239b 9. Vgl. ED. WELLMANN, Zenons Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen (Frankfurt a. O. 1870).

bleiben (Achilleus und die Schildkröte). Der dritte Beweis richtet sich auf die unendliche 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).

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

7. Auch die Zahlenlehre der Pythagoreer war insofern eleatisch bestimmt, als sie der Hauptsache nach darauf ausging, mathematische Formen als die Grundverhältnisse der Wirklichkeit nachzuweisen: 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 physikalischen Fragen umsoweniger, als sie der Philosophie die glänzenden Ergebnisse ihrer astronomischen Forschung zuführen konnten. Sie hatten die Kugelgestalt 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 freilich dachten sie diese Bewegung als Umkreisung eines Zentralfeuers, dem die Erdkugel immer dieselbe uns unbekannt Seite zukehren sollte<sup>1)</sup>: dagegen nahmen sie an, dass um dasselbe Zentralfeuer sich ausserhalb der Erdbahn in konzentrischen Kreisen der Reihe nach Mond, Sonne, die Planeten und zuletzt der Fixsternhimmel bewegten. In dieses System aber trugen sie nun den metaphysischen Dualismus, welchen sie zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen statuiert hatten, derartig hinein, dass sie den Sternenhimmel wegen des erhabenen Gleichmasses seiner Bewegungen als das Reich der Vollkommenheit, die Welt „unter dem Monde“ dagegen wegen der Unruhe ihrer wechselnden Gestaltungen und Bewegungen als das der Unvollkommenheit betrachteten.

Diese Betrachtung läuft der des Anaxagoras parallel und führt, wenn auch in anderer Weise zur Verschlingung der Theorie mit Wertbestimmungen. An der Hand seiner astronomischen Einsichten ist dem griechischen Geiste der Gedanke einer gesetzmässigen Naturordnung in klarer Erkenntnis aufgegangen. 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 wissenschaftliche Arbeit der Griechen bis hierher gehabt hat: wenn sie ein Bleibendes im Wechsel des Geschehens suchte, so hat sie dies nur in den grossen, einfachen Verhältnissen, in dem ewiggleichen Umschwunge der Gestirne gefunden. In der irdischen

1) Schon zur Zeit Platons wurde von jüngeren Pythagoreern (Ekphantos, Hiketas von Syrakus) die Hypothese des Zentralfeuers (und damit die der „Gegenerde“) 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.

Welt mit dem ganzen Wechsel mannigfaltiger, sich stetig durchkreuzender Bewegungen, ist ihr diese Gesetzmässigkeit 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 coexistierender 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 Fragen verschiedene Ansichten innerhalb der Schule nebeneinander hergegangen zu sein, und schon Aristoteles hat sie nicht mehr auseinander gehalten.

### § 6. Die Begriffe des Erkennens.

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

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

Die Frage, was die Dinge eigentlich seien, welche schon in dem miletischen Begriff der ἀρχή enthalten ist, setzt, ohne dass dies ausdrücklich gleich zum Bewusstsein 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. Gegeben aber sind jene Vorstellungen durch die sinnliche Wahrnehmung und deren unwillkürliche assoziative Verarbeitung, wie sie, von Generation zu Generation fortgepflanzt, verdichtet und festgesetzt, in der Sprache niedergelegt ist. Wenn der einzelne mit seinem 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 Unzuträglichkeiten zwischen seiner Erfahrung und seinem Denken darüber: das seiner Vorstellung unmittelbar Gebotene erweist sich den Anforderungen seines Verstandes gegenüber als unzulänglich. So wenig anfänglich das naive Philosophieren dieses seines inneren Grundes sich bewusst sein mag, so kann es doch nicht ausbleiben, dass es mit der Zeit auf diesen verschiedenen Ursprung der in ihm miteinander ringenden Vorstellungsmassen aufmerksam wird.

1. Die ersten Beobachtungen, welche daher die griechischen Philosophen über die menschliche Erkenntnis gemacht haben, betreffen diesen Gegensatz zwischen Erfahrung und Nachdenken. Je weiter sich die erklärenden Theorien der Wissenschaft von der Vorstellungsweise des täglichen Lebens entfernten, umso mehr wurden ihre Urheber darüber klar, dass dies Neue einem andern Grunde entstammte als die gewohnte Ansicht. Viel freilich haben sie darüber noch nicht auszusagen. Sie stellen die „Wahrheit“ der Meinung (δόξα) 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 dem Sinnenschein verharren. Nur durch das Denken also (*φροναίν, νοεῖν, λόγος*) wird die Wahrheit gefunden, die Sinne für sich allein geben Lug und Trug<sup>1</sup>). 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“ (*ἐναντιοτροπία*) der beiden „Wege“ gegeben, welcher diesen Schein da entstehen lässt, wo zugleich ebensoviel verwandelt wie rückverwandelt wird. Dagegen ist durchaus nicht abzusehen, wo in der Einen, überall gleichen Weltkugel des Parmenides, die daneben zugleich 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 Anhalt dafür zu finden, dass dieser so einfache Gedanke<sup>2</sup>), der den ganzen Eleatismus über den Haufen geworfen 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 wenigstens behauptete zwar, alle Dinge seien Mischungen der Elemente: aber die Aufgabe, die ihm daraus hätte erwachsen müssen, nämlich zu zeigen, wie die andern Qualitäten 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

1) Herakl. Fragm. (SCHUSTER) 11 u. 123. Parmen. Fragm. (KARSTEN) 54 ff. — 2) Zuerst ausgeführt Platon, Sophist. 237 a.

für Sinnentzug angesehen, wie Parmenides alle Qualitäten 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 Sinnentzug bildeten<sup>1)</sup>.

Vielleicht waren diese Schwierigkeiten mitbestimmend für Anaxagoras, wenn er alle Qualitäten für ungeworden ansah und danach zahllose Elemente statuierte. 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 scheinen. Zum Teil erklärte er dies daraus, dass viele Bestandteile wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbar seien, und dass daher erst das Denken uns über die wahren Qualitäten der Dinge belehre<sup>2)</sup>; daneben aber scheint er auch den Gedanken verfolgt zu haben, der schon in Anaximandros' Vorstellung vom *ἄπειρον* sich findet: dass, nämlich eine vollkommene Mischung bestimmter Qualitäten etwas Unbestimmtes ergäbe. So beschrieb er wenigstens die der Weltbildung vorangehende Urmischung aller Stoffe als völlig qualitätlos<sup>3)</sup>, und ein ähnlicher Gedanke scheint ihm erlaubt zu haben, die vier empedokleischen Elemente nicht als Urstoffe anzuerkennen, sondern bereits für Mischungen zu halten<sup>4)</sup>.

Der gemeinsame Rationalismus der vorsophistischen Denker nimmt nun bei den Pythagoreern die besondere Form an, dass für sie die Erkenntnis im mathematischen Denken besteht, und das ist, wenn auch an sich eine Verengerung, so doch anderseits ein grosser Fortschritt: denn damit war zum erstenmal eine positive Bestimmung des Denkens im Gegensatze zur Wahrnehmung gegeben. Nur durch die Zahl, lehrte Philolaos<sup>5)</sup>, 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 versuchten sie es für alle andern Gebiete. Wenn sie dann aber schliesslich zu dem Resultate kamen, dass diese Anforderung vollständig nur in der Erkenntnis der vollkommenen Welt der Gestirne erfüllt werden kann, so folgerten sie daraus, dass die Wissenschaft (*σοφία*) sich nur auf das Reich der Ordnung und der Vollkommenheit, d. h. auf den Himmel zu beziehen habe, und dass in dem Reiche des Unvollkommenen, des ungeordneten Wechsels, d. h. auf Erden nur die praktische Tüchtigkeit (*ἀρετή*) gelte<sup>6)</sup>.

Eine andere positive Bestimmung des Denkens, das die Früheren ohne nähere Angabe dem Wahrnehmen gegenübergestellt hatten, dämmert in den Argumentationen Zenons herauf: die logische Gesetzmässigkeit. Allen seinen Angriffen gegen die Vielheit und die Bewegung liegt, wenn auch nicht abstrakt ausgesprochen, so doch sehr klar und sicher angewendet der Satz

1) Es ist äusserst unwahrscheinlich, dass die Lösung des Problems durch die Subjektivität der Sinnesqualitäten, welche sich bei Demokrit findet (vgl. unten § 10, 3) schon von Leukipp, also vor Protagoras, der allgemein als Begründer dieser Theorie gilt, vorgetragen sein sollte. — 2) Sext. Emp. adv. math. VII, 90f. — 3) Fragm. (SCHORN) 4. Von dieser Stelle dürfte auch das rechte Licht auf den Sinn fallen, in welchem schon Anaximandros das *ἄπειρον* als *ἀόριστον* bezeichnet haben soll. — 4) Arist. de gen. et corr. I 1, 314a 24. — 5) Fragm. (MULLACH) 13. — 6) Stob. Ecl. I, 488.

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 scheint diese formale Schulung, welche in den eleatischen Kreisen herrschte, zu abstrakter Aufstellung logischer Gesetze noch nicht geführt zu haben.

2. Die Gegenüberstellung von Denken und Wahrnehmen entsprang also dem Postulat einer erkenntnistheoretischen 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 Gegenüberstellung 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 Gestaltungen und Verwandlungen oder eines der Bewegungserzeugnisse des Universums sehen mussten. Die Seele und ihr Tun wird also in dieser Zeit nur im Zusammenhange des ganzen Weltlaufs, dessen Produkt sie so gut ist wie alle andern Dinge, wissenschaftlich betrachtet, und da die allgemeinen Erklärungsprinzipien überall bei diesen Männern noch körperlich gedacht werden, so begegnen wir auch einer durchgängig materialistischen Psychologie<sup>1)</sup>.

Seele ist nun zunächst Bewegungskraft: Thales schrieb eine solche dem Magneten zu und erklärte, die ganze Welt sei voller Seelen bzw. voller „Götter“. Das Wesen der Einzelseele wurde daher zunächst in demjenigen gesucht, was als das bewegende Prinzip im ganzen erkannt worden war: Anaximenes fand es in der Luft, Heraklit und gleichfalls Parmenides im Feuer, ebenso Leukipp in den Feueratomen<sup>2)</sup>, Anaxagoras in dem weltbewegenden Vernunftstoff, dem νοῦς. Wo ein körperliches Bewegungsprinzip fehlte, wie bei Empedokles, da wurde der Mischstoff der den lebendigen Leib durchströmt, das Blut, als Seele angesehen: Diogenes von Apollonia fand das Wesen der Seele in der dem Blute beigemischten Luft<sup>3)</sup>. Auch bei den Pythagoreern konnte die Einzelseele nicht mit dem  $\psi\upsilon\chi\eta$ , welches sie als weltbewegendes Prinzip dachten,

1) Neben denjenigen Bestimmungen über die Seele, welche aus der allgemeinen wissenschaftlichen Ansicht sich ergaben, finden sich in der Ueberlieferung bei mehreren dieser Männer (Heraklit, Parmenides, Empedokles und den Pythagoreern) noch andere Lehren, welche mit jenen nicht nur ohne Zusammenhang, sondern im direkten Widerspruche sind. Auffassung des Leibes als Kerkers der Seele ( $\sigma\omicron\mu\alpha = \sigma\psi\mu\alpha$ ), persönliche Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tode, Seelenwanderung: das alles sind Vorstellungen, welche die Philosophen ihren Beziehungen zu den Mysterien entnahmen und in ihrer priesterlichen Lehre beibehielten, so wenig sie mit den wissenschaftlichen zusammen stimmten. Von solchen Aeusserungen ist oben Abstand genommen, weil sie in dieser Phase des griechischen Denkens noch fremd und unvermittelt neben der naturwissenschaftlichen Theorie herlaufen: nur die Pythagoreer scheinen schon einigermaßen die Verbindung von Theologie und Philosophie angebahnt zu haben, welche später durch Platon massgebend wurde. — 2) Aehnlich erklärten einige der Pythagoreer die Sonnenstäubchen in der Luft für Seelen. — 3) Da er mit Hinblick darauf den Unterschied venösen und arteriellen Bluts erkannte, so meinte er mit seinem  $\sigma\psi\mu\alpha$  das, was die heutige Chemie Sauerstoff nennt.

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 ( $\chi\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ ) der den Leib konstituierenden Stoffe, und wenn in diesem Sinne gelehrt wurde, sie sei eine Harmonie, so ist das <sup>1)</sup> nur so aufzufassen, dass man darunter das lebendige Zusammenspiel aller Teile des Leibes verstand.

Wurden nun dieser Bewegungskraft, welche im Tode den Leib verlässt, zugleich diejenigen Eigenschaften beigelegt, welche wir jetzt als „seelische“ bezeichnen, so charakterisiert sich das spezifisch theoretische Interesse, von dem die älteste Wissenschaft erfüllt war, sehr deutlich dadurch, dass unter jenen Eigenschaften fast ausschliesslich das Vorstellen, das „Wissen“ beachtet wird <sup>2)</sup>. Von Gefühlen und Willenstätigkeiten ist kaum gelegentlich die Rede <sup>3)</sup>. Wie aber die Einzelseele, 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 <sup>4)</sup> aufgefasst werden. Am deutlichsten ist dies bei Heraklit und Anaxagoras: jeder einzelne hat so viel Wissen, wie in ihm von der allgemeinen Weltvernunft, dem Feuer bei Heraklit <sup>5)</sup>, dem  $\nu\omicron\varsigma$  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 erkenntnis-theoretische Postulat durchdringt und sich als verinnerlichende und vertiefende Kraft geltend macht. Die Weltvernunft, an der der einzelne in seiner Erkenntnis partizipiert, ist überall dieselbe; der  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  des Heraklit <sup>6)</sup> und der  $\nu\omicron\varsigma$  des Anaxagoras sind durch das ganze Weltall als überall gleichartig bewegende Kraft verteilt. Das Wissen also ist das Gemeinsame. 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 ( $\xi\nu\nu\omicron\nu$ ). Vermöge dieses Merkmals des allgemein geltenden Gesetzes erhält der Begriff des Wissens einen normativen Sinn <sup>7)</sup>, und die Unterordnung unter das Gemeinsame, das Gesetz, erscheint als Pflicht auf dem intellektuellen Gebiete ebenso wie auf dem politischen, sittlichen und religiösen <sup>8)</sup>.

1) Nach Platon, Phaed. 85f, wo diese Ansicht als materialistisch zurückgewiesen wird. Vgl. W. WINDELBAND in der Strassburger Festschr. z. 46. Phil. Vers. (1901) p. 293f. — 2) Der  $\nu\omicron\varsigma$  des Anaxagoras ist nur Wissen, die Luft bei Diogenes von Apollonia ein grosser, kräftiger, ewiger, „vieleles wissender“ Körper, das Sein bei Parmenides zugleich  $\nu\omicron\sigma\iota\nu$  etc. Nur  $\varphi\iota\lambda\omicron\sigma\tau\eta\varsigma$  und  $\nu\epsilon\iota\sigma\omicron\varsigma$  bei Empedokles sind mythisch hypostasierte Triebe; sie haben aber auch mit seinen psychologischen Ansichten nichts zu tun. — 3) Es hängt damit zusammen, dass im allgemeinen nicht einmal von Ansätzen ethischer Untersuchung in dieser Periode gesprochen werden kann. Denn einzelne moralisierende Reflexionen oder Ermahnungen können nicht als Anfänge der Ethik gelten. Ueber die einzige Ausnahme vgl. unten Anm. 8. — 4) Den Ausdruck „Weltseele“ hat zuerst Platon oder frühestens (in dem allerdings gerade auch deshalb angezweifelte Fragm. [MULLACH] 21) Philolaos gebraucht. Die Vorstellung ist bei Anaximenes, Heraklit, Anaxagoras und wohl auch bei den Pythagoreern sicher vorhanden. — 5) Daher der paradoxe Ausspruch, die trockenste Seele sei die weiseste, und die Mahnung, die Seele vor Nässe (Rausch) zu schützen. — 6) Vgl. hierzu und weiter M. HEINZE, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (Oldenburg 1872) und AN. AALL, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie (Leipzig 1894). — 7) Fragm. (SCHUSTER) 123. — 8) 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



3. Fragen wir nun aber, wie man unter diesen Voraussetzungen sich erklärte, dass das „Wissen“ in den einzelnen Menschen, d. h. in seinen Leib hineinkommt, so hat auch Heraklit und die ganze Schar seiner Nachfolger keine andere Antwort als die: durch das Tor der Sinne. Beim wachen Menschen strömt durch die geöffneten Sinne (Gesicht und Gehör werden natürlich hauptsächlich berücksichtigt)<sup>1)</sup> 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 Bewegung eine innere entgegenkommt<sup>2)</sup>: 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 gegenübergestellt werden, weiss Heraklit nicht anzugeben: ebensowenig aber ist dazu Parmenides<sup>3)</sup> im stande gewesen<sup>4)</sup>. 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<sup>5)</sup>. Noch ausdrücklicher wird von Empedokles bezeugt<sup>6)</sup>, 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 das Gesetz einen allgemeinen 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. Doch ist oben (§ 4, 4) darauf hingewiesen worden, dass er in dem Begriff der Weltordnung, der ihm vorschwebte, die verschiedenen 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. Dasselbe gilt von den Pythagoreern, welche den Begriff der Ordnung durch den (übrigens auch von Heraklit zu übernehmenden) Terminus Harmonie ausdrückten, und deshalb auch ihrerseits die Tugend als „Harmonie“ bezeichneten. Freilich nannten sie eine Harmonie auch die Seele, die Gesundheit und vieles andere.

1) Daneben noch Geruch (Empedokles) und Geschmack (Anaxagoras). Auf den Tastsinn scheinen nur die Atomisten, insbesondere aber erst Demokrit Wert gelegt zu haben. — 2) Arist. de an. I 2, 405a 27. — 3) Theophr. de sens. 3f. — 4) Ebenso wird zwar von Alkmaion, dem pythagoreisierenden Arzte, berichtet (Theophr. de sens. 22), er habe das Denken oder das Bewusstsein (ὄτι μόνος ξυνίησι) für das unterscheidende Merkmal des Menschen erklärt. Aber eine genauere Bestimmung fehlt auch hier, wenn man nicht dem Ausdruck nach an etwas ähnliches wie das aristotelische κοινὸν αἰσθητήριον denken will. Damit würde übereinstimmen, dass in den Kreisen der Pythagoreer und der ihnen nahe stehenden Aerzte die ersten Versuche gemacht worden zu sein scheinen, die einzelnen seelischen Tätigkeiten an einzelne Teile des Leibes zu lokalisieren: das Denken in das Gehirn, die Wahrnehmung an die einzelnen 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. — 5) Fragm. (KARSTEN) v. 146—149. — 6) Arist. de an. I 2, 404b 7, III 3, 427a 21, Met. III 5 1009b 17, Theophr. de sens. 10f.

unter Benutzung seiner Theorie der Ausflüsse und Poren in dem Sinne aus, dass danach jedes Organ nur dem Eindruck derjenigen Stoffe zugänglich wäre, deren Ausflüsse in seine Poren hineinpassten: d. h. er leitete die spezifische Energie der Sinnesorgane aus Aehnlichkeitverhältnissen zwischen ihrer äusseren Gestalt und ihren Gegenständen her, und er hat dies für das Sehen, Hören und Riechen mit teilweise recht feinen Beobachtungen ausgeführt<sup>1)</sup>.

Dieser Ansicht, dass Gleiches durch Gleiches aufgefasst werde, ist Anaxagoras — man sieht nicht sicher, aus welchem Grunde<sup>2)</sup> — entgegengetreten, indem er lehrte, es werde nur Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes, das Warme ausserhalb durch das Kalte im Menschen u. s. w. wahrgenommen<sup>3)</sup>: 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. KÜCHLY, Sokrates und sein Volk, 1855, in „Akad. Vorträgen und Reden“ I (Zürich 1859), p. 219 ff.

H. SIEBECK, Ueber Sokrates' Verhältnis zur Sophistik, in „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen“, 1873, 2. Aufl. (Freiburg i. B. 1888).

W. WINDELBAND, „Sokrates“ in „Praeludien“ (2. Aufl. Tübingen 1903), p. 54 ff.

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 Forschung 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 durchzusickern. 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, welche früher nur eine traditionell geübte Kunst gewesen war, wurde mit den allgemeinen Begriffen der Naturphilosophie 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<sup>4)</sup>: erst in Hippokrates fand sie den Reformator,

1) Theophr. de sens. 7. — 2) Vielleicht liegt eine Erinnerung an Heraklit vor, der auch die Wahrnehmung aus der *ἐναντιοτροπία* — Bewegung gegen Bewegung — erklärte und bei dem der Gegensatz das Prinzip aller Bewegung war. — 3) Theophr. de sens. 27 ff. Interessant ist, dass Anaxagoras daraus den Schluss zog (ibid. 29), jede Wahrnehmung sei mit Unlust (*λόγῳ*) verbunden. — 4) Diese Neuerung in der Medizin begann, wie oben erwähnt,

der diese Tendenz auf das rechte Mass zurückführte und der ärztlichen Kunst ihren alten Charakter im Gegensatz zur wissenschaftlichen Doktrin zurückgab <sup>1)</sup>.

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 Wetterregung 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 Tüchtigste, Brauchbarste und Erfolgreichste sei, während in allen Sphären praktischer Tätigkeit an die Stelle alter Gewöhnung die fruchtbare Neuerung selbständiger Ueberlegung und eigenen Urteils trat, wurde die Masse des Volkes von dem Drange ergriffen, sich die Ergebnisse der Wissenschaft zu eigen zu machen. Besonders aber genügten jetzt für denjenigen, der eine politische Rolle spielen wollte, nicht mehr wie früher Familientradition, Gewöhnung und persönliche Vorzüge des Charakters und der Geschicklichkeit, 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 damaligen Hauptstadt Griechenlands, und hier fand denn auch das Drängen seine beste Befriedigung.

Denn der Anfrage folgte das Angebot. Aus den Schulen heraus traten die Männer der Wissenschaft, die Sophisten (*σοφισταί*), in die Oeffentlichkeit und lehrten das Volk, was sie selbst gelernt oder in eigener Arbeit erforscht hatten. Sie taten es zum Teil gewiss aus dem edlen Triebe, die Mitbürger zu belehren <sup>2)</sup>; 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 geringeren 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 Aufgabe von Grund aus. Sie wurde eine soziale Macht, ein bestimmendes Moment im politischen Leben (Perikles); aber sie kam eben dadurch in Abhängigkeit von den Anforderungen des praktischen und insbesondere des politischen Lebens.

Die letzteren zeigten sich vornehmlich darin, dass die demokratische Staatsform von dem Politiker in erster Linie die Fähigkeit der Rede verlangte,

schon bei den dem Pythagoreismus nahe stehenden Aerzten, besonders bei Alkmaion. Ueber die fälschlich unter dem Namen des Hippokrates gehende Schrift *περί διαίτης* vgl. H. SIEBECK, *Gesch. der Pyschol.* I. 1, 94 ff.

1) Vgl. hauptsächlich seine Schriften *περί ἀρχαίης ἰητρικῆς* und *περί διαίτης ὀξείων*. — 2) Vgl. Protagoras bei Platon, Prot. 316 d.

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 miteinander ringen und gegeneinander 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<sup>1)</sup>.

Vorbereitet war diese Wendung dadurch, dass in der Naturforschung selbst nach der ersten schöpferischen Entwicklung eine Abschwächung des prinzipiellen Interesses eingetreten war und eine Zerstreung 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 Notwendiges 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 Zersetzung 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 andererseits zur Besinnung auf logische und ethische Normen: allein angesichts der Geschicklichkeit, welche diese Männer übten und lehrten, um jede beliebige Ansicht durchzusetzen<sup>2)</sup>, kam ihnen die Relativität menschlicher Vorstellungen und Absichten mit solcher Deutlichkeit und mit so überwältigendem Eindruck zum Bewusstsein, dass sie die Frage nach dem Be-

1) Ciceros (Tusc. V 4, 10) bekannter Ausspruch über Sokrates gilt für die ganze Philosophie dieser Periode. — 2) Vgl. das bekannte τὸν ἥτις λόγον κρείττω ποιεῖν, Aristoph. Nub. 112 ff. 893 ff. Aristot. Rhet. II 24, 1042a 23.

stehen einer allgemeingültigen Wahrheit in theoretischer wie in praktischer Hinsicht verneinten: damit aber gerieten sie in einen Skeptizismus, der anfangs eine ernste wissenschaftliche Theorie war, jedoch bald in ein frivoles Spiel überging. Mit der selbstgefälligen Rabulistik ihres Advokatenums 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 welchem allein philosophisch bedeutsame und fruchtbare Begriffsbildungen ausgegangen sind. Ihm gegenüber erscheint Gorgias, den man ihm zur Seite zu stellen pflegt, nur als ein Rhetor, der sich gelegentlich auch einmal auf dem Gebiete der Philosophie versuchte und die Kunststücke der eleatischen Dialektik überbot. Hippias vollends und Prodikos sind nur der eine als Typus popularisierender Polyhistorie, der andere als Beispiel seichten Moralisierens zu erwähnen.

Dem wüsten Treiben und der Ueberzeugungslosigkeit der jüngeren Sophisten hat Sokrates den Glauben an die Vernunft und die Ueberzeugung von einer allgemeingültigen Wahrheit gegenübergehalten. Diese Ueberzeugung war bei ihm wesentlich praktischer Art, sie war seine sittliche Gesinnung: aber sie führte ihn auf eine Untersuchung von Wissen, das er von neuem den Meinungen gegenüberstellte und dessen Wesen erim begrifflichen Denken fand.

Sokrates und die Sophisten stehen somit auf dem Boden desselben Zeitbewusstseins und behandeln dieselben Probleme: aber wo die Sophisten mit ihrer Kunst und Gelehrsamkeit im Gewirr der Tagesmeinungen stecken bleiben und bei einem negativen Ergebnis 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 wunderlich genug durcheinander mischte, während die lediglich 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 und Euemeros 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 (Hippón, Kleidemos, Diogenes von Apollonia) nicht ungünstig, aber 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, welche in Ephesos sich erhielt, scheint bald in sophistisches Treiben ausgeartet zu sein (Kratylos)<sup>1</sup>.

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 sicilischen Rednerschule, der auch Empedokles nahe gestanden hatte, hervorgegangen<sup>2</sup>.

Von Hippias von Elis ist ausser einigen Ansichten (worunter wohl auch die in dem platonischen Dialog Hippias major kritisierten) nur bekannt, dass er mit seiner Vielwisserei prunkte. Von Prodikos aus (Julis auf) Keos ist die bekannte Allegorie „Herakles am Scheidewege“ bei Xenophon, Memor. II 1, 21 erhalten. Die übrigen Sophisten, meist nur aus Platon bekannt, sind ohne eigene Bedeutung; 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, Platon und Aristoteles, unterrichtet ist. Ersterer hat im Protagoras noch eine anmutig lebendige, von feiner Ironie durchhauchte Schilderung eines Sophistenkongresses, im Gorgias schon eine ernstere, im Theaetet eine schärfere Kritik, im Kratylos und Euthydem eine übermütige Verhöhnung der Lehrweise der Sophisten gegeben. In dem unter Platons Namen gehenden Dialog Sophistes ist sodann eine überaus hämische Begriffsbestimmung des Sophisten versucht worden, und zu dem gleichen Resultat kommt auch Aristoteles in dem Buch über die sophistischen Trugschlüsse (cap. 1, 165 a 21).

Die Geschichte der Philosophie hat die abschätzigen Beurteilungen der Gegner lange nachgesprochen und dem Wort σοφιστής (das eigentlich nur einen „Gelehrten“, wenn man will, einen „Professor“ bedeutet) den tadelnden Sinn gelassen, welchen 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 Bildungsetriebes 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. So erscheint er als Führer einer geistigen Aristokratie, und eben damit geriet er in Gegensatz zu der herrschenden Demokratie. Das waren die Voraussetzungen, unter denen Missverständnis und persönliche Intrigue ihn vor das Gericht führten: aber der Tod, zu dem er verurteilt wurde, sollte sein grösster Ruhm werden.

Die Berichte über ihn liefern ein deutliches und zweifelloses Bild seiner Persönlichkeit: hierin ergänzen sich Platons feinere und Xenophons gröbere Zeichnung sehr glücklich. Der erstere führt den verehrten Lehrer fast in allen seinen Schriften mit dramatischer Lebendigkeit vor; bei dem letzteren kommen die Memorabilien (Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους) und das Symposium in Betracht. Schwieriger steht es hinsichtlich der Lehre: hierin sind Xenophons

1) Bei Platon (Theaet. 181 a) heissen sie οἱ ῥήτορες; vgl. Aristot. Met. IV 5, 1010 a 13.  
— 2) Vgl. über diese Beziehungen H. DIELS, Berichte der Berl. Akademie, 1884, p. 343 ff.

wie Platons Darstellungen Parteischriften, von denen jede den berühmten Namen für die eigene Lehre (bei Xenophon ein gemilderter Kynismus) in Anspruch nimmt. Massgebend sind wegen der grösseren historischen Entfernung und des freieren Gesichtspunktes in allen wesentlichen Punkten die Angaben des Aristoteles.

E. ALBERTI, Sokrates (Göttingen 1869). — A. LABRIOLA, La dottrina di Socrate (Napoli 1871). — A. FOULLER, La philosophie de Socrate (Paris 1873). — K. JOEL, Der echte und der xenophontische Sokrates (Berlin 1893 und 1901).

FERD. DÜMLER, Akademika, Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen (Giessen 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 Karien (gest. 307), sowie Stilpon (380—300) zu nennen. 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 Megare et des écoles d'Elis et d'Eretrie (Paris 1845).

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.

F. DÜMLER, 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, hat seine Schule wohl erst im Alter gegründet und scheint die systematische Ausbildung der Gedanken, die ihm selbst mehr ein praktisches Lebensprinzip waren, seinem Enkel überlassen zu haben, der den Beinamen *μητροδωατος* 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.

A. WENDT, De philosophia Cyrenaica (Göttingen 1841).

### § 7. Das Problem der Sittlichkeit.

Wie schon die Reflexionen der Gnomiker und die Sentenzen der sog. sieben Weisen zu ihrem Mittelpunkt die Mahnung zum Masshalten haben, so richten sich auch die pessimistischen Klagen, denen wir bei Dichtern, Philosophen und Moralisten des 5. Jahrhunderts begegnen, am meisten gegen die Zügellosigkeit der Menschen, den Mangel an Zucht und Gesetzlichkeit. Ernstere Geister durchschauten die Gefahr, welche das leidenschaftliche Aufschäumen des öffentlichen Lebens mit sich brachte, und die politische Erfahrung, dass der Partekampf 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 Grundbegriffe ihrer metaphysischen Theorie anzuknüpfen gewusst<sup>1)</sup>.

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 daran gedacht, das Gesetz zu prüfen und zu fragen, worin sein Anspruch auf Geltung besteht. 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,

1) Vgl. oben S. 50 Anm. 8.

seine Missachtung Nachteil bringt: aus diesem Gedanken heraus nimmt die Mahnung den Charakter eines überredenden Rates an <sup>1)</sup>, der sich an die Klugheit des Ermahnten ebenso wie an die in ihm schlummernden Wünsche richtet.

Mit der griechischen Aufklärung geraten diese beiden 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 rasche Wechsel der Verfassungen war geeignet, die Autorität des Gesetzes zu untergraben: er nahm nicht nur dem einzelnen Gesetze den Nimbus unbedingter, fragloser Geltung, sondern er gewöhnte zumal den Bürger der demokratischen Republik, in Beratungen und Abstimmungen über den Grund und die Geltung der Gesetze nachzudenken und zu entscheiden. Das politische 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 Gesetze, sondern auch die durch die Sitte vorgeschriebenen Gewohnheiten in den verschiedenen Staaten und gar bei verschiedenen Völkern aufweisen, so folgt daraus, dass den Gesetzen nicht mehr der Wert allgemeiner Geltung für alle Menschen zugeschrieben werden kann <sup>2)</sup>. 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 griechische Ethik mit einem Problem, welches dem Anfangsproblem der Physik völlig parallel lief. Das ewig gleiche, alle Veränderungen überdauernde Wesen der Dinge hatten die Philosophen der ersten Periode die Natur ( $\phi\acute{\nu}\sigma\iota\varsigma$ ) genannt <sup>3)</sup>: jetzt fragt man, ob durch diese ewig gleiche Natur ( $\phi\acute{\nu}\sigma\iota\varsigma$ ) auch ein über allen Wechsel und alle Verschiedenheiten erhabenes 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 ( $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$  oder  $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ ) gegeben und begründet sind.

Der Gegensatz von Natur und Satzung ist die am meisten charakteristische Begriffsbildung der griechischen Aufklärung: er beherrscht ihre ganze Philosophie, und er hat von vornherein nicht etwa nur den Sinn eines Prinzips der genetischen Erklärung, sondern 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 Menschensatzung geht darüber hinaus. Das „Gesetz“ ( $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ ) tyrannisiert den Menschen und zwingt ihn zu vielem was der Natur zuwiderläuft <sup>4)</sup>. Die

1) Ein typisches Beispiel hierfür 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. — 2) Hippias bei Xenoph. Memor. IV 4, 14 ff. — 3) Es ist hervorzuheben, dass das konstitutive Merkmal des Begriffs  $\phi\acute{\nu}\sigma\iota\varsigma$  in diesem Sinne nur dasjenige des Ewig-sich-gleich-Bleibens war. Der Gegensatz dazu ist also das Vorübergehende, das Einmalige. — 4) Hippias bei Platon, Prot. 337 c.



Philosophie formuliert begrifflich den Gegensatz eines natürlichen, „göttlichen“ Rechts gegen das geschriebene Recht (Antigone).

Hieraus ergaben sich die Aufgaben, einerseits festzustellen, worin dies überall gleiche Recht der Natur bestehe, anderseits aber zu begreifen, wie daneben die Satzungen des historischen Rechts entstehen und begründet sind.

Der ersten Aufgabe hat sich Protagoras nicht entzogen. In der mythischen Darstellung, die Platon von ihm aufbewahrt hat<sup>1)</sup>, lehrt er, dass die Götter allen Menschen gleichmässig Gerechtigkeitssinn und sittliche Scheu (*δίκη* und *αἰδώς*) gegeben hätten, damit sie im Kampf des Lebens zu gegenseitiger Erhaltung dauernde Verbindungen schliessen könnten. Er fand also die *φύσις* des praktischen Lebens in sittlichen Grundgefühlen, welche den Menschen zu gesellschaftlicher und staatlicher Vereinigung treiben. Die nähere Ausführung dieses Gedankens und die Abgrenzung des *φύσις* Geltenden von den positiven Bestimmungen der historischen Satzung sind uns leider nicht erhalten.

Dass aber von solchen Grundlagen aus die Theorie der Sophisten zu einer weitgehenden Kritik der gegebenen 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 beruhten und die Natur gleiches Recht für Alle verlange. Lykrophon beehrte die Abschaffung des Adels, Alkidamas<sup>2)</sup> und andere<sup>3)</sup> 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<sup>4)</sup>. Selbst der Gedanke einer politischen Gleichstellung der Frauen mit den Männern ist in diesem Zusammenhange aufgetaucht<sup>5)</sup>.

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<sup>6)</sup> von Chalkedon sind es die Gewalthaber, welche den Unterworfenen durch das Gesetz zwingen, zu tun wie es ihrem Vorteil entspricht: umgekehrt führte Kallikles<sup>7)</sup> aus, die Gesetze seien von der grossen Masse der Schwachen als ein Schutzwall gegen die überlegene Kraft der starken Persönlichkeiten errichtet worden; Lykrophon<sup>8)</sup> 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 so weit zu reichen hat, als es im Interesse des einzelnen liegt.

1) Plat. Prot. 320 ff. Vgl. A. HARFF, Die Ethik des Protagoras (Heidelberg 1884). — 2) Arist. Rhet. I 13, 1373 b 18, vgl. dazu Orat. Attic. (ed. BEKKER) II, 154. — 3) Arist. Pol. I 3, 1253 b 20. — 4) Arist. Pol. II 7 (Phaleas) und 8 (Hippodamos). — 5) Die Persiflage in den Ekklesiazusen des Aristophanes kann sich nur darauf beziehen. — 6) Plat. Rep. 338 c. — 7) Plat. Gorg. 488 b. — 8) Arist. Pol. III 9, 1280 b 11.

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 <sup>1)</sup> 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 <sup>2)</sup>.

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 (*δικαιον* und *ἀδικον*) 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 <sup>3)</sup>; 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 <sup>4)</sup>.

In solchen Formen wurde die natürliche Triebbestimmtheit des Individuums als Naturgesetz proklamiert und zum höchsten Gesetz des Handelns erhoben, und Archelaos, ein der sophistischen Zeit angehöriger Schüler des Anaxagoras, verkündete, dass die Prädikate gut und böse, „recht“ und „schimpflich“ (*δικαιον* — *αἰσχρόν*) nicht der Natur, sondern der Satzung entspringen: alle sittliche Beurteilung ist konventionell <sup>5)</sup>.

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 sittlicher 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 <sup>6)</sup>. Wenn solche Ansichten der

1) Bei Plat. Gorg. 471. — 2) Vgl. das Lob der *ἀδικία* von Thrasymachos bei Plat. Rep. 344 a. — 3) Thrasymachos bei Platon, Rep. 343 c. — 4) Kallikles bei Platon, Gorg. 483 a und 491 e. — 5) Diog. Laert. II 16. — 6) Sext. Emp. adv. math. IX 51—54.

wissenschaftlich Gebildeten bei den staatlich-priesterlichen Gewalten und zum Teil auch noch bei der grossen Masse Unwillen erregten<sup>1)</sup>, so hatte es Protagoras leicht, sich diesen Fragen gegenüber in den Mantel seines Skeptizismus zu hüllen<sup>2)</sup>.

4. Die Stellung des Sokrates zu dieser ganzen Bewegung ist doppelseitig: einerseits hat er ihr Prinzip auf den klarsten und umfassendsten Ausdruck gebracht, andererseits 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, welche 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, welche 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 objektiven Massstab für die Wertbeurteilung der Menschen und ihrer Handlungen.

Tüchtigkeit also (*ἀρετή*) 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 sich's handelt, begriffen ist, der greift sicher fehl: nur der wird recht handeln können, der die richtige Einsicht von den Dingen und von sich selbst hat<sup>3)</sup>. Daher ist die Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) die Grundlage aller Eigenschaften, welche den Menschen tüchtig und brauchbar machen, aller einzelnen *ἀρεταί*.

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, welcher 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<sup>4)</sup>. Somit unterscheiden sich die einzelnen Tüchtigkeiten

1) Wie die Verurteilung des Diagoras von Melos (Aristoph. Av. 1073) beweist. — 2) Diog. Laert. IX 51. — 3) Diesen Grundgedanken des Sokrates reproduzieren Xenophon und Platon in zahlreichen Wendungen: bei Xenophon ist hauptsächlich Mem. III, cap. 9, bei Platon der Dialog Protagoras zu vergleichen. — 4) Daher auch die antidemokratische, für sein persönliches Geschick so verhängnisvolle Parteistellung des Sokrates, der ausdrücklich verlangte, dass die schwerste und verantwortungsvollste Kunst, diejenige der Regierung, nur

nur nach den Gegenständen, welche das Wissen in jedem Falle betrifft<sup>1)</sup>: allen gemeinsam aber ist nicht nur das Wissen überhaupt, sondern auch die Selbsterkenntnis. Darum erklärte es Sokrates für seinen hauptsächlichsten Beruf, sich selbst und seine Mitbürger zu ernster Selbstprüfung zu erziehen: das γνῶσις σαυτοῦ galt als das Stichwort seiner Lehre<sup>2)</sup>.

5. Diese Betrachtungen, welche Sokrates aus den Wertbestimmungen der praktischen Tüchtigkeit heraus entwickelte, übertrugen sich mit der Doppelsinnigkeit des Wortes ἀρετή<sup>3)</sup> auch auf die sittliche Tüchtigkeit, die Tugend, und führten so zu der Grundlehre, dass Tugend in der Erkenntnis des Guten<sup>4)</sup> 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 lebhaft auf Deutlichkeit der Begriffsbestimmung drang, unter dem Guten habe verstanden wissen wollen. Nach der Darstellung Xenophons müsste ihm das Gute (ἀγαθόν) überall mit dem Zutraglichen, Nützlichen (ὠφέλιμον) zusammengefallen, Tugend also die Erkenntnis dessen gewesen sein, was jedesmal das Zweckmässige, Nützliche wäre. Diese Auffassung schliesst sich am leichtesten an jene Analogie der sittlichen Tugend mit den Tüchtigkeiten des täglichen Lebens, welche Sokrates in der Tat gelehrt hat, und auch die Darstellung der frühesten platonischen Dialoge, insbesondere des Protagoras, legt dem Sokrates diesen Standpunkt des individuellen Nutzens bei. Die Einsicht (hier φρόνησις genannt) ist eine messende Kunst, welche mit genauer Abwägung des Nutzens und des Schadens, der sich aus der Handlung ergeben wird, das Zweckmässige wählt. Dem entspricht weiter, dass Sokrates gerade im Gegensatz zu den Sophisten, welche eine kraftgenialische Entfaltung der Leidenschaften verlangten, keine Tugend so sehr betonte und selbst in seinem Leben zur Darstellung brachte, wie diejenige der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη).

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<sup>4)</sup> 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 dem ferneren Leben und Wirken durch die Flucht zu erhalten und einem ungerechten Richterspruche zu entziehen, seine Mahnung dass der wahre Inhalt des Lebens in der εὐπραξία, in dem dauernden Rechtthun, in der unablässigen Arbeit des Menschen an seiner sittlichen Besserung, in der Teilnahme an allem Guten und Schönen (καλοκἀγαθία) bestehe, besonders aber

von den Einsichtsvollsten ausgeübt werden sollte, und der deshalb die Besetzung der Staatsämter durch Los oder Volkswahl durchaus verwarf.

1) Ein System der einzelnen Tüchtigkeiten hat Sokrates nicht versucht, dagegen beispielsweise die Definitionen der Tapferkeit (vgl. den platonischen Laches), Frömmigkeit (Plat. Euthyphron, Xen. Mem. IV 6, 3), Gerechtigkeit (Mem. IV 6, 6) etc. gegeben. — 2) Wie dies seine theoretische Philosophie bestimmt hat, s. § 8. — 3) Derselbe Doppelsinn, der zu zahllosen Schwierigkeiten Anlass gegeben hat, liegt im lateinischen *virtus*; ebenso in ἀγαθόν, *bonum*, gut. — 4) Xen. Mem. III 8, 5.

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 diesem Zirkel ist Sokrates stecken geblieben: die objektive Begriffsbestimmung des Guten, die er suchte, hat er nicht gefunden.

6. Jedenfalls aber — und das hat sich als viel bedeutsamer erwiesen —, so unbestimmt es auch bleiben mochte, worin sachlich die Erkenntnis des Guten bestehen sollte, davon war Sokrates überzeugt, dass diese Erkenntnis allein ausreichte, um das Gute auch zu tun und damit die Glückseligkeit herbeizuführen. Dieser Satz, der als Typus einer rationalistischen Lebensanschauung gelten kann, enthielt zwei folgenschwere Voraussetzungen: psychologisch den ausgesprochenen Intellektualismus, ethisch den ausgesprochenen Eudämonismus.

Die Grundannahme, welche Sokrates dabei macht, ist schon der Ausdruck seiner eigenen überlegenden, verständigen Natur: jeder Mensch, sagt er, handelt so, wie er es am zweckmässigsten, förderlichsten, nützlichsten erachtet; Niemand tut dasjenige, was er für unzweckmässig oder nur auch für das weniger Zweckmässige erkannt hat. Ist also 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 absichtlich das Unrechte: nur wer nicht die rechte Einsicht hat, der handelt auch nicht recht. Scheint es manchmal, als handle jemand gegen bessere Einsicht unrecht, so hatte er eben die bessere Einsicht doch nicht klar und sicher besessen; denn sonst hätte er ja absichtlich 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 Berechtigung) 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 Sophisten 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 Urtheil, 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 Menschen 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 wissenschaftliche Höhe. Allen seinen Scharfsinn, ja seine Spitzfindigkeit und dialektische Gewandtheit verwendete er darauf<sup>1)</sup>, um gegen die Sophisten zu beweisen, dass nicht nur die sicherste, sondern auch die einzig sichere Art, zu dauernder Glückseligkeit zu gelangen, unter allen Umständen in der Befolgung der sittlichen Vorschriften, in der Unterordnung unter Gesetz 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 Gesetze 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<sup>2)</sup>. Weit entfernt, mit den Satzungen des Rechts und der Moral im Widerspruch zu sein, ist Sokrates vielmehr derjenige, welcher ihre Vernünftigkeit und damit ihren Anspruch auf allgemeine Geltung zu beweisen unternommen hat<sup>3)</sup>.

F. WILDAUER, Sokrates' Lehre vom Willen, Innsbruck 1877.

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

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

1) Man vergleiche bei Platon die Widerlegung des Thrasymachos im ersten Buch der Republik, die prinzipiell als sokratisch gelten darf, aber doch dialektisch und sachlich teilweise auf sehr schwachen Füßen steht. — 2) Im einzelnen fällt diese Rehabilitierung der Volksmoral, namentlich wie sie Xenophon darstellt, der Natur der Sache nach stark ins triviale Moralisieren. 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 Krebschaden der Zeit gerade darin sahen, dass die Autorität von Gesetz und Sitte überhaupt in Frage gestellt wurde, warfen ihn, der diese Autorität begründen wollte, 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. — 3) Daher liegt es auch Sokrates durchaus fern, für jede einzelne Handlung eine spezielle Prüfung der Gründe des staatlichen oder sittlichen Gebotes zu verlangen, oder auch nur zu erlauben. Ist es z. B. einmal als recht erkannt, der obrigkeitlichen Verordnung unter allen Umständen zu gehorchen, so muss dies auch dann geschehen, wenn sie offenbar Unvernünftiges 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 höhere Stimme ihn durch sein Gefühl wenigstens von dem Unrechten abmahnt, da hat er dieser Stimme zu gehorchen. Vgl. über das *δαμόνιον* § 8, 8. — Immer kommt es darauf an, dass der Mensch sich Rechenschaft über sein Tun gebe: aber die Gründe, nach denen er dabei handelt, können auch in solchen Maximen bestehen, welche eine Prüfung im einzelnen Falle ausschliessen.

macht. Die Eudämonie ist der notwendige Erfolg der Erkenntnis. Der Wissende erkennt und tut daher das, was ihm gut ist; er wird auch glücklich werden. Diese Annahme ist aber nur im Hinblick auf die Zusammenhänge, welche der Wirkungen, die eine bestimmte Handlung im Zusammenhange des Weltgeschehens haben wird,

überlieferten Äußerungen des Sokrates den Grundgedanken, der Mensch könne diejenige Einsicht, welche die Eudämonie geeignet ist, besitzen oder durch die Philosophie durch eine ernste Prüfung seiner selbst, der andern und der Weltverhältnisse erwerben. Untersuchungen darüber, wie der Mensch den nicht voraussehenden Weltlauf die Wirkung auch der besten und einsichtigsten Lebensführung zu durchkreuzen und zu überwinden vermag, sind bei Sokrates nicht nachzuweisen. Bei dem geringen Interesse, welches er sonst zu der menschlichen Erkenntnis hegte, ist die Feststellung sittlicher Begriffe und praktischer Erfordernisse, die er wollte, ist dies nur dadurch zu erklären, dass er von der Einsicht in die Lebensführung, die ihm ein Gegenstand zwar nicht der Einsicht, sondern der Erfahrung war, eine Vereitelung der beglückenden Folgen des rechten Lebens befürchtete (vgl. § 8, 8).

Bei Sokrates den sittlichen Grundbegriff der Tugend als Einsicht in das Gute als Erkenntnis des Guten bestimmt, dem Begriff des Guten aber einen allgemeinen Inhalt gegeben und ihn in gewisser Hinsicht offen gelassen war damit die Möglichkeit gegeben, dass die verschiedensten Lebensanschauungen ihre Ansichten vom letzten Zweck (τέλος) des Menschendaseins an die entsprechenden Stelle dem sokratischen Begriffe einfügten; und so hat diese sokratische Begriffsbildung sogleich eine Anzahl besonderer Ausgestaltungen (gefunden<sup>1)</sup>). Die wichtigsten darunter sind die kynische und die kyrenaïsche; in beiden liegt der Versuch vor, den rechten Wertgehalt des individuellen Lebens in allgemeingültiger Weise zu bestimmen. Beide wollen zeigen, was die wahre Glückseligkeit des Menschen bestehe und wie der Mensch diese 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, welchen 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.

1) So etwa bei Xenophon und Aischines; auch der philosophierende Simon scheint sich so an Sokrates angelehnt zu haben. Die kyrenaïsche Schule in dieser Hinsicht leisteten, ist zu unbefriedigend, als dass es gesonderte Erwähnung bedürfte.

Die Tugendlehre des Antisthenes<sup>1)</sup> nimmt anfänglich da, wo sie sich unbehilflich in den Zirkel der sokratischen eingefangen findet, eine hohe und bestechende Wendung. Sie verzichtet darauf, den Begriff des Guten 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 Lebensführung 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 genügenden Tugend ist, wie die weitere Ausführung zeigt, noch keineswegs so aufzufassen, als sollte der Tugendhafte in dem Tun des Guten um seiner selbst willen unter allen Schicksalslaunen sein Glück finden. Zu dieser Höhe hat sich der Kynismus noch nicht erhoben, so sehr es danach klingen mag, wenn die Tugend als der einzig sichere Besitz in den Wechselfällen des Lebens gefeiert, wenn sie als das einzig zu Erstrebende, 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 Postulat hat umgekehrt Antisthenes die sachliche Begriffsbestimmung der Tugend zu gewinnen gesucht.

Soll nämlich Tugend sicher und unter allen Umständen glücklich machen, so muss sie diejenige Lebensführung sein, welche den Menschen vom Weltlauf so unabhängig wie nur irgend möglich macht. Nun ist aber jedes Bedürfnis und jede Begierde ein Band, welches den Menschen vom Schicksal abhängig macht, insofern als sein Glück oder Unglück darauf angewiesen wird, ob ihm ein solcher Wunsch durch den Lauf des Lebens erfüllt wird oder nicht. Ueber die Aussenwelt haben wir keine Gewalt, wohl aber über unsere Begierden. Wir setzen uns den fremden 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 Beschränkung der Bedürfnisse auf das denkbar geringste Mass bestehen. Tugend ist Bedürfnislosigkeit<sup>2)</sup>, — vom Standpunkt des Eudämonismus sicher die konsequenteste Folgerung, und zugleich eine solche, welche Männern geringerer Lebensstellung, wie wir sie teilweise im Kynismus finden, besonders nahe liegen musste.

Durch die radikale Ausführung dieses Gedankens kamen nun die Kyniker in eine rein verneinende Stellung gegenüber der Zivilisation, und indem sie das Mass der Bedürfnisse des tugendhaften Weisen auf das absolut Unvermeidliche herabsetzten, 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 sophistische 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

1) Hauptsächlich bei Diog. Laert. VI erhalten. — 2) Xen. Symp. 4, 34 ff.



habe erscheinen lassen. Reichtum und feine Lebensgestaltung, Ruhm und Ehre scheinen ihnen ebenso entbehrlich wie die Genüsse der Sinne, die über die Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse von Hunger und Liebe hinausgehen. Kunst und Wissenschaft, Familie und Vaterland waren ihnen gleichgültig, und Diogenes verdankte seine paradoxe Popularität dem ostentativen Sport, mitten in dem zivilisierten Griechenland als Naturmensch, lediglich φῶσα 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 andererseits 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 δίκη und αἰδώς, welche die ältere Sophistik als natürliche Triebe hatte 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 Σωκράτης μισθόμενος, 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 (ἡδονή). 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<sup>1)</sup>: Glückseligkeit ist der Zustand der Lust, der aus gestilltem Wollen entspringt.

1) Das ἡδόν kommt übrigens auch bei Xenophon nicht selten im Munde des Sokrates vor.

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 <sup>1)</sup>. 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 als 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 (*πρόννησις*) 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 im stande 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 schwerer, 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 <sup>2)</sup>.

Aus diesem Grunde haben die Kyrenaiker, insbesondere der jüngere Aristippos, systematische Untersuchungen über den Ursprung der *πάθη*, der Gefühle und Triebe angestellt. In einer physiologischen Psychologie, die sich derjenigen des Protagoras (vgl. unten § 8, 3) anschloss, führten sie die Gefühlsverschiedenheiten auf die Bewegungszustände des Leibes zurück: der Ruhe sollte Gleichgültigkeit, heftiger Bewegung Schmerz, sanfter Bewegung dagegen Lust entsprechen. Neben solchen erklärenden Theorien aber ging diese Philosophie der Lebemänner auf eine vorurteilsfreie Weltkenntnis hinaus. Auch für sie waren, wie Theodoros lehrte, schliesslich alle sittlichen Vorschriften und rechtlichen Bestimmungen nur Satzungen, die für die Masse gelten: der gebildete Genussmensch kümmert 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, welche sich der Hingabe an den Sinnengenuss entgegenstellen, ab, und dass die Schule in diesem Sinne sich bemühte, den religiösen Glauben so viel als möglich seines Nimbus zu entkleiden, beweist die bekannte Theorie des Eudemeros, welcher in seiner *ἑρὰ ἀναγραφή* den Glauben an die Götter auf Ahnenkult und Heroenverehrung zurückzuführen unternahm.

So kamen schliesslich die Kyrenaiker mit den Kynikern darin überein, dass auch ihnen alles, was νόμος, d. h. durch gesellschaftliche Konventionen der Sitte und des Gesetzes bestimmt wird, als eine Einschränkung des Rechts auf Genuss galt, welches der Mensch φύσις, von Natur habe und welches der Weise, unbekümmert um die historischen Satzungen, ausübe. Die Hedonisten nahmen die Verfeinerung des Geniessens, welche die Kultur mit sich brachte, gerne mit; sie fanden es bequem und erlaubt, dass der verständige Mann den Honig ge-

<sup>1)</sup> Auch dies eine vollständig korrekte Folgerung aus dem eudämonistischen Prinzip.  
— <sup>2)</sup> Vgl. Diog. Laert. II, 65 ff.

niesse, den andere bereitet; aber es band sie kein Gefühl der Pflicht oder der Dankbarkeit an die Kultur, deren Früchte sie genossen. Dieselbe Vaterlandslosigkeit, dieselbe Abwendung von politischem Verantwortlichkeitsgefühl, welche bei den Kynikern aus der Verachtung der Kulturgenüsse erwuchs, ergab sich für sie aus dem Egoismus des Genießens. Aufopferung für andere, Patriotismus und Hingebung an ein Allgemeines erklärte Theodoros für eine Torheit, die zu teilen dem Weisen nicht ziemt, und schon Aristipp freute sich der staatlichen Ungebundenheit, die ihm sein Wanderleben gewähre<sup>1)</sup>. Die Philosophie der Schmarotzer, die am vollen Tische hellenischer Schönheit schmausten, steht ihrem idealen Inhalt so fern wie diejenige der Bettler, die auf der Türschwelle lagen.

Indessen enthielt schon das Prinzip der sachverständigen Abwägung der Genüsse ein Moment, welches 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 Unlust, welche sich für die Zukunft aus dem Genuss ergeben würden, mit in die Rechnung gezogen werden müssten; Theodoros fand, dass das höchste Gut mehr in der heiteren Gemütsstimmung (*χαρά*), als im momentanen Genuss zu suchen sei, und Annikeris kam zu der Einsicht, dass dies mehr als durch leibliche Genüsse durch die geistigen Freuden menschlicher Gemeinschaft, der Freundschaft, der Familie und der Staatsgenossenschaft 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 Loos 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 Menschen überwiegt die Unlust, der Schmerz unerfüllter Begierden: ihnen wäre es darum besser, nicht zu leben. Die Eindringlichkeit, mit der er dies vortrug, hat ihm den Beinamen *πεισιθάνατος* eingetragen: er überredete zum Tode. Er ist der erste Vertreter des eudämonistischen 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 Eudämonismus, 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 Beredsamkeit: sie mussten in erster Instanz darüber unterrichten, wie man gut spricht. Und indem sie die Rhetorik aus einer traditionellen Kunst zu einer Wissenschaft umgestalteten, wendeten sie sich zunächst sprachlichen Untersuchungen zu und wurden die Schöpfer der Grammatik und Syntax. Sie stellten Untersuchungen über die Satztheile, über den Wortgebrauch, über Synonymik und Etymologie an:

1) Xen. Mem. II 1, 8ff.

Prodikos, 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 gehandelt haben, versteht sich von selbst. Dieser Gedankengang 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<sup>1)</sup> ausdrücklich bezeugt. Leider aber fehlen alle näheren Nachrichten darüber, wie weit die Sophisten damit gekommen sind und ob sie schon die abstrakte Herauschälung der logischen Formen aus den inhaltlichen Bestimmungen des Denkens versucht haben. Charakteristisch ist, dass die wenigen Nachrichten, welche 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<sup>2)</sup>, hinterlassen, und er hat das Gesetz des kontradiktorischen Gegensatzes wenigstens soweit formuliert, dass er sagte, es gäbe über jeden Gegenstand zwei einander widerstrebende 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 andern lächerlich wurden. Dass es dabei logisch nicht immer allzu reinlich, sondern recht gründlich so zugeht, 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<sup>3)</sup> und Aristoteles<sup>3)</sup> erhalten haben. Es sind oft nur sprachliche, grammatische und etymologische, seltener eigentlich logische, 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 Gewohnheiten und Voraussetzungen der in der Rede üblichen Wortbedeutung unsinnige, bzw. vom Antwortenden nicht beabsichtigte Folgerungen zulässt<sup>4)</sup>.

Diese Kunst des Wortstreits, die Eristik, hatte bei den viel redenden und an Silbenstecherei gewöhnten Athenern grossen Erfolg: neben den von Platon gezeichneten Brüdern Euthydemos und Dionysodoros haben sie hauptsächlich die Megariker betrieben, deren Schulhaupt Euklid sich mit der Theorie des Widerlegens beschäftigte<sup>5)</sup>. Seine Anhänger Eubulides und Alexinos wurden

1) Diog. Laert. IX, 51 ff. — 2) Es ist wahrscheinlich, dass *Καταβάλλοντες* (sc. *λόγοι*) und *Ἀντιλογία*: nur zwei verschiedene Titel dieses Werkes sind, dessen erstes Kapitel von der Wahrheit handelte. — 3) Platon im Euthydem und im Kratylos, Aristoteles in dem Buch „Ueber die sophistischen Trugschlüsse“. — 4) Typisch: „Hast Du aufgehört, Deinen Vater zu schlagen?“ oder: „Hast Du Deine Hörner abgeworfen?“ — 5) Diog. Laert. II, 107.

durch eine Reihe solcher Fangschlüsse, die grosses Aufsehen machten und eine ganze Literatur hervorriefen, berühmt<sup>1)</sup>). Unter diesen befinden sich zwei, der „Haufen“ und der „Kahlkopf“<sup>2)</sup>), deren Grundgedanke bereits auf Zenon zurückgeführt wird und bei diesem sich den Argumentationen einfügt, durch welche gezeigt werden sollte, dass die Zusammensetzung der Grössen aus kleinsten Teilen unmöglich sei. Aehnlich haben auch Zenons Beweise gegen die Bewegung durch einen andern Megariker, Diodoros Kronos, noch Vermehrung, wenn auch nicht Vertiefung oder Verstärkung gefunden<sup>3)</sup>). Unermüdlich in der Auffindung solcher Aporien, Schwierigkeiten und Widersprüche, erfand derselbe Diodor auch den berühmten Beweis (χρησιώων), welcher den Begriff der Möglichkeit zersetzen sollte: möglich ist nur das Wirkliche; denn ein Mögliches, das nicht wirklich wird, erweist sich eben dadurch als unmöglich<sup>4)</sup>).

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 ihrigen gemacht. Danach bleiben nur so rein identische Urteile, wie gut ist gut, Mensch ist Mensch u. s. f. übrig<sup>5)</sup>). 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 No. 5), der Mangel an Beziehungsbegriffen keine Verknüpfung der Einheit mit der Vielheit gestattet und zur Leugnung der Vielheit geführt hatte, so liess hier der Mangel logischer Beziehungsbegriffe die Aussage einer Mannigfaltigkeit von Prädikaten über das Subjekt unmöglich erscheinen.

2. Dies alles sind nun schon Wendungen, in denen die skeptische Richtung zum Ausdruck kommt, welche die Untersuchungen der Sophisten über die Erkenntnistätigkeit genommen haben. Wenn aus solchen Gründen die logische Unmöglichkeit aller synthetischen Satzbildung behauptet wurde, so zeigt sich, dass mit dem abstrakten Prinzip der Identität, wie es die Seinslehre der Eleaten formuliert hatte, das Erkennen selbst unvereinbar war: in den Zenonischen Dichotomien hatte sich die Lehre des Parmenides selbst unrettbar verstrickt. Zum offensten Ausdruck kam dies in der Schrift des Gorgias<sup>6)</sup>), welche Sein, Erkenntnis und Mitteilung der Erkenntnis für unmöglich erklärte. Es ist nichts: denn sowohl das Sein, welches weder als ewig noch als vergänglich, weder als einfach 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 Erkennt-

1) Vgl. PRANTL, *Gesch. der Log.* I, 33 ff. — 2) Welches Korn macht den Haufen? welches ausfallende Haar den Kahlkopf? — 3) Sext. *Emp. adv. math.* X, 85 ff. — 4) Cic. *de fato* 7, 13. — 5) Plat. *Theaet.* 201 e, vgl. *Soph.* 251 b. — 6) Auszüge teils im dritten Kapitel der pseudo-aristotelischen Schrift *De Xenophane, Zenone, Gorgia* (vgl. oben S. 24), teils bei Sext. *Emp.* VII, 65—86.

nis, so könnte sie nicht gelehrt werden: denn jeder hat nur seine eigenen Vorstellungen, und es gibt bei der Verschiedenheit zwischen den Gedanken und den für ihre Mitteilung zu verwendenden Zeichen keine Gewähr gegenseitiger Verständigung.

Dieser Nihilismus machte wohl kaum den Anspruch, ernst genommen zu werden. Schon der Titel des Buchs *περί φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος* sieht wie eine groteske Farce aus. Der formgewandte Rhetor, der alle ernste Wissenschaft verachtete und nur seine Redekunst betrieb<sup>1)</sup>, machte sich den Spass, im Stil von Zenons kontradiktorischer Zwickmühle die ganze Arbeit der Philosophie als nichtig zu ironisieren. Aber eben, dass er dies tat und dass dies Anklang fand, beweist, wie gerade unter den Männern, welche sich mit der Belehrung des Volkes beschäftigten, 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 suchte. Diese Verzweiflung aber an der Wahrheit ist um so begreiflicher, je mehr die ernsthaft wissenschaftliche Untersuchung, die Protagoras führte, zu demselben Resultate gelangte.

E. LAAS, *Idealismus und Positivismus I* (Berlin 1880).

W. HALBFASS, *Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras* (Strassb. 1882).

SATTIG, *Der protagoreische Sensualismus* (Zeitschrift für Philosophie, Bd. 86—89).

3. Den Kernpunkt der Lehre des Protagoras bildet sein Bestreben, die menschlichen Vorstellungen psychogenetisch 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 hatten, keineswegs; dagegen boten sich von selbst die physiologisch-psychologischen Beobachtungen dar, die man in den jüngern, mehr naturwissenschaftlichen Kreisen gemacht hatte. Da nun für Protagoras jene Wertbestimmungen zunächst fortfielen, von denen aus Denken und Wahrnehmung einander gegenübergestellt worden waren, so blieb für ihn nur die Ansicht von der psychologischen Identität des Denkens 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 bestehe<sup>2)</sup>. Dieser Sensualismus erläuterte sich sodann durch die ganze Menge der Tatsachen, welche die physiologische Psychologie in Verbindung mit den Lehren der wissenschaftlich forschenden Aerzte gesammelt hatte, und durch die zahlreichen Theorien, welche insbesondere über den Prozess der Sinnestätigkeit aufgestellt worden waren.

Allen diesen aber war die Vorstellungsweise gemeinsam, 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 allseits bei der Wahrnehmung nicht nur einen Bewegungszustand des wahrzunehmenden Dinges, sondern auch einen solchen des wahr-

1) Plat. Men. 95 c. — 2) Diog. Laert. IX, 51.

nehmenden 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 voraussetze. Und auch mit der Lehre war schon Empedokles vorangegangen, dass die innere, organische Bewegung der äusseren entgegenkomme<sup>1)</sup>.

Auf dieser Grundlage<sup>2)</sup> baut sich die Erkenntnislehre des Protagoras auf. Ist nämlich die Wahrnehmung das Produkt dieser beiden aufeinander gerichteten Bewegungen, so ist sie offenbar etwas anderes als das wahrnehmende Subjekt, aber auch etwas anderes als das die Wahrnehmung hervorrufende Objekt. Durch beide bedingt, ist sie doch von beiden verschieden. Diese weittragende Einsicht bezeichnet man als die Lehre von der Subjektivität der Sinneswahrnehmung.

Doch tritt diese bei Protagoras in einer eigentümlichen Verschränkung auf. Da er nämlich offenbar so wenig wie irgend einer der früheren Denker ein Bewusstsein ohne einen entsprechend existierenden Bewusstseinsinhalt annehmen mochte, so lehrte er, dass bei jener Doppelbewegung auch ein Zwiefaches entstände: das Wahrnehmen (*αἰσθησις*) im Menschen und der Wahrnehmungsinhalt (*τὸ αἰσθητόν*) 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 *αἰσθητόν* entsteht: aber keine Wahrnehmung 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 erscheinen, 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, aber auch für ihn nur in dem Momente ihrer Entstehung: es geht ihr jede Allgemeingültigkeit ab. Und da nach der Ansicht des Protagoras es kein anderes Vorstellen, also auch kein anderes Wissen gibt als die Wahrnehmung, so gibt es für die menschliche Erkenntnis überhaupt nichts Allgemeingültiges. 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 Skeptizismus, insofern sie jede darüber hinausgehende Erkenntnis ablehnt.

Wie weit Protagoras selbst praktische Konsequenzen aus diesem Satze, dass für jeden seine Meinung wahr sei, gezogen hat, wissen wir nicht. Jüngere

1) Ob diese beiden Bewegungen schon von Protagoras als Leiden und Wirken (*παισθῆναι* und *πάσχειν*) bezeichnet worden sind, wie es bei Platons Darstellung Theact. 156 a geschieht, bleibe dahingestellt. Jedenfalls sind so anthropologische Kategorien im Munde des Sophisten nicht verwunderlich. — 2) Es liegt solchen Vorbereitungen gegenüber kein zwingender Grund vor, diese Theorie der einander entgegenlaufenden Bewegungen auf eine unmittelbare Anknüpfung an Heraklit zurückzuführen. Ihr heraklitisches Moment, das Platon sehr richtig gesehen hat, ist schon genügend durch jene direkten Vorgänger vertreten, welche alles Geschehen auf Bewegungsverhältnisse reduzierten.

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<sup>1)</sup>. 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 *αἰσθητόν*, 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 jemandem 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 (*πάθη*), in die sie uns versetzen. Diese aber sind Ruhe und Gleichgültigkeit, heftige Bewegung und Schmerz, oder sanfte Bewegung und Lust. Und unter ihnen ist nur die letztere erstrebenswert (vgl. oben § 7, 9).

4. So mündeten alle Gedankengänge der Sophistik 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 Bewusstsein 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 Geliebten trachtet. Wissenschaft ist die sehende, ringende Liebe zum Wissen: *φιλοσοφία* (vgl. Platon, *Symp.* 203 e).

Aus dieser Ueberzeugung entwickeln sich alle Eigentümlichkeiten der sokratischen Wissenschaftslehre<sup>2)</sup>, in erster Linie die Grenzen, innerhalb deren er das Wissen für notwendig und deshalb für möglich hielt. Es ist nur eine Kenntnis der menschlichen Lebensverhältnisse (*τὰ ἀνθρώπινα*), welche für das

1) Zweifellos macht sich hierin die Entwicklung der protagoreischen Erkenntnistheorie aus der atomistischen Schule geltend, der diese Reduktion des Qualitativen auf das Quantitative wesentlich war (vgl. oben §§ 4 u. 5): freilich liess sich der Sophist auf solche metaphysischen Theorien wie den Atomismus prinzipiell nicht ein. — 2) Vgl. FR. SCHLEIERMACHER, Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen, *Ges. W.* III, 2 Bd., S. 287 ff.



sittliche Leben notwendig ist: nur für diese ist ein Wissen nötig, und nur für diese reicht auch die Erkenntniskraft des Menschen aus. Die naturphilosophischen und metaphysischen Hypothesen haben mit der sittlichen Aufgabe des Menschen nichts zu tun, und sie werden von Sokrates um so weniger beachtet, als er die Ansicht der Sophisten teilte, dass es unmöglich sei, darüber eine sichere Erkenntnis zu gewinnen. Wissenschaft ist nur als praktische Einsicht, als Erkenntnis des sittlichen Lebens möglich. — Diese Ansicht haben die sophistischen Nachfolger des Sokrates unter dem Einflusse seines eudämonistischen Prinzips noch schroffer zugespitzt. Den Kynikern wie den Kyrenaikern hatte die Wissenschaft nur so weit Wert, als sie dem Menschen die rechte Einsicht gewährt, welche 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 Bedürfnisse des Menschen geschätzt; die Kyrenaiker sagten, die Ursachen der Wahrnehmung (τὰ πρῶτα τὰ πάθη) seien für uns ebenso gleichgültig wie unerkennbar; das zur Glückseligkeit führende Wissen habe es nur mit unseren Zuständen, die wir sicher erkennen, zu tun. Gleichgültigkeit gegen Metaphysik und Naturwissenschaft ist bei Sokrates, wie bei den Sophisten die Folge ihrer Beschäftigung mit dem inneren Wesen des Menschen.

5. Es wird für alle Zeiten eine merkwürdige Tatsache 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 verdankte dies wesentlich seinem instinktiven und überzeugungsvollen Gegensatz gegen den Relativismus der Sophisten. Sie lehrten, dass es nur Meinungen (δόξαι) gebe, die für den einzelnen mit psychogenetischer Notwendigkeit gelten; er aber suchte ein Wissen, das für alle in gleicher Weise massgebend sein sollte. Dem Wechsel und der Mannigfaltigkeit der individuellen Vorstellungen 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 gehabt, dass das vernünftige Denken, dem sie ihre Erkenntnisse verdankten, etwas wesentlich Anderes sei als das alltägliche sinnliche Weltauffassen und hergebrachte Meinen: aber sie hatten diesen Wertunterschied 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 Meinung sein, die als Wissen für alle gelten soll, muss dasjenige sein, was in allen den besonderen Vorstellungen, die den einzelnen in einzelnen Verhältnissen sich aufgedrungen haben, gemeinsam ist: die subjektive Allgemeingültigkeit ist nur für das objektiv Allgemeine zu erwarten. Wenn es daher Wissen geben soll, so ist es nur in demjenigen zu finden, worin alle einzelnen Vorstellungen übereinkommen. Dies sachlich Allgemeine, welches die subjektive Gemeinsamkeit des Vorstellens ermöglicht, ist der Begriff (λόγος), und Wissenschaft ist somit begriffliches Denken. Die allgemeine Geltung, welche für das Wissen in Anspruch genommen wird, ist nur dadurch möglich

der wissenschaftliche Begriff das Gemeinsame heraushebt, welches in allen einzelnen Wahrnehmungen und Meinungen enthalten ist.

Daher ist das Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit die Begriffsbestimmung, die Definition. Der Zweck der Untersuchung ist festzustellen,  $\tau\acute{\iota}$   $\xi\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\nu$  εἶη, was jedes Ding ist: nur so kann man den wechselnden Meinungen gegenüber zu bleibenden Vorstellungsbildern kommen.

Vorbereitet war diese Lehre einigermassen durch die Untersuchungen der Sophisten über die Wortbedeutung, über Synonymik und etymologische Verhältnisse. In letzterer Hinsicht gingen die Hypothesen der Sophisten bei den Anfängen der Sprachphilosophie (vgl. Platons Kratylos) auf die Frage hinaus, ob eine natürliche oder nur eine konventionelle Beziehung zwischen den Wörtern und ihren Bedeutungen obwalte ( $\varphi\acute{\omicron}\sigma\alpha\iota$  ἢ  $\theta\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota$ ). Erfolgreich scheint in der Fixierung der Wortbedeutungen besonders Prodikos gewesen zu sein, den Sokrates lobend erwähnt.

Bei den späteren Sophisten hat sich das sokratische 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, welches, 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 Dinges bestimme<sup>1)</sup>; aber er fasste diese allen Beziehungen 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 No. 1). Danach ist nur das Zusammengesetzte begrifflich bestimmbar, das Einfache ist nicht zu definieren<sup>2)</sup>. Von dem letzteren gibt es also keine begriffliche Einsicht, es kann nur in sinnlicher Gegenwärtigkeit aufgewiesen werden. So kamen die Kyniker aus der sokratischen Begriffslehre zu einem Sensualismus, der als Einfaches, Ursprüngliches nur das mit Händen zu Greifende, mit Augen zu Sehende anerkannte, und dies ist der Grund ihrer Opposition gegen Platon und ihres von diesem lebhaft bekämpften Materialismus.

6. Aufsuchung der Begriffe war somit für Sokrates das Wesen der Wissenschaft, und dies bestimmte zunächst 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<sup>3)</sup>. 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 *διαλογισμὸς* war der Weg zum *λόγος*. Aber diese Unterhaltung stiess auf mannigfaltige Schwierigkeiten: auf die Trägheit der gewohnheitsmässigen Vorstellungsweise, auf die eitle Neuerungssucht und Paradoxie der Sophisten, auf den Hochmut des Scheinwissens 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 bildungsstolzen 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 Begriffsbestimmung überzugehen, und indem er die Führung der Unterhaltung übernahm, brachte er den Redegenossen Schritt für Schritt zu klarerer, widerspruchloserer

1)  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  ἐστὶν ὁ τὸ εἶναι ἢ εἶναι δηλῶν: Diog. Laert VI, 3. — 2) Plat. Theaet. 202b. — 3) Dies Moment hat sich mit dem Einfluss der Zenonischen Dialektik vereinigt, um der nachfolgenden philosophischen Literatur den Charakter des Dialogischen aufzuprägen.

ntfaltung seiner eigenen Gedanken, und liess ihn das was in ihm als unfertig eahntes schlummerte, zu festem Ausdruck bringen. Er nannte dies seine istiche Entbindungskunst und jene Vorbereitung dazu seine Ironie.

7. Die mäeutische Methode hat aber noch einen andern sachlichen inn: in der Unterredung kommt die vernünftige Gemeinsamkeit zu Tage, elcher sich alle Teile trotz ihrer auseinandergehenden Meinungen unterwerfen. er Begriff soll ja nicht gemacht, er soll gefunden werden: er ist schon da, er uss nur aus den Hüllen der individuellen Erfahrungen und Meinungen, in enen er steckt, entbunden werden. Darum ist das Verfahren der sokratischen begriffsbildung epagogisch oder induktorisch: es führt durch die Verleichung der besonderen Ansichten und sinnlichen Einzelvorstellungen zu dem egrifflich Allgemeinen; es entscheidet jede Einzelfrage, indem es durch Heraniehung analoger Fälle, durch Aufsuchung verwandter Verhältnisse zu einer llgemeinen begrifflichen Bestimmung vorzudringen sucht, die sich dann auf as vorgelegte Sonderproblem entscheidend anwenden lässt, und es bringt diese nterordnung des Besonderen unter das Allgemeine als das Grund-erhältnis der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Durchführung.

Freilich ist das induktorische Verfahren, wie es Sokrates (bei Xenophon und Platon) anwendet, noch von kindlicher Einfachheit und Unfertigkeit. Es ehlt ihm noch die Vorsicht des Verallgemeinerns und die methodische Behut-ankheit der Begriffsbildung. Das Bedürfnis nach dem Allgemeinen ist so leb-raft, dass es sich sogleich an schnell zusammengerafftem Material befriedigt, und lie Ueberzeugung von der bestimmenden Geltung des Begriffs ist so stark, dass lanach sofort die vorgelegte einzelne Frage entschieden wird. So gross aber lie Lücken in den Beweisführungen des Sokrates sein mögen, so wenig wird da-lurch ihre historische Bedeutsamkeit verringert. Seine Lehre von der Induktion at keinen methodologischen, sondern logischen und erkenntnis-theoretischen Wert. Sie fixiert in einer für alle Zukunft massgebenden Weise, dass es die Aufgabe der Wissenschaft ist, aus der Vergleichen-der Tatsachen zur Feststellung allgemeiner Begriffe hinzustreben.

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

Indessen bleibt doch nun die ganze Masse der Vorstellungen über die Natur und alle die sich daran knüpfenden Fragen und Probleme bestehen, und wenn diese auch zum grössten Teil für das sittliche Leben gleichgültig sind, so lassen sie sich doch nicht ganz abweisen: nachdem aber Sokrates darauf ver-zichtet hat, über solche Fragen zu begrifflicher Einsicht zu gelangen, bleibt ihm um so mehr die Möglichkeit, sich über das Weltall eine Vorstellung zu bilden, welche 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<sup>1)</sup> und

1) Es ist nicht wahrscheinlich, dass Sokrates in dieser Hinsicht starke Einflüsse von

welche da, wo das Verständnis aufhört, gläubig der Vorsehung vertraut. diesem Glauben hat sich Sokrates möglichst nahe an den religiösen Vorstellungen seines Volkes gehalten und auch von der Vielheit der Götter gesprochen, wohl er dem ethischen Monotheismus, der sich in seiner Zeit vorbereitete, auch zuneigte. Aber er trat in solchen Dingen nicht als Reformator auf, er lehrte sittliche Bildung, und wenn er seinen Glauben auseinandersetzte, so er den der andern unangetastet.

Aus diesem Glauben stammte aber auch die Ueberzeugung, mit der sogar den Rationalismus seiner Ethik einschränkte: das Vertrauen auf das Göttliche. Je mehr er auf Klarheit der Begriffe und auf vollkommene Erkenntnis der natürlichen Verhältnisse drang, und je mehr er dabei wahr gegen sich selbst war, so weniger konnte er sich verbergen, dass der Mensch in seiner Beschränkung damit nicht auskommt, dass es Zustände gibt in denen die Erkenntnis die sichereren Entscheidung nicht ausreicht und wo das Gefühl in seine Rechte tritt. Hier nun glaubte Sokrates in sich das Dämonion zu hören, eine beständig meist warnende Stimme. Er meinte, dass die Götter auf diese Weise die ihnen sonst diente, in schwierigen Lagen, wo seine Erkenntnis aushörte, die Schlechten abmahnten.

So stellte der Weise von Athen neben die sittliche Wissenschaft den Glauben und das Gefühl.

### 3. Kapitel. Die systematische Periode.

Die dritte, vollendende Periode der griechischen Wissenschaft erntete die Früchte von beiden vorangegangenen Entwicklungen: sie stellt sich wesentlich als eine gegenseitige Durchdringung der kosmologischen und anthropologischen Gedankenmassen dar. Diese Vereinigung aber scheint nur zum geringen Teile als sachliche Notwendigkeit, noch weniger als eine Forderung der Zeit: sie ist vielmehr in der Hauptsache die Arbeit grosser Persönlichkeiten und ihrer eigenartigen Erkenntnisrichtung.

Der Zug der Zeit ging mehr auf praktische Auswertung der Wissenschaften, ihm folgte sie, wenn ihre Forschung in Einzeluntersuchungen über mechanische, physiologische, rhetorische und politische Probleme auseinander ging und ihre lehrhafte Darstellung sich den Vorstellungen des gemeinen Mannes bequemte. Die allgemeinen Fragen der Weltkenntnis hatten das Interesse, welches ihnen anfänglich zugewendet war, für die grosse Masse nicht mehr, sondern auch der Gelehrten bald verloren, und ihre skeptische Abgrenzung durch die sophistische Erkenntnislehre tritt nirgends in der Form des Verzichtens oder Beklagens auf.

Wenn daher die griechische Philosophie von den Untersuchungen über das menschliche Wissen und Wollen, worauf sich die Forschung der Aufklärungzeit richtete, mit erneuter Kraft zu den grossen Problemen der Metaphysik

---

Anaxagoras erfahren hat, da dessen Teleologie sich auf die Harmonie der Gestirne auf das Menschenleben bezieht, während die Betrachtungen, welche dem Sokrates (wie auch von Xenophon) zugeschrieben werden, den Nutzen des Menschen zum Massstab der Welthewunderung machen. Dem sokratischen Glauben viel verwandter sind die Anschauungen der grossen Dichter Athens, insbesondere der Tragiker.

rückgekehrt 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 griechischen Denkens unterscheiden sich von den Lehren aller Vorgänger durch ihren systematischen Charakter: alle drei haben umfassende, in sich geschlossene Systeme der Wissenschaft geliefert. Diesen Charakter gewannen ihre Lehren einerseits durch die Allseitigkeit der Probleme und anderseits durch die bewusste Einheitlichkeit ihrer Behandlung.

Während jeder der früheren Denker nur einen begrenzten Kreis von Fragen aufgriff und dementsprechend sich auch nur in gewissen Gebieten der Wirklichkeit unterrichtet zeigte, während namentlich physikalisches und psychologisches Interesse der Forschung fast nur gesondert aufgetreten waren, richtete sich die Arbeit dieser drei Männer gleichmässig auf den ganzen Umfang der wissenschaftlichen Probleme. Sie trugen das, was Erfahrung und Beobachtung 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 Mannigfaltigkeit ihrer schriftstellerischen Tätigkeit tritt diese Allseitigkeit ihres wissenschaftlichen Interesses zu Tage: und die Massenhaftigkeit des Materials, welches darin verarbeitet ist, erklärt sich zum Teil nur durch die lebendige Mitwirkung ihrer ausgebreiteten Schulen, in denen sie — insbesondere gilt dies von Aristoteles — nach Neigung und Begabung der einzelnen eine Teilung der Arbeit eintreten liessen.

Dass aber diese gemeinsame Arbeit nicht in das einzelne zerfloss, dafür war durch den prinzipiellen Grundgedanken gesorgt, mit welchem jeder dieser drei Männer die einheitliche Verarbeitung des ganzen Kenntnismaterials unternahm und leitete. Zwar führte dies an mehr als einem Punkte zu einseitiger Auffassung und zu einer Art von Vergewaltigung einzelner Gebiete, und damit zu Problemverschlingungen, die vor der Kritik nicht standhalten: aber anderseits erfuhr gerade durch die Ausgleichung, welche dabei zwischen den Erkenntnisformen verschiedener Wissensgebiete stattfinden musste, die metaphysische Begriffsbildung 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 Weltanschauungen ausgearbeitet wurden. So traten die Vorzüge und die Nachteile philosophischer Systembildung bei diesen ihren ersten genialen Urhebern gleichmässig zu Tage.

Die Systematisierung des Wissens zu einer philosophischen Gesamtlehre hat sich in aufsteigender Linie von Demokrit und Platon zu Aristoteles vollzogen und erst bei dem letzteren die Form einer organischen Gliederung der Wissenschaft in die einzelnen Disziplinen gefunden. Damit hat dann Aristoteles die Entwicklung der griechischen Philosophie abgeschlossen und das Zeitalter der Spezialwissenschaften eingeleitet.

Im besonderen ist der Gang dieser Entwicklung der gewesen, dass aus der Anwendung der durch die Sophistik und die sokratische Lehre gewonnener

Prinzipien auf die kosmologischen und metaphysischen Probleme 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 Metaphysik benutzten. Die gemeinsame Abhängigkeit von den Lehren der kosmologischen Periode und von der Sophistik, insbesondere der Theorie des Protagoras, prägt dabei beiden Lehren einen gewissen Parallelismus und eine partielle Verwandtschaft auf, die um so interessanter ist, je tiefer andererseits der Gegensatz 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 Verschiedenheit ihrer Wirkung. Die rein theoretische Auffassung der Wissenschaft, welche bei Demokrit vorkommt, behagte dem Zeitalter nicht: seine Schule verschwindet nach ihm schnell. Platon dagegen, dessen wissenschaftliche Lehre zugleich ein Lebensprinzip 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 Moralisieren.

Aus ihr hob sich sodann die grosse Gestalt des Aristoteles heraus, des erfolgreichsten Denkers, den die Geschichte gesehen hat. Die gewaltige Konzentration, mit der er, um den vorgefundenen Gegensatz zwischen seinen beiden grossen Vorgängern auszugleichen, den gesamten Gedankengehalt der griechischen Wissenschaft um den Begriff der Entwicklung (ἐντελέχεια) zusammenkrystallisieren liess, hat ihn zum philosophischen Lehrer der Zukunft und sein System zu dem vollkommensten Ausdruck des griechischen 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 stilles, scheinloses Forscherleben in der Vaterstadt geführt, die ihn hoch ehrte, und ist dem geräuschvollen Treiben Athens ferngeblieben. Er hatte weder politische noch sonstige Tüchtigkeit zu lehren, er war wesentlich theoretisch veranlagt und besonders der Naturforschung zugeneigt. Mit riesiger Gelehrsamkeit und umfassenden Kenntnissen verband er grosse Klarheit des begrifflichen Denkens und, wie es scheint, starke Neigung zu schematischer Vereinfachung der Probleme. Die Fülle seiner Arbeiten beweist, dass er einer ausgebreiteten Schule vorstand, 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 Systeme in den Hintergrund gedrängt und hat 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 vollständige 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 *Μέγας* und *Μικρός διακοσμος, περί τοῦ* und *περί ἰδῶν*, praktisch *περί εὐδαιμονίας* und *ἐπιποθήκων* gewesen zu sein. Nach den Sammlungen von W. BERTHELD (Minden 1830 und 34) und LORTZING (Berlin 1873) hat W. KÄHL (Diedenhofen 1889) eine Durcharbei-

g der Quellen begonnen, P. NATORP die *Ethica* (Leipzig 1893) herausgegeben. Vgl. HART, Zur Seelen- und Erkenntnislehre des Demokrit (Leipzig 1886).

Platon von Athen (427—347), aus vornehmem Geschlecht, war in die künstlerische wissenschaftliche Bildung seiner Zeit auf das glücklichste hineingewachsen, als die Persönlichkeit des Sokrates auf ihn einen so entscheidenden Eindruck machte, dass er von seinen ethischen Versuchen abliess und sich ganz dem Umgange des Meisters widmete. Er war der treueste und verständnisvollste, dabei aber auch sein selbständigster Schüler. Die Einrichtung des Sokrates veranlasste ihn, zunächst der Einladung des Euklid nach Megara zu gehen; 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 Grossgriechenland und Sizilien, wo er Verbindungen mit den Pythagoreern einging und sich auch an politischen Händeln beteiligte. Diese brachten ihn am Hofe des Herrschers in Syrakus, des älteren Dionys, auf den er mit Hilfe seines Freundes Dion einzuwirken suchte, in erste Gefahr: er wurde als Kriegsgefangener an die Spartaner ausgeliefert und erst durch Freundeshilfe losgekauft. Diesen Versuch praktischer Politik in Sizilien hat er später noch zweimal, 367 und 361, aber stets mit unglücklichem Erfolge wiederholt.

Nach der ersten sizilischen Reise gründete er im Haine Akademos seine Schule, in der sehr bald eine grosse Anzahl hervorragender Männer zu gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit um sich vereinigte. Doch war das Band dieser Genossenschaft noch mehr in einer auf die Gemeinschaft sittlicher Ideale begründeten Freundschaft zu suchen. Seine Lehrtätigkeit trat anfangs in sokratischer Weise den dialogischen Charakter gemeinsamen Suchens und nahm erst im Alter mehr denjenigen des lehrhaften Vortrages an. In dieser persönlichen Wirkung sah er selbst den Schwerpunkt seiner Tätigkeit: 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 Zugehörigkeit zur aristokratischen Partei verband sich in ihm mit der durch Sokrates bestimmten Richtung, und er hat niemals ganz die Hoffnung aufgegeben, durch seine Wissenschaft das Leben seiner Zeit zu reformieren. Dazu tritt als drittes Moment seiner Persönlichkeit die hervorragende künstlerische Veranlagung, welche in der herrlichsten Sprache seinen Idealen das Gewand dichterischer Darstellung zu geben vermochte.

Den aesthetisch-literarischen Niederschlag dieses Denker- und Lehrerlebens bilden Platons Werke<sup>1)</sup>, in denen der Prozess des Philosophierens selbst mit dramatischer Lebendigkeit, mit plastischer Zeichnung der Persönlichkeiten und ihrer Lebensanschauungen dargestellt wird. Als Kunstwerke sind das Symposion und der Phaidon die schönst gelungenen; den massartigsten Eindruck von der Gesamtheit der Lehre bietet die Politeia. Die Form ist, mit Ausnahme der Apologie des Sokrates, überall der Dialog: doch lässt dessen künstlerische Behandlung im Alter zum Teil nach, und der Dialog bleibt nur als schematischer Rahmen des Vortrages übrig (Timaios, Gesetze). Meist ist Sokrates der Leiter der Unterredung und nicht derjenige, dem Platon seine 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 künstlerisch als wissenschaftlich. In vollendetester sprachlicher Form zeigt sie höchste Lebendigkeit und Flüssigkeit der Anschauung, aber eine Strenge der Problemsonderung oder der methodischen Untersuchung. Der Inhalt der einzelnen Dialoge ist nur nach dem darin vorwiegenden Gegenstand zu bezeichnen. Wo die begriffliche Darstellung nicht möglich oder nicht am Platze ist, greift Platon zu den sogenannten mythen, allegorischen Darstellungen, welche Motive aus Märcen und Göttersagen in freier Richtung benutzen: insbesondere entnimmt er den dionysischen Mysterien die phantasievolle Darstellung der Unsterblichkeit der Seele und die Ausmalung des Lebens nach dem Tode (Kritias, Phaidros, Phaidon, Politeia).

Die Ueberlieferung ist nur zum Teil sicher; ebenso zweifelhaft ist die Reihenfolge der Entstehung und die Auffassung des Zusammenhanges der Werke untereinander.

Ueber diese Fragen haben, nachdem SCHLEIERMACHER in seiner Uebersetzung (Berlin 1804 ff.) die Anregung gegeben, hauptsächlich gearbeitet: J. SOCHER (München 1820), FR. HERMANN (Heidelberg 1839), E. ZELLER (Tübingen 1839), FR. SÜCKOW (Berlin 1855), R. SESEMHL (Berlin 1855/56), E. MUNK (Berlin 1886), FR. UEBERWEG (Wien 1861), K. SCHAAR-SCHMIDT (Bonn 1866), H. BONITZ (Berlin 1875), G. TEICHMÜLLER (Gotha 1876, Leipzig 1879,

1) Ins Deutsche übersetzt von HIER. MÜLLER, mit Einleitungen von K. STEINHART, 2 Bde. (Leipzig 1850—66). Dazu als 9. Band: Platons Leben von K. STEINHART (Leipzig 1873). Unter den neueren Ausgaben, in denen überall die beim Zitieren übliche Seitenangabe derjenigen von Stephanus (Paris 1578) wiederholt ist, sind hervorzuheben die von J. BEKKER (Berlin 1816 ff.), STALLBAUM (Leipzig 1850), SCHNEIDER und HIRSCHIG (Paris, Didot, 1846 ff.), J. SCHANZ (Leipzig 1875 ff.).

Breslau 1881), A. KROHN (Halle 1878), W. DITTENBERGER (im *Hermes* 1881), H. SIEBECK (Freiburg i. B. 1889), P. LUTOWSLAWSKI (London 1897), P. NATORP (Leipzig 1903).

Die für echt platonisch geltenden Schriften sind: a) Jugendwerke, welche den sokratischen Standpunkt noch kaum überschreiten: Apologie, Kriton, Euthyphron, Lysis, Laches (vielleicht auch Charmides, Hippias minor und Alkibiades I); b) Schriften zur Auseinandersetzung mit der Sophistik: Protagoras, Gorgias, Euthydemos, Kratylos, Menon, Theaitetos; c) Hauptwerke zur Darstellung der eigenen Lehre: Phaidros, Symposion, Phaidon, Philebos und die Politeia (Republik), deren Ausarbeitung, früh begonnen und schichtenweise sich vollendend, bis in die späteren Jahre des Philosophen sich hingezogen hat; d) die Schriften des Alters: Timaios, Nomoi und das Bruchstück des Kritias. Unter den zweifelhaften Schriften sind die wichtigsten Sophistes, Politikos und Parmenides. Sie stammen vielleicht nicht von Platon, jedenfalls aber von Männern seiner Schule, welche mit der eleatischen Dialektik und Eristik nahe vertraut waren. Die beiden ersten haben denselben Verfasser.

Vgl. H. v. STEDN, 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), W. WINDELBAND, Platon 3. Aufl. (Stuttgart 1901).

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, bzw. fünf Perioden zerlegt zu werden: 1) Die ältere Akademie, Platons nächster Schülerkreis und die folgenden Generationen; etwa bis 260 v. Chr., 2) die mittlere Akademie, welche eine skeptische Richtung nahm und in der noch eine ältere Schule des Arkesilaos und eine jüngere des Karneades (etwa seit 160) unterschieden werden, 3) die jüngere Akademie, welche mit Philon von Larissa (um 100) zum alten Dogmatismus zurückkehrte und mit Antiochos von Askalon (etwa 25 Jahre später), in die Wege des Eklektizismus geriet. Ueber die beiden, bzw. vier jüngeren Formen vgl. Tl. II, cap. 1. Später 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 Philippus von Opus und Herakleides aus dem pontischen Heraklea, unter den jüngeren Krantor zu nennen. In loserem Verhältnis zur Schule standen der Astronom Eudoxos von Knidos und der Pythagoreer Archytas von Tarent.

Vgl. Rich. HEINZE, Xenokrates (Leipzig 1892).

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 heimatischen 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 verhältnismässig 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, vorübergehenden Aufenthalte in Athen und in Mitylene übernahm er 343 auf Wunsch Philipps von Makedonien die Erziehung von dessen Sohn Alexander, welche er etwa drei Jahre mit grösstem Erfolge leitete. Nachher lebte er einige Jahre in seiner Vaterstadt den wissenschaftlichen Studien mit seinem Freunde Theophrastos und gründete dann 335 mit diesem zusammen in Athen seine eigene Schule, welche ihren Sitz im Lyceum hatte und (vermutlich nach dessen schattigen Laubgängen) die peripatetische genannt worden ist.

Nach zwölfjähriger grossartigster 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 gewaltiger die überschauende und überwältigende Kraft des Denkens, die Reinheit und Klarheit der wissenschaftlichen Gesinnung, die Sicherheit der Disposition und die Gestaltungskraft geistiger Arbeitsgemeinschaft hervor. Aristoteles ist eine Verkörperung 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.

U der ganz ausserordentlich umfangreichen schriftstellerischen Tätigkeit des Aristoteles sind das geringste, aber das wissenschaftlich Wichtigste erhalten. Verloren sind bis



auf wenige Bruchstücke die von ihm selbst herausgegebenen Dialoge, welche ihn in den Augen des Altertums auch als Schriftsteller ebenbürtig neben Platon stellten, und ebenso die grossen Sammelwerke, welche er für die verschiedensten Wissenszweige mit Hilfe seiner Schüler angelegt hatte. Als ein wertvolles Beispiel von der formvollen Abgeschlossenheit auch dieses Teils seiner literarischen Arbeit ist neuerdings das Hauptstück seiner *πολιτικά των Ἀθηναίων* aufgefunden worden. In der Hauptsache erhalten sind uns nur seine wissenschaftlichen Lehrschriften, welche dazu bestimmt waren, den Vorlesungen im Lyceum als Lehrbücher zu Grunde gelegt zu werden. Doch ist die Ausführung sehr verschieden: an manchen Stellen liegen nur skizzenhafte Notizen, an andern fertige Ausarbeitungen vor; ausserdem finden sich verschiedene Redaktionen desselben Entwurfs, und es darf angenommen werden, dass in die Lücken des Manuskripts Nachschriften verschiedener Schüler eingefügt worden sind. Da die erste Gesamtausgabe, welche im Altertum (wie es scheint, aus Anlass einer Neuauffindung der Originalmanuskripte) 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. HERTZ (Leipzig 1865 und in der 2. Auflage von O. Müllers *Gesch. der griech. Liter.* II 2, 236—321), E. VAHLEN (Wien 1870 ff.).

Diese Lehrbüchersammlung<sup>1)</sup> ist folgendermassen zusammengesetzt: a) zur Logik: die Kategorien, vom Satz, die Analytik, die Topik mit Einschluss 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 nikomachischen und in der eudemischen Ausgabe, und die (ebenfalls nicht abgeschlossene) Politik, d) zur poetischen Philosophie: die Rhetorik und die Poetik.

FR. BIESE, *Die Philosophie des Aristoteles* (2 Bde., Berlin 1835—42), A. ROSMINI-SERBATI, *Aristotele esposto ed esaminato* (Torino 1858), G. H. LEWES, *Aristotle, a chapter from the history of science* (London 1864), G. GROTE, *Aristotle* (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 Wissenschaft haben an der Sophistik eine schnelle, aber gerechte Kritik geübt: sie haben sogleich gesehen, dass unter ihren Lehren nur eine einzige den Wert dauernder Geltung und wissenschaftliche Fruchtbarkeit besass — die Wahrnehmungstheorie des Protagoras.

I. Diese ist daher der Ausgangspunkt für Demokrit und für Platon geworden; und zwar haben beide sie angenommen, um darüber hinauszugehen und die Folgerungen anzugreifen, welche der Sophist daraus gezogen hatte. Beide geben 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 (*δόξα*), sie lehrt, was nach menschlicher Ansicht (*νόμος* heisst es mit echt sophistischer Ausdrucksweise bei Demokrit) erscheint, nicht das was wahrhaft ist (*ἔρετή* bei Demokrit, *ὄντως* bei Platon).

Für Protagoras, dem die Wahrnehmung die einzige Erkenntnisquelle war, gab es infolgedessen keine Erkenntnis des Seienden. Dass er den weiteren Schritt getan hätte, das Sein überhaupt zu leugnen und die Wahrnehmungs-

1) Von den neueren Ausgaben wird die der Berliner Akademie (J. BEKKER, BRANDIS, ROSE, USENER, BONITZ), 5 Bde., Berlin 1831—70, beim Zitieren zu Grunde gelegt; daneben ist die Pariser (Didot) zu erwähnen (DÜBNER, BUSSEMAKER, HEITZ), 5 Bde., Paris 1848—74. Von der Berliner Akademie wird auch seit 1882 eine Gesamtausgabe der griechischen Kommentare zu Aristoteles veranstaltet.

gegenstände 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 (*γνησίη γνώμη* bei Demokrit, *ἐπιστήμη* bei Platon) gegenübergestellt werden sollte, so musste der Sensualismus des Protagoras verlassen und wieder die Stellung der alten Metaphysiker eingenommen werden, welche das Denken (*διάνοια*) 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<sup>1)</sup>.

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, welches 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 Wirklichkeit: der Wahrnehmung eine wechselnde, relative, vorübergehende, dem Denken eine in sich gleiche, absolute, bleibende Wirklichkeit. Für die erstere scheint Demokrit den Ausdruck „Erscheinungen“, *τὰ φαινόμενα* eingeführt zu haben, Platon bezeichnet sie als die Welt des Werdens, *γένεσις*; die andere nennt Demokrit *τὰ ἐστὶ ὄντα*, Platon *τὸ ὄντως ὄν* oder *οὐσία*.

Auf diese Weise wird für Wahrnehmung und Meinung eine analoge Richtigkeit, wie für das wissenschaftliche Denken gewonnen: die Wahrnehmung erkennt die veränderliche Wirklichkeit ebenso wie das Denken die bleibende Wirklichkeit. Den beiden Erkenntnisweisen entsprechen zwei Gebiete der Wirklichkeit<sup>2)</sup>.

Aber zwischen diesen beiden Gebieten der Realität besteht deshalb auch dasselbe Wertverhältnis, wie zwischen den beiden Erkenntnisweisen. So

1) Vgl. Sext. Emp. adv. math. VIII, 56. — Demokrits Lehre von der „echten“ Erkenntnis ist am schärfsten 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, Symposium, Republik und Phaidon. — 2) Am besten formuliert bei Platon, Tim. 27 d ff., besonders 29 c.

iel 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, 7 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 letztere allerdings 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 Seinsbegriffe des Parmenides stammte, in diesen drei ganz verschiedenen Formen zu der Teilung der Welt in eine Sphäre der höheren und eine der niederen Wirklichkeit 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 Gegenstand 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 Gestalten, *ιδέαι* bezeichnet.

Allein es scheint fast, als wälte dabei lediglich eine, freilich immerhin auffallende Namensgemeinschaft ob: denn wenn Demokrit unter den *ιδέαι*, die er auch *σχηματα* nannte, die Atomgestalten, Platon aber unter seinen *ιδέαι* oder *εἶδη* die — Gattungsbegriffe 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 Pythagoreismus 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 Anregung vorlag, diese in den beiden vorliegenden Systemen zu ganz verschiedenen Ergebnissen geführt, und wenn auch für beide die Erkenntnis mathematischer Verhältnisse in sehr nahen Beziehungen zu der Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen steht, so sind doch eben diese Beziehungen völlig verschieden.

4. Die bisher entwickelte Verwandtschaft der beiden 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 geringsten Einfluss erfahren hat.

Bei Demokrit erwächst, seiner persönlichen Natur gemäss, die über Protagoras hinausstrebende 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 theoretischem Bedürfnis: der Naturforscher glaubt, aller Sophistik gegenüber, an die Möglichkeit einer die Erscheinungen erklärenden Theorie. Platon dagegen geht mit seinem Postulat von dem sokratischen Tugendbegriffe aus. Tugend ist nur durch das rechte Wissen zu gewinnen, Wissen aber ist Erkenntnis des wahren Seins: wenn es also nicht in der Wahrnehmung zu finden ist, so ist es durch das Denken zu suchen. Für Platon erwächst die Philosophie nach sokratischem Grundsatz<sup>1)</sup> aus sittlichem Bedürfnis: aber während die sophistischen Freunde des Sokrates bemüht waren, dem Tugendwissen irgend einen allgemeinen Lebenszweck, das Gute, die Lust u. s. w. zum Gegenstande zu geben, so gewinnt Platon seine metaphysische Position mit Einem Schlage, indem er folgert, dies Wissen, worin die Tugend bestehen soll, müsse, den Meinungen gegenüber, die sich auf das Relative beziehen, die Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen, der *ὄντᾶ* sein. Ihm fordert das Tugendwissen eine Metaphysik.

Hier also bereits schieden sich die Wege. Für Demokrit war die Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen wesentlich, wie den alten Metaphysikern, eine Vorstellung von dem unveränderlich bleibenden Sein, aber eine solche, durch welche nun die abgeleitete Wirklichkeit, die in der Wahrnehmung erkannt wird, begreiflich gemacht werden sollte: sein Rationalismus lief auf eine durch das Denken zu gewinnende Erklärung 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 Demokrit den theoretischen Wert, die Erscheinungen zu erklären, für Platon aber den praktischen Wert, der Gegenstand des Wissens zu sein, das die Tugend ausmacht: seine Lehre ist ihrem anfänglichen Prinzip nach wesentlich ethischer Rationalismus.

Darum beharrte nun Demokrit in der naturphilosophischen 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 bewegenden Atome an; aus ihrer Bewegung jedoch wollte er nicht nur alle qualitativen wie quantitativen Erscheinungen der Körperwelt, sondern auch alle geistigen 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 Anlehnung an die sokratische Lehre, die sich für ihn auch in der Auffassung vom Wesen der Wissenschaft entscheidend erwies, zu dem entgegengesetzten Ergebnis geführt.

1) Am deutlichsten dargestellt Menon 96 ff.

5. Sokrates hatte gelehrt, das Wissen bestehe in allgemeinen Begriffen. Sollte aber dies Wissen, im Gegensatz zu den Meinungen, die Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen sein, so musste dem Inhalt dieser Begriffe jenes höhere Sein, jene wahre Wesenheit zukommen, die, im Gegensatz zum Wahrnehmen, nur durch das Denken zu erfassen war. Die „Gestalten“ der wahren Wirklichkeit, deren Erkenntnis die Tugend ausmacht, sind die Gattungsbegriffe: εἶδη. Damit erst gewinnt der platonische Begriff der „Idee“ seine volle Bestimmung.

So verstanden, stellt sich Platons Ideenlehre als Höhepunkt der griechischen Philosophie dar: in ihr schürzen sich alle die verschiedenen Gedankengänge zusammen, welche auf das physische, das ethische, das logische Prinzip (ἀρχή oder φύσις) 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, drittens der wahre Zweck im Wechsel des Begehrens.

Diese οὐσία aber ist ihrem Begriffe nach im Umkreise des Wahrnehmbaren nicht zu finden: und wahrnehmbar ist alles Körperliche. Die Ideen sind also etwas von der Körperwelt wesentlich Verschiedenes. Die wahre Wirklichkeit ist unkörperlich. Die Spaltung im Begriffe der Wirklichkeit nimmt hiernach eine feste Gestalt an: die niedere Wirklichkeit des Geschehens (γένεσις), welche den Gegenstand der Wahrnehmung bildet, ist die Körperwelt; die höhere Wirklichkeit des Seins, welche das Denken erkennt, ist die unkörperliche, die immaterielle Welt: τόπος νοητός. So wird das platonische System zum Idealismus oder, wie wir es nach seiner Bedeutung des Worts „Idee“ nennen, zum Idealismus.

6. Hiernach enthält das platonische System vielleicht die grossartigste Problemverschlingung, welche die Geschichte gesehen hat: die Lehre des Demokrit dagegen ist durchgängig nur von dem Einen Interesse der Naturerklärung beherrscht. Mochte daher auch diese für ihren Zweck noch so reiche Erfolge erringen, die in einer späteren, ähnlich gestimmten Lage des Denkens wieder aufgenommen werden und dann erst ihre ganze Fruchtbarkeit entfalten konnten, — zunächst musste ihr die andere Lehre um so mehr überlegen sein, je mehr sie allen Bedürfnissen der Zeit Genüge tat und je mehr sie den ganzen Ertrag der früheren Denkarbeit in sich vereinigte. Vielleicht bietet das platonische System der immanenten Kritik mehr Angriffspunkte dar, als das demokritische: aber für das griechische Denken war das letztere ein Rückfall in die Kosmologie der ersten Periode, und musste anderseits Platons Lehre das System der Zukunft werden.

### § 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 gewinnen 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 Aufgabe durch Untersuchungen über den gesamten Umfang der Erfahrungsgegenstände unterzogen und dabei den psychologischen Problemen ein ebenso grosses Inter-

esse wie den physikalischen zugewendet hat. Um so mehr ist es zu beklagen, dass der grösste Teil seiner besonderen Lehren rettungslos verschüttet ist und dass das Erhaltene, im Zusammenhange mit andern Berichten, nur eine hypothetische Rekonstruktion der begrifflichen Grundzüge seiner grossen Leistung gestattet, — 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 Erfahrung 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 begrifflich 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“<sup>1)</sup>, dass die in ihr bestehende Wahrheit anerkannt bleibt. Daher hat Demokrit recht gut gewusst, dass auch das Denken die Wahrheit in der Wahrnehmung suchen, aus ihr heraus gewinnen muss<sup>2)</sup>. Sein Rationalismus ist weit entfernt, erfahrungswidrig 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 Akosmismus folgenden Vermittlungsversuchen zu Grunde gelegen hatte, ist bei Demokrit zum deutlich erkannten Prinzip der Metaphysik und der Naturwissenschaft geworden. Doch ist leider nichts darüber bekannt geblieben, wie er das methodische Verhältnis zwischen den beiden Erkenntnisweisen näher ausgeführt und wie er sich das Herauswachsen des Wissens aus der Wahrnehmung im besonderen gedacht hat.

Des näheren besteht nun die theoretische Erklärung, welche Demokrit für die Wahrnehmungsinhalte gegeben 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 (*ἀλλοτιόμενον*) 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 auf quantitative Verhältnisse zurückzuführen und im einzelnen zu zeigen, welche quantitativen Verhältnisse der absoluten Wirklichkeit die qualitativen Bestimmungen der erscheinenden Wirklichkeit hervorrufen. Darin liegt offenbar das anschauliche Vorurteil, als ob räumliche Gestaltung und Bewegung etwas Einfacheres, Selbstverständlicheres und Problemloseres seien, als eigenschaftliche Bestimmung und Veränderung, und diese Voraussetzung wird von Demokrit 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

1) Der sehr glückliche Ausdruck dafür ist *διασώζειν τὰ φαινόμενα*. Vgl. auch Aristot. Gen. et Corr. I 8, 335 a. — 2) 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 „Sensualismus“ Demokrits konstruieren zu wollen, wie E. JOHNSON (Plauen 1868) versucht hat, widerstreitet den Nachrichten über seine Stellung zu Protagoras durchaus.

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“ (ἐταῖ) Wirkliche und das ganze geistige Leben als eine daraus abgeleitete, 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 womöglich noch schärfer betont als sein Vorgänger: er braucht dafür die Ausdrücke *ἀνάγκη* und *λόγος*. 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 Gestalten (*ἰδέαι* oder *σχήματα*) 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<sup>1)</sup>, offenbar mechanischen Analogien des täglichen Lebens nachgebend, als eine Funktion der Grösse auch die Schwere, bzw. Leichtigkeit angegeben. Bei diesen Bestimmungen (*βαρὺ* und *κοῦρον*) ist jedoch bei ihm nicht an die Fallbewegung (nach unten), sondern lediglich an den Grad der mechanischen Beweglichkeit oder an die Trägheit zu denken<sup>2)</sup>: daher meinte er denn auch, dass bei der Drehung der Atomkomplexe die leichteren Teile nach aussen gedrängt, die trägeren, schwerfälligeren dagegen mit ihrer geringeren Bewegbarkeit in der Mitte angesammelt würden<sup>3)</sup>.

Die gleichen Eigenschaften teilen sich nun auch als metaphysische Bestimmungen den aus Atomen zusammengesetzten 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

1) Als eingehendste Darstellung ist hier und zum folgenden Theophr. de sens. 61 ff. (Doxog. D. 516) zu vergleichen. — 2) Es ist kaum mehr zu entscheiden, ob Demokrit die Eigenbewegung, welche der Atomismus sämtlichen Atomen als ursprünglich und ursachlos zuschrieb, auch schon durch die Grösse, bzw. Masse bedingt dachte, so dass etwa die grösseren auch schon von vornherein geringere Geschwindigkeit besessen hätten: jedenfalls galten ihm diese Bestimmungen innerhalb der mechanischen Wirkung der Atome aufeinander. Was grösser ist, lässt sich schwerer, was kleiner, leichter stossen. — 3) Vgl. jedoch dazu A. GOEDEKE-MEYER, Die Naturphilosophie Epikurs in ihrem Verhältnis zu Demokrit, Strassburg 1897.

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 Eigenschaften erscheinen, und dabei ist hauptsächlich die Anordnung und die gegenseitige Lagerung massgebend, welche die Atome bei der Zusammensetzung der Dinge eingenommen haben<sup>1)</sup>.

Während also Gestalt, Grösse, Trägheit, Dichtigkeit und Härte ἐκείνη, in Wahrheit Eigenschaften der Dinge sind, ist alles dasjenige, was von den einzelnen Sinnen als Farbe, Ton, Geruch, Geschmack an ihnen wahrgenommen wird, nur νόμος oder θέσις, 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 Unterscheidung der primären und der sekundären Eigenschaften 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 entspricht. Während der Sophist alle Eigenschaften zu sekundären, relativen machen wollte, gab dies Demokrit nur für die Sinnesqualitäten zu und stellte ihnen die quantitativen Bestimmungen 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 atomistischen System auch nur aus Atomen bestehen. Näher sind es nach Demokrit dieselben Atome, welche auch das Wesen des Feuers ausmachen, nämlich die feinsten, glattesten und beweglichsten. Sie sind zwar ebenfalls durch die ganze Welt zerstreut, und insofern können auch Tiere, Pflanzen und andere Dinge als beseelt gelten, am meisten aber sind sie im menschlichen Leibe vereinigt, wo während des Lebens zwischen je zwei andern Atomen ein Feueratom sich befinden und wo sie durch das Atmen zusammengehalten werden sollen.

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),

1) Vgl. Arist. Gen. et Corr. I 2, 315 b 6.



ie von den Dingen ausgehen, um die Organe und durch sie die Feueratome in Bewegung zu setzen, nannte er Bilderchen (εἰδωλα) 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 spezifischen 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 „andere Sinnen“ zugänglich sein können.

Diese Theorie der Bilderchen ist dem antiken Denken sehr plausibel erschienen. Sie brachte die dem gemeinen Bewusstsein noch heute 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 Miniaturwiederholungen von sich selbst in die Welt hinauszuschicken, so konnte man meinen, damit verstanden zu haben, wie unsere „Eindrücke“ den Dingen da draussen ähneln können. Darum ist auch diese Theorie in der physiologischen Psychologie sogleich zur Herrschaft gelangt und bis in die Anfänge der neueren Philosophie hinein (LOCKE) bestimmend geblieben.

Ihre begriffliche Bedeutung aber für das System Demokrits liegt darin, dass damit diejenige Atombewegung beschrieben sein sollte, in der die Wahrnehmung 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 Aufsuchung der einzelnen Bewegungsformen, aus denen die einzelnen Wahrnehmungen der besonderen Sinne entspringen, 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 erkenntnistheoretischen Gegensatz von Wahrnehmung und Denken wieder verwischen müssen. Da nämlich alles Seelenleben Bewegung der Feueratome sein soll<sup>1)</sup>, Atombewegung aber im Zusammenhange dieses Systems nur durch Berührung und Stoss bedingt ist, so kann auch das Denken, wodurch das wahrhaft Wirkliche erkannt wird, nur aus einem Eindruck, den dies wahrhaft Wirkliche auf die Feueratome macht, also auch nur durch den Ausfluss entsprechender Bilderchen erklärt werden. Als psychologischer Vorgang also ist Denken dasselbe wie Wahrnehmung: nämlich Eindruck von Bilderchen auf Feueratome; der Unterschied ist nur der, dass bei der Wahrnehmung die verhältnismässig groben Bilderchen

1) Aristot. de an. I 2, 405 a 8.

der Atomkomplexe wirksam sind, während das Denken, welches die wahre Wirklichkeit erfasst, auf einer Berührung der Feueratome mit den feinsten Bilderchen beruht, denjenigen nämlich, welche die atomistische Struktur der Dinge repräsentieren.

So wunderbarlich 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 Mechanik der Vorstellungen, sondern nur ein Entstehen der Vorstellungen durch Atombewegung. Daher fasste sie auch offenbar trügerische Vorstellungen als „Eindrücke“ auf und suchte für solche die erregenden Bilderchen. Der Traum z. B. wurde auf *εἰδωλα* zurückgeführt, welche entweder, schon im wachen Zustande eingedrungen, wegen ihrer schwachen Bewegung vorher keinen Eindruck hervorgerufen oder erst im Schlaf mit Umgehung der Sinne die Feueratome erreicht hätten; eine geheimnisvolle Einwirkung der Menschen aufeinander erschien damit begreiflich, und sogar dem Glauben an Götter und Dämonen wurde durch Annahme riesiger Gebilde in dem unendlichen Raume, von denen entsprechende Bilderchen ausgehen sollten, eine objektive Basis gegeben.

Demgemäss scheint nun Demokrit die „echte Erkenntnis“ als diejenige Bewegung der Feueratome aufgefasst zu haben, welche durch den Eindruck der kleinsten und feinsten, die atomistische Zusammensetzung der Dinge wiedergebenden Bilderchen hervorgerufen wird. Diese Bewegung aber ist von allen die zarteste, feinste, sanfteste, der Ruhe nächst kommende. Mit dieser Bestimmung wurde der Gegensatz zwischen Wahrnehmung und Denken — ganz in Sinne des Systems — auf einen quantitativen Ausdruck gebracht. Die groben Bilderchen der Gesamtdinge setzen die Feueratome in relativ heftige Bewegung und erzeugen dadurch die „dunkle Einsicht“, welche sich als Wahrnehmung 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 Gegensatz zu der Auffassung, welche die Wahrheit aus der Wahrnehmung entwickeln wollte, dem Denker die Ablenkung von der Sinnenwelt: jene feinsten Bewegungen kommen nur da zur Geltung, wo die gröberen zurückgehalten werden; wo hingegen allzu heftige Bewegungen der Feueratome stattfinden, da kommt es zum falschen Vorstellen, dem *ἀλλοπροσείν*<sup>1)</sup>.

5. Denselben quantitativen Gegensatz aber der starken und der sanften, der heftigen und der leisen Bewegung<sup>2)</sup> 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 erkenntnistheoretischen Werte der Vorstellungen unmittelbar in ethische Werte der Willenszustände um. Wie aus der Wahrnehmung nur die dunkle Einsicht folgt, welche die Erscheinung und nicht das wahre Wesen zum Gegen-

1) Theophr. de sens. 58 (Dox. D. 515). — 2) 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.

and hat, so ist auch die Lust, welche aus der Erregung der Sinne stammt, nur relativ (νόμφ), dunkel, ihrer selbst ungewiss, scheinbar und trügerisch. Das wahre Glück dagegen, dem der Weise „der Natur nach“ (φύσε) lebt, die εὐδαιμονία, welche Zweck (τέλος) und Mass (ὄρος) des Menschenlebens ist, darf nicht an äusseren Gütern und sinnlicher Befriedigung, sondern nur in jener sanften Bewegung, jener ruhigen Stimmung (εὐσεστώ) gesucht werden, welche die rechte Einsicht, die leise Bewegtheit der Feueratome bei sich führt. Sie allein gibt der Seele Mass und Harmonie (ἑσμετρία), bewahrt sie vor affektvollem Staunen (ἄθαυμασία), verleiht ihr Sicherheit und Unentwegtheit in sich selbst (ἀταραξία, ἰθαμβία): es ist die Meeresstille (γαλήνη) der Seele, welche durch die Erkenntnis ihrer Leidenschaften Herr geworden ist. Wahre Glückseligkeit ist Ruhe (ἡσυχία), und Ruhe gewährt nur die Erkenntnis. So gewinnt Demokrit als Schlussstein seines Systems sein persönliches Lebensideal, 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 hinausreichen, da ist es die Freundschaft, das Verhältnis einzelner Persönlichkeiten zueinander, welche er preist, während er dem staatlichen Zusammenhange gleichgültiger gegenübersteht.

### § 11. Das System des Idealismus.

Die Entstehung und Ausbildung der platonischen Ideenlehre ist wie einer der wirkungsvollsten und fruchtbarsten, so andererseits einer der schwierigsten und verwickeltsten Vorgänge in der gesamten Geschichte des europäischen Denkens, und ihre Auffassung wird noch durch die Art der literarischen Ueberlieferung erschwert. Die platonischen Dialoge zeigen die Philosophie ihres Urhebers in einer stetigen Umbildung begriffen: ihre Abfassung hat sich durch ein halbes Jahrhundert hingezogen. Da aber die Reihenfolge der Entstehung der einzelnen weder überliefert noch durchweg aus äusseren Kennzeichen festzustellen ist, so müssen pragmatische Hypothesen zu Hilfe genommen werden.

1. Keine Frage ist es zunächst, dass den Springpunkt des platonischen Denkens der Gegensatz zwischen Sokrates und den Sophisten gebildet hat. Einer liebevollen und in der Hauptsache sicher sinngetreuen Darstellung der Tugendlehre des Sokrates waren Platons erste Schriften gewidmet: an sie schloss sich, mit zunehmender Schärfe, aber auch mit zunehmender Verselbständigung eigener Ansicht die Bekämpfung der sophistischen Gesellschafts- und Wissenschaftslehre. Die platonische Kritik ging aber dabei im wesentlichen auch von dem sokratischen Postulat aus: sie gab die Relativität aller Wahrnehmungserkenntnis im Sinne des Protagoras vollständig zu, aber sie fand eben darin die Unzulänglichkeit der Sophistik für eine wahrhafte Tugendlehre<sup>1)</sup>. Das Wissen, das für die Tugend notwendig ist, kann nicht in Meinungen bestehen, wie sie aus den wechselnden Bewegungszuständen von Subjekt und Objekt entspringen, auch nicht aus einer verständigen Ueberlegung und

1) In dieser Hinsicht fasst der Theaetet die ganze Kritik der Sophistik zusammen.

Rechtfertigung solcher Wahrnehmungsansichten<sup>1)</sup>, 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 Meinungen: 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<sup>2)</sup>.

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 Wahrnehmungsvorstellungen erhabenen Erkenntnis entspringt. Die Annahme der Immaterialität hatte für Platon zunächst nicht den Zweck, die Erscheinungen zu erklären, sondern vielmehr den, ein Objekt für die sittliche Erkenntnis zu gewähren. Darum baut sich die idealistische Metaphysik in ihrem ersten Entwurf<sup>3)</sup> ohne jede Berücksichtigung der auf Erforschen und Verstehen der Erscheinungen gerichteten Arbeit der früheren Wissenschaft ganz auf eigenem, neuem Boden auf: 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<sup>4)</sup>.

Dabei ist jedoch zur Vermeidung vielfacher Missverständnisse<sup>5)</sup> ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass der platonische Begriff der Immaterialität (*ἀσώματων*) sich keineswegs mit demjenigen des Geistigen oder Seelischen deckt, wie das nach moderner Vorstellungsweise leicht angenommen wird. Die einzelnen psychischen Funktionen gehören für die platonische Auffassung gerade so zur Welt des Werdens wie die des Leibes und der übrigen Körper, und andererseits finden in der wahren Wirklichkeit die „Gestalten“ der Körperlichkeit, die Ideen sinnlicher Eigenschaften und Verhältnisse gerade so Platz wie diejenigen der geistigen Beziehungen. Die Identifikation von Geist und Unkörperlichkeit, die Scheidung der Welt in Geist und Körper ist unplatonisch. Die unkörperliche Welt, die Platon lehrt, ist noch nicht die geistige.

Vielmehr sind die Ideen für Platon das unkörperliche Sein, welches durch die Begriffe erkannt wird. Da nämlich die Begriffe, in welchen 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 sittlichen Wissens, durch die allgemeinen Begriffe erkannt, ist das wahrhaft Seiende: ethische, logische und physische *ἀρχή* sind dasselbe. Dies ist der Punkt, an welchem alle Fäden der früheren Philosophie zusammenlaufen.

---

1) *δόξα ἀληθής μετὰ λόγου*. Theaet. 210 e. (Vermutlich eine Formel des Antisthenes.) — 2) Aristot. Met. I 6, 987 a 32, XIII 4, 1078 b 12. — 3) Wie sie in den Dialogen Phaidros und Symposium dargestellt ist. — 4) Untersuchungen zur theoretischen Naturwissenschaft finden sich erst in den spätesten Dialogen Platons. — 5) Zu denen die neupythagoreische (vgl. unten § 19, 4) und neuplatonische Umdeutung der Ideenlehre Anlass gegeben hat.

2. Sollen danach die Ideen „etwas Anderes“ als die wahrnehmbare Welt sein, so kann ihre Erkenntnis durch die Begriffe auch nicht aus dem Wahrnehmungsinhalte gefunden werden; denn sie können darin nicht enthalten sein. Mit dieser der schärferen Trennung der beiden Welten entsprechenden Wendung wird die platonische Erkenntnislehre viel rationalistischer als die demokritische, und sie geht damit auch entschieden über Sokrates hinaus. Denn wenn dieser das Allgemeine aus den Meinungen und Wahrnehmungen 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 (*ἀνάμνησις*). An dem Beispiel des pythagoreischen Lehrsatzes zeigte er<sup>1)</sup>, 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 zutreffende 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 aber findet Platon nur eine mythische Darstellung<sup>2)</sup>: 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 allgemeinen Gesetze der Assoziation und Reproduktion)<sup>3)</sup> die Erinnerung an jene in dem körperlichen Erdenleben vergessenen Bilder zurück; daraus aber erwacht der philosophische Trieb, die Liebe zu den Ideen (*ἔρως*), womit die Seele sich wieder zur Erkenntnis jener wahren Wirklichkeit erhebt. Auch hier zeigt sich, wie bei Demokrit, dass der gesamte antike Rationalismus sich von dem Vorgange des Denkens eine Vorstellung nur nach Analogie der sinnlichen, insbesondere 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 (*συναγωγή*), in die Besinnung auf eine höhere und reinere Anschauung. Diese bezieht sich

1) Men. 80 ff. — 2) Phaidr. 246 ff. — 3) Phaid. 72 ff.

aber, der Mannigfaltigkeit von Anlässen gemäss, auf eine Vielheit von Ideen, und der Wissenschaft erwächst daraus die weitere Aufgabe, auch das Verhältnis der Ideen untereinander zu erkennen. Dies ist ein zweiter Schritt Platons über Sokrates hinaus und darum besonders wichtig, weil er zunächst zur Auffassung der logischen Beziehungen zwischen den Begriffen geführt hat. Dabei sind es hauptsächlich die Verhältnisse der Unterordnung und Nebenordnung der Begriffe, auf welche Platon aufmerksam wurde: die Einteilung der Gattungsbegriffe in ihre Arten spielte in seiner Lehre<sup>1)</sup> eine grosse Rolle; auch die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Begriffe findet sich genauer in Betracht gezogen<sup>2)</sup>, und als ein methodisches Hilfsmittel empfahl er die hypothetische Erörterung, welche einen versuchsweise aufgestellten Begriff durch Entwicklung aller möglichen Folgerungen auf seine Vereinbarkeit mit den bereits erkannten Begriffen prüfen soll<sup>3)</sup>.

Die Gesamtheit dieser logischen Operationen, durch welche die Ideen und ihre Beziehungen zueinander (*κοινωνία*) gefunden werden sollen, hat Platon mit dem Namen Dialektik bezeichnet. Was sich in seinen Schriften darüber findet, hat durchweg methodologischen, 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 *οὐρα* und der niederen Welt der *γῆρας*; zwischen dem Seienden und dem Werdenden fand er dasjenige Verhältnis der Aehnlichkeit, welches zwischen Urbildern (*παραδείγματα*) und ihren Nachbildungen (*εἰδωλα*) 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 gleichkommt. Das drückte er durch den Begriff der Nachahmung (*μίμησις*) aus: damit aber war zugleich festgesetzt, dass jene zweite Welt, diejenige der unkörperlichen Ideen, die höhere, wertvollere, ursprünglichere Welt sein sollte.

Doch gab diese Vorstellungswiese 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 (*μέθεξις*) 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 (*παρουσία*) hervor: der Gattungsbegriff ist an dem Dinge so lange gegenwärtig, als es die der Idee inwohnenden Eigenschaften besitzt. Die Ideen gehen und kommen, und in-

1) Vgl. Phileb. 16 c. Doch tritt das Einteilen in den sicher platonischen Schriften nicht irgendwie bedeutend hervor; mit schülerhafter Pedanterie ist es in den Dialogen Sophistes und Politikos gehandhabt. Das Altertum hat „Definitionen“ und „Diäresen“ aus der platonischen Schule erhalten: eine Verspottung dieser akademischen Begriffspalterei durch einen Komiker ist bei Athenaeus II, 59 c erhalten. — 2) Phaid. 102 ff. — 3) Ibid. 101 d.

um sie sich den Dingen bald mitteilen bald wieder entziehen, wechseln diese in 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<sup>1)</sup>. Das Wesentliche blieb ihm die Ueberzeugung, dass durch die Begriffe diejenige Erkenntnis des wahrhaft Seienden gewonnen werden konnte, deren die Tugend bedarf.

A. PRIPERS, *Ontologia Platonica* (Leipzig 1883).

4. Allein das logisch-metaphysische Interesse, welches Platon auf die sokratische Lehre vom Wissen aufpropfte, führte ihn auch inhaltlich weit über seinen Meister hinaus. Die allgemeinen Bestimmungen, welche er für das Wesen aller Ideen entwickelte, trafen für sämtliche Gattungsbegriffe zu, und die immaterielle Welt bevölkerte sich daher mit den Urbildern der gesamten Erfahrungswelt. Soviele Gattungsbegriffe, sovielen Ideen: auch für Platon sind der „Gestalten“ unzählige. Insofern hatte die Kritik<sup>2)</sup> 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<sup>3)</sup> 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, welche 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 derjenigen 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 Wertbestimmungen (wie das Gute und Schöne), die mathematischen Verhältnisse (Grösse und Kleinheit, numerische Bestimmtheiten etc.) und die Gattungstypen der Naturwesen hervorgehoben, blosse Beziehungsbegriffe dagegen, besonders negative Vorstellungen und Artefakten nicht mehr zu den Ideen gerechnet<sup>4)</sup>.

5. Ebenso dunkel bleibt schliesslich unsere Kenntnis von dem systematischen Zusammenhange und der Ordnung, welche Platon im Reiche der Ideen statuiert wissen wollte. So sehr er darauf drang, Koordination und Subordination der Begriffe festzustellen, so wenig scheint doch der Gedanke einer logisch geordneten Begriffspyramide, welche in dem allgemeinsten, inhaltsärmsten Begriffe hätte gipfeln müssen, zur Durchführung gekommen zu sein.

1) Ibid. 100 d. — 2) Arist. Met. I 9, 990 b 1. — 3) Parm. 130 c. — 4) Vgl. auch Aristot. Met. XII, 3, 1070 c 18.

Einen sehr problematischen Versuch, eine beschränkte (5) Anzahl allgemeiner Begriffe <sup>1)</sup> aufzustellen, bietet der Dialog Sophistes (254 ff.) dar; aber diese Versuche, die auf die aristotelische Kategorienlehre zutreiben, sind nicht einmal mit Sicherheit auf Platon selbst zurückzuführen.

Bei ihm findet sich vielmehr nur die im Philebos wie in der Republik vortragene Lehre, dass die Idee des Guten die höchste, alle andern umfassende, beherrschende, verwirklichende sei. Dabei hat Platon diese Idee so wenig wie Sokrates inhaltlich definiert, sondern sie nur durch die Beziehung bestimmt, dass sie den höchsten, absoluten Zweckinhalt aller Wirklichkeit, der unkörperlichen wie der körperlichen, darstellen solle. Die Unterordnung der übrigen Ideen unter diese höchste ist somit nicht die logische Subordination des Besonderen unter das Allgemeine, sondern die teleologische der Mittel unter den Zweck.

Die Unfertigkeit dieser Lösung des logischen Problems scheint den Philosophen in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit, über die wir nur Andeutungen in kritischen Bemerkungen des Aristoteles <sup>2)</sup>, sowie in den Lehren seiner nächsten Nachfolger haben, auf den unglücklichen Gedanken geführt zu haben, das System der Ideen nach der Methode der pythagoreischen Zahlenlehre zu entwickeln. Auch die Pythagoreer hatten freilich die Absicht gehabt, die bleibenden Ordnungen der Dinge symbolisch an die Entwicklung der Zahlenreihe anzuknüpfen. Aber das war doch nur ein erster Notbehelf dafür gewesen, dass sie von der logischen Ordnung der Begriffe noch keine Vorstellung hatten. Jetzt, so scheint es, fiel Platon darauf zurück; er bezeichnete die Idee des Guten als das ἓν, die Eins, und leitete aus ihr zunächst die Zweierheit (διδάς) des ταύτων und des θάτερον, d. h. des Einheitlichen und des Mannigfaltigen oder des Masses und des Unendlichen (πέρας und ἄπειρον = ungrade und grade, vgl. § 4, 11) ab, um dann weiter das System der übrigen Ideen und Zahlen so anzufügen, dass sie eine Stufenfolge des Bedingenden und des Bedingten bilden sollten. Diese unglückliche Konstruktion nahmen dann die älteren Akademiker, besonders Speusippos und Xenokrates auf, und sie verwickelten die begriffliche Abstufung in phantastischer Weise mit theologischen 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 gefolgt: das philosophisch Bedeutsame jedoch war ein anderes. Durch diese Abstufung nämlich innerhalb der οὐσία, der Welt wahrer Wirklichkeit, wurde die Spaltung im Begriffe der Wirklichkeit, welche sich aus dem Gegensatze der Wahrnehmung und des Denkens entwickelt hatte, vervielfältigt und damit der Dualismus wieder aufgehoben. Denn wenn dem Einen oder der Idee des Guten die höchste, absolute Realität, 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, derjenigen der

1) Sein, Ruhe, Bewegung, Selbigkeit (ταυτότης) und Anderheit (ετερότης) — d. h. die Einteilung des Seins in das sich selbst immer gleiche, ruhende (οὐσία) und das in steter Veränderung begriffene, bewegte (γένεσις). — 2) Vgl. A. TRENDELENBURG, Platonis de ideis et numeris doctrina (Leipzig 1826).



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 derartige Schwierigkeiten geriet, hat sie eine überaus glückliche, einfache und durchsichtige Ausführung auf demjenigen Gebiete gefunden, welches ihren eigentlichen Herd bildete: dem ethischen. Zur systematischen Bearbeitung dieser Fragen jedoch bedurfte Platon einer Psychologie, einer andern freilich als diejenige war, welche in der bisherigen Wissenschaft aus naturphilosophischen Voraussetzungen mit einzelnen Wahrnehmungen oder Meinungen zu stande gekommen war. Wenn er nun demgegenüber seine Psychologie aus den Postulaten der Ideenlehre entwickelte, so war das freilich eine rein metaphysische Theorie, welche 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, welche er hauptsächlich den Kreisen der dionysischen Mysterien entnehmen konnte. Hier galt die individuelle Menschenseele als ein Dämon, der, aus einer andern Welt in den Leib gefahren oder gebannt, in seinem Erdenleben geheimnisvolle und leidenschaftliche Beziehungen zu seiner ursprünglichen Heimat bewahre und betätige. 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<sup>1)</sup>. „Seele“ war auch der wissenschaftlichen Begriffsbestimmung<sup>2)</sup> nach für Platon einerseits das Lebendige, dasjenige was von selbst bewegt ist und anderes bewegt, andererseits dasjenige was wahrnimmt, erkennt und will. Als Prinzip des Lebens und der Bewegung gehört also die Seele zu der niederen Welt des Werdens, und in dieser bleibt sie, wenn sie wahrnimmt und auf die Gegenstände 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 Zwischenstellung zugestanden werden: nicht die zeitlos unveränderte Wesenheit der Ideen, aber eine den Wechsel überdauernde Lebendigkeit, d. h. Unsterblichkeit. Zum erstenmal wird hier von Platon die persönliche Unsterblichkeit als philosophisches Lehrstück vorgetragen. Von den Beweisen, welche der Phaidon dafür erbringt, 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 haltbarste der Argumente ist der Hinweis auf die einheitliche Substantialität, welche die Seele in der Regierung des Leibes beweise.

1) Phaid. 76 ff. — 2) Phaidr. 245, Phaid. 105, Nom. X, 896.

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 (*λογιστικόν* oder *νοῦς*), 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, *θουράς*), das Niedere in der sinnlichen Begehrlichkeit (Begierde, *ἐπιθυμία*). So sind Vernunft, Mut und Begierde die drei Betätigungsformen der Seele, die Arten (*εἶδη*) 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<sup>1)</sup> ist die Schuld zu suchen, um deren willen die Seele in die Sinnenwelt verstrickt ist; in der Postexistenz<sup>1)</sup> wird ihr Geschick davon abhängen, inwieweit sie sich im Erdenleben 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 allzu 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<sup>2)</sup>.

7. Jedenfalls aber folgte auf diese Weise aus der Zweiweltenlehre eine negative, weltflüchtige Moral, in welcher 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 beigegeben, 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 No. 9) auch der Anlass

1) Die Ausmalung dieser Lehren geschieht in der Form der mythischen Allegorien, welche Motive aus dem Volksglauben und aus den Mysterienkulten benutzen: sie finden sich *Phaidr.* 246 ff., *Gorgias* 523 ff., *Rep.* 614 ff., *Phaid.* 107 ff. — 2) Dass es sich für Platon dabei wesentlich um Wertabstufungen 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 andererseits für die verschiedenen Völker (Südländer, Nordländer, Griechen) als charakteristisch kennzeichneten.

geben, 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 Verhältnissen 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 Lebens, — alles das galt ihm wenigstens als Vorstufen und Anteile zu jenem höchsten Gut, welches in der Erkenntnis 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 Umkreis des menschlichen Lebens zu durchleuchten habe, in der Darstellung des Systems der Tugenden zur Geltung gebracht, welches er in der Republik entwickelte. Er suchte hier der in der Literatur seinerzeit mehrfach 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 (*σοφία*), der muthafte (*θουμοειδής*) in der Willensenergie (Tapferkeit, *ἀνδρία*), der begehrlche (*ἐπιθυμητικόν*) in der Selbstbeherrschung (Masshalten, *σωφροσύνη*), — dass aber dazu noch als Gesamttugend der Seele das richtige Verhältnis dieser Teile, die volle Rechtschaffenheit (Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*) hinzutreten müsse.

Der wahre Sinn aber dieser vier Kardinaltugenden 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 Individuums, sondern in der sittlichen Vollkommenheit der Gattung lag. Getreu dem logischen Prinzip der Ideenlehre 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, richtete er den Lehren gegenüber, welche nur noch das Prinzip der individuellen Glückseligkeit verkündeten, den Begriff des Staates zu allbeherrschender Hoheit auf.

Er betrachtete aber den Staat nicht von seiten seiner empirischen Entstehung, sondern im Hinblick auf seine Aufgabe: das Ideal der Menschheit im grossen darzustellen und den Bürger zu derjenigen Tugend zu erziehen, welche ihn wahrhaft glücklich macht. Ueberzeugt, dass sich sein Entwurf, nötigenfalls mit Gewalt, in Wirklichkeit umsetzen lasse, verwob er darin nicht nur Züge aus dem bestehenden griechischen Staatsleben, die er billigte, insbesondere diejenige

der aristokratischen, dorischen Verfassungen, 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 Abhandlungen I 62 ff.).

Soll der Idealstaat den Menschen im grossen darstellen, so muss er aus den drei Teilen bestehen, die den drei Teilen der Seele entsprechen: dem Lehrstand, dem Wehrstand, dem Nährstand. Dem ersteren allein, dem Stande der Gebildeten (*φιλόσοφοι*), kommt es zu, den Staat zu lenken und zu regieren<sup>1)</sup> (*ἄρχοντες*), 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 unterstützen, ist der zweite Stand da, derjenige der Beamten (*ἐπίκουροι*; Wächter, *φύλακες*), der in der Aufrechterhaltung der Staatsordnung nach innen und aussen die Tugend unerschrockener Pflichterfüllung (*ἀνδρεία*) zu bewähren hat. Der grossen Masse des Volkes aber, den Handwerkern und Bauern (*γεωργοὶ καὶ δημιουργοί*), die für die Beschaffung der äusseren Mittel des Staates durch Arbeit und Erwerb<sup>2)</sup> zu sorgen haben, ziemt der Gehorsam, der die Begierden im Zaume hält, die Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*). Erst wenn so jeder der Stände das Seine tut und das Seine erhält, entspricht das Staatswesen dem Ideal der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*).

Der Grundgedanke des Ganzen ist der, dass das einheitliche Leben, das allein einen Staat stark und leistungsfähig macht, nur in der Einheit der Gesinnung seiner Bürger begründet sein kann: diese aber ist nach sokratisch-platonischer Ueberzeugung nur durch die unbedingte Herrschaft einer Lehre, d. h. der Wissenschaft, möglich. Vor dieser höchsten Anforderung müssen alle persönlichen Interessen schweigen, und aus dieser Gesinnung heraus will Platon die individuelle Freiheit der Vollbürger auf das äusserste beschränkt wissen. Das Staatsideal der *Politeia* wird dadurch 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 genommen, 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 wiederholenden Auslese soll die Regierung schichtenweise die beiden oberen Stände sich fortwährend erneuern lassen; und damit diesen eigentlichen Organen der Gesamtheit 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 Volks leben soll, den dürfen keine persönlichen Interessen an das einzelne binden. Auf diesen Gedanken, der in dem Priesterstaat

1) Daher wird das *λογιστικόν* auch *ἡγεμονικόν* genannt — 2) Daher heisst der dritte Seelenteil auch das *φιλοχρήματον*.

er mittelalterlichen Hierarchie seine historische Verwirklichung gefunden hat, eschränkt sich, was man von Kommunismus, Weibergemeinschaft etc. in der platonischen Lehre entdeckt haben will<sup>1)</sup>. Der grosse Idealist führt den Gedanken, dass der Zweck des Menschenlebens in der sittlichen Erziehung bestehe und dass die ganze Organisation des gemeinsamen Daseins nur für diesen Zweck eingerichtet sein müsse, bis in die äussersten Konsequenzen durch<sup>2)</sup>).

9. Damit war nun ein neues und das dem Geiste des platonischen Systems am vollkommensten entsprechende Verhältnis zwischen der Ideenwelt und der Erscheinungswelt gefunden: die Idee des Guten erwies sich als die Aufgabe, als der Zweck (τέλος), den die Erscheinung der menschlichen Lebensgemeinschaft zu erfüllen hat. Diese Einsicht ist für die endgültige Gestaltung von Platons metaphysischem System entscheidend geworden.

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<sup>3)</sup> erkannt werden, welche rein für sich, einfach und veränderungslos, unentstanden und unvergänglich eine Welt für sich bildet und als unkörperlich von der Welt des Entstehens völlig getrennt ist. Sie bildete daher (wie in dem Dialog Sophistes<sup>4)</sup> mit scharfsinniger Polemik gegen die Ideenlehre nachgewiesen wurde), weil sie alle Bewegung und Veränderung von sich ausschloss, kein Prinzip der Bewegung und 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 Erscheinung nicht nur als etwas anderes, etwas Nachahmendes, etwas Teilhabendes, sondern als etwas Abhängiges betrachtet, dass die Idee als Ursache des Geschehens (αίτια) angesehen wurde. Was aber selbst absolut unveränderlich, unbeweglich ist und jede besondere Funktion von sich ausschliesst, das kann nicht im mechanischen Sinne, sondern nur so Ursache sein, dass es den Zweck darstellt, um dessen willen das Geschehen stattfindet. Hiermit erst ist das Verhältnis zwischen den beiden Welten des Wesens und des Werdens (ὄντᾶ und γένεσις) 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 willen da<sup>5)</sup>, die Idee ist die Zweckursache der Erscheinungen.

1) Vgl. auch PÖHLMANN, Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus, München 1893 u. 1901. — 2) Platon hat den Idealstaat der Politeia nicht bloss als einen theoretischen Entwurf, sondern als einen ernsthaft gemeinten Reformvorschlag gedacht: er wollte den Schäden der demokratischen und industriellen Entwicklung, welche die griechischen Städte, insbesondere Athen genommen hatten, mit politischem und sozialem Idealismus entgegenreten. Der reaktionäre Zug, der diesem Bestreben anhaftet, kommt ganz besonders stark in dem Werke seines Alters, den von ihm selbst nicht mehr endgültig redigierten Νόμοι zu Tage. Hier erscheint als der „zweit- und drittbeste“, leichter zu verwirklichende Verfassungsentwurf das Bild eines kleinen Agrarstaates, in welchem die gesamten Lebensverhältnisse der Bürger bis ins einzelne hinein unter der strengen Zucht einer vom religiösen Geiste beherrschten Sittenpolizei stehen sollen. — 3) Symp. 211 b: αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μόνουδὲς ἐστὶν. — 4) p. 246 ff. Die dort kritisierte Lehre von den ἀνώματα εἶδη kann den einzelnen wörtlichen Uebereinstimmungen nach nur die platonische sein; eben dies spricht gegen die Echtheit des Dialogs. SCHLEIERMACHERS zur Rettung der Echtheit ersonnene Hypothese von einer megarischen Ideenlehre hat sich nicht aufrecht halten lassen. — 5) Phileb. 54 c.

Diese Begründung der teleologischen Metaphysik hat Platon im Philebos und in den mittleren Büchern der Republik gegeben, und es schliesst sich daran sogleich 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 ( $\nu\omicron\delta\varsigma$ ) oder als die Gottheit bezeichnet<sup>1)</sup>.

Neben diesem anaxagoreischen Motiv erweist sich aber 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 Unzulänglichkeit aber konnte aus dem Sein selbst nicht abgeleitet werden, und mit einer ähnlichen Konsequenz, wie diejenige gewesen war, mit der Leukipp, um Vielheit 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 Unangemessenheit, welche sie zu den Ideen zeigen, neben der Welt des Seins oder der Ursache, der Ideenwelt und der Idee des Guten, noch eine Nebenursache ( $\xi\nu\nu\alpha\iota\tau\omicron\nu$ ) in dem Nichtseienden anzunehmen. Ja, der Parallelismus dieser Gedankengänge ging so weit, dass diese nicht-seiende Nebenursache ( $\tau\omicron \mu\grave{\eta} \delta\nu$ ) für Platon ganz dasselbe ist, wie für Leukipp und Philolaos: der leere Raum<sup>2)</sup>.

Der Raum also war für Platon das „Nichts“, aus dem, um der Idee des Guten, der Gottheit, willen die Erscheinungswelt gestaltet wird. Diese Gestaltung aber besteht in der mathematischen Formung. Daher lehrte Platon im Philebos, die Welt der Wahrnehmung sei eine „Mischung“ aus dem „Unbegrenzten“ ( $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\upsilon\omicron\nu$ ), dem Raume, und der „Begrenzung“ ( $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ), den mathematischen Formen<sup>3)</sup>, 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.

Die grosse Bedeutung, welche in der Entwicklung des platonischen Denkens von Anfang an die Mathematik besessen hatte, findet so schliesslich ihren metaphysischen 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 mathematische Erkenntnis ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ) betrifft daher ebenso wie die rein philosophische ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ ) ein bleibend Seiendes ( $\omicron\delta\omicron\tau\iota\alpha$ ) und wird darum mit dieser als rationale Erkenntnis ( $\nu\omicron\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) zusammengefasst und der Erkenntnis der Erscheinungen ( $\delta\omicron\delta\acute{\epsilon}\alpha$ ) gegenübergestellt: aber sie nimmt deshalb in dem Erziehungssystem der Re-

1) Doch ist dabei nicht an Persönlichkeit oder ein geistiges Wesen, sondern an den absoluten sittlichen Weltzweck zu denken, wobei der Begriff des  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$  ebensowenig eine genaue Definition findet, wie bei Sokrates: er wird vielmehr als der einfachste, selbstverständlichste vorausgesetzt. — 2) Unter dem Einfluss der aristotelischen Terminologie ist diese nicht-seiende Nebenursache als „Materie“ ( $\omicron\lambda\eta$ ) 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 z. Philos. d. Gr. (2. Aufl. Freiburg i. Br. 1889). — 3) Es ist wahrscheinlich, dass Platon dabei die Zahlen in die Ideenwelt selbst versetzte, ihre Darstellung aber in den geometrischen Gebilden als die dem Raum hinzutretende „Begrenzung“ ansah.

„blick auch nur die Stellung einer letzten Vorbereitung auf die Weisheit der Herrscher“ ein.

**10.** Damit nun waren die metaphysischen Vorbereitungen dafür gegeben, dass Platon schliesslich im *Timaios* 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<sup>1)</sup>. Ausser stande nämlich, diese Erklärung des Geschehens aus dem Weltzweck dialektisch durchzuführen und begrifflich festzustellen, gab Platon nur in mythischer Form eine Darstellung seiner teleologischen Naturansicht, die nicht mehr rein philosophischen, sondern wesentlich theologischen Charakters ist.

Dabei stellt sie sich jedoch mit aller Schärfe der mechanischen Naturerklärung gegenüber, und wie sie diese darstellt, so kann Platon kaum etwas anderes als die Lehre Demokrits damit im Auge gehabt haben. Der Theorie nämlich, welche aus „zufälligem“ (soll heissen absichtslosem) Zusammentreffen des „ordnungslos Bewegten“ hie und da allerlei Welten entstehen und wieder vergehen lässt, stellt er die seinige entgegen, dass es nur diesen Einen, einheitlichen und der Art nach einzigen, vollkommensten und schönsten Kosmos gebe, und dass dessen Ursprung nur auf eine zwecktätige Vernunft zurückgeführt werden könne.

Wenn man sich also über diesen Ursprung eine Ansicht bilden will, so muss man den Grund der Erscheinungswelt in ihrem Zweckverhältnis zu den Ideen suchen. Dies Verhältnis drückte Platon durch die Vorstellung eines „weltbildenden Gottes“ (*δημιουργός*, Demiurg) aus, welcher „im Hinblick auf die Ideen“ das Nichtseiende, den Raum geformt habe. Dieser wird dabei als die unbestimmte Bildsamkeit bezeichnet, welche alle Körperformen in sich aufnimmt (*δεξαμένη*), aber zugleich doch den Grund dafür bildet, dass die Ideen in ihm keine reine Darstellung finden. Die Gegenwirkung der Mitursache oder der einzelnen Mitursachen bezeichnet Platon als die mechanische Notwendigkeit (*ἀνάγκη*): 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, andererseits für das Unvollkommene der Erscheinungswelt einander gegenübergestellt. Der

1) Die platonische Physik ist also ähnlich hypothetisch 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 Ansicht 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 Meinungen. 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 phantastisch und bleibt hinter den exakten Vorstellungen anderer Forscher zurück: in seinem ganzen prinzipiellen Zusammenhange aber hat dieser Entwurf eine weit über die Absicht des Urhebers hinausgehende Wirkung ausgeübt und dabei mehr als ein theologisches denn als ein philosophisches Lehrstück gegolten.

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, welche Platon als das einheitliche Prinzip aller Bewegungen, damit aber auch aller Formbestimmungen und zugleich aller Wahrnehmungs- und Vorstellungstätigkeiten in der Welt bezeichnete<sup>1)</sup>. 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 (ταύτόν), und dem, was sich ändert (θάτερον), ein Gegensatz, in welchem man leicht den pythagoreischen der vollkommenen Gestirnwelt und der unvollkommenen terrestrischen Welt wiedererkennt.

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. S. 37), dabei aber ausdrücklich gelehrt, dass sie aus Dreiecksflächen bestehen, und zwar rechtwinkligen, welche teils gleichschenkelig, 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. Diese noch dazu als unteilbar aufgefassten Dreiecksflächen haben eine bedenkliche Aehnlichkeit mit den Atomgestalten (σχήματα) des Demokrit.

### § 12. Die aristotelische Logik.

Die Breite der Anlage, welche 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,

1) In dieser Hinsicht charakterisiert der Timaios ganz wie Demokrit die psychischen Unterschiede durch solche der Bewegung, führt z. B. das rechte Vorstellen auf das ταύτόν, das bloss individuelle Wahrnehmen auf das θάτερον zurück etc. „Seele“ ist eben für den Griechen zugleich Prinzip der Bewegung und der Wahrnehmung (κινητικόν und αισθητικόν, Aristot. de an. I 2, 403b 25), und auch Platon macht das zweite Merkmal vom ersten abhängig.



ndern auch eine Sonderung der Probleme unerlässlich. Die Titel von Dekrits Schriften lassen vermuten, dass er auch in dieser Hinsicht klar und stimmt verfahren ist. Platon freilich fasste die schriftstellerische Tätigkeit wesentlich unter dem Gesichtspunkte des Künstlers auf; aber die trennende Disposition der Probleme, welche wir in seinen Dialogen vermissen, hat seiner Ehrthätigkeit offenbar nicht gefehlt. In seiner Schule ist die Einteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik herrschend gewesen.

Wenn dabei unter Dialektik wesentlich die Ideenlehre in ihrer metaphysischen Ausbildung zu verstehen ist, so hat Aristoteles den grossen Fortschritt gemacht, 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 vorausschickte. Schon bei den Sophisten und Sokrates hatte die Besinnung darauf begonnen, worin eigentlich die wissenschaftliche Tätigkeit bestehe, und die geschärfte 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, abzulösen. 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 dem wir die reife Selbsterkenntnis der griechischen Wissenschaft zu sehen haben.

1. Der nächste Zweck der aristotelischen Logik ist nach den ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen durchaus methodologisch. Es soll der Weg gezeigt werden, auf dem überall das Ziel wissenschaftlicher 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 Aristoteles 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 (*ὄργανον*) 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 Aufgabe 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<sup>1)</sup>, war nur die eleatische Beziehungslosigkeit, welche 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 (*παρά*) den Erscheinungen. Dies Auseinanderreissen (*χωρίζειν*) des Wesens und der Erscheinung, des Seins und des Werdens ist neben den einzelnen dialektischen Einwänden<sup>2)</sup> der Gegenstand des Hauptvorwurfs, welchen Aristoteles gegen die Ideenlehre erhebt. Wenn Platon aus dem Allgemeinen das der Begriff erkennt, und dem Besonderen das wahrgenommen wird, zwei verschiedene Welten gemacht hatte, so ist das ganze Bestreben 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 Aufgabe, das rechte Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen zu erkennen, und deshalb steht diese schon von Sokrates erkannte Grundform des begrifflichen Denkens im Mittelpunkte der aristotelischen Logik.

Die Bedeutung dieses Prinzips erwächst auch noch auf einem andern Wege. Wenn Aristoteles irgend welche Vorarbeiten für seine Theorie der Wissenschaft vorgefunden hat, so bestanden sie in den Ueberlegungen der Sophisten über die (zunächst rhetorische) Kunst des Beweisens und Widerlegens. Fragte aber nun Aristoteles, wie man wissenschaftlich, d. h. in allgemeingültiger, auf die wahre Erkenntnis gerichteter Weise etwas beweisen könne, so fand er, dass dies nur in der Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen bestehen kann. Wissenschaftlich 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 Verwicklung, welche den aristotelischen Begriff der Wissenschaft ausmacht. Das Allgemeine, die Idee, ist als das wahrhafte Sein die Ursache des Geschehens, dasjenige also, woraus und wodurch das wahrgenommene Einzelne begriffen oder erklärt werden soll. Die Wissenschaft 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 (*ἀπόδειξις*, Deduktion) konzentriert

1) Hauptsächlich Met. I 9 und XIII 4. — 2) Von diesen sind nebenbei hauptsächlich zwei erwähnenswert: der eine folgert aus der logischen Subordination, die wieder zwischen den Ideen obwaltet, dass jedes Wahrnehmungsding unter eine Menge von Ideen subsumiert werden muss; der andere macht auf die Schwierigkeit aufmerksam, dass die Aehnlichkeit, welche zwischen Idee und Erscheinung bestehen soll, noch ein höheres Allgemeineres über beiden notwendig macht, u. s. f. in *infinitem* (*ἄνθρωπος — ἀτάνθρωπος — τρίτος ἄνθρωπος*).

h 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<sup>1)</sup>. 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, andererseits 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, welches 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 (συλλογισμός).

Die Syllogistik<sup>2)</sup> (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 Grundstock der traditionellen Logik bis auf den heutigen Tag bilden, sind folgende. Der Schluss ist die Ableitung eines Urteils aus zwei andern. Da in einem Urteile ein Begriff (das Prädikat) von einem andern Begriffe (dem Subjekt) ausgesagt wird, so kann diese Aussage nur begründet werden, indem die zu beweisende Verbindung zwischen beiden durch einen dritten Begriff, den Mittelbegriff (μέσος, *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, welche die Prämissen (προτάσεις) des Schlusses heißen. Das Schliessen besteht in dem Denkprozess, welcher aus den Verhältnissen, worin sich ein und derselbe Begriff (der Mittelbegriff) zu zwei andern Begriffen befindet, das Verhältnis dieser beiden Begriffe zueinander ausfindig macht.

Von den zwischen Begriffen möglichen Verhältnissen ist es nun aber nur eins, worauf, ihren allgemeinen Voraussetzungen gemäss, die aristotelische

1) Diese Begriffsbestimmung des wissenschaftlichen 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 wissenschaftliche Beweis aber soll von der inneren, logischen Notwendigkeit der Sache ausgehen und deshalb zugleich die Einsicht in die wahre Ursache des zu Beweisenden wiedergeben. — 2) Vgl. H. MAIER, Die Syllogistik des A. (Tübingen 1896—1900).

Syllogistik ihr Augenmerk gerichtet hat: das Verhältnis der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine. Es fragt sich für diese Theorie immer nur darum, ob der eine Begriff (das Subjekt) dem andern (dem Prädikat) untergeordnet werden soll oder nicht<sup>1)</sup>. Die Syllogistik hat es nur mit der Erkenntnis derjenigen 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 seiner Theorie des Urteils wesentlich nur die beiden Momente behandelt, welche für diesen Zweck in Betracht kommen: erstens die Quantität, welche die Art der Unterordnung des Subjekts unter das Prädikat dem Umfange nach bestimmt und die Unterschiede des generellen, partikularen und singularen Urteils ergibt, und zweitens die Qualität, wonach die Unterordnung entweder behauptet oder verneint, zwischen den Umfängen beider Begriffe also das Verhältnis entweder der Verbundenheit oder der Trennung ausgesprochen wird.

Darum bestimmen sich nun auch die Arten (*σχηματα*, Figuren) der Schlüsse wesentlich nach der Art und Weise, wie die Unterordnungsverhältnisse der Begriffe, in den Prämissen gegeben, die im Schlusssatz gesuchte Unterordnung bestimmen. Dies Verhältnis kommt äusserlich durch die Stellung des Mittelbegriffs in den beiden Prämissen zum Ausdruck, indem er entweder einmal Prädikat und einmal Subjekt oder beidemale Prädikat oder beidemale 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 Schlusssatzes dem Mittelbegriff und mit diesem, weil es in seinen Umfang fällt, dem Prädikat untergeordnet wird<sup>2)</sup>.

4. War aber das Schliessen und damit das Ableiten, Beweisen und Erklären in der angegebenen Weise bestimmt, so ergab sich, dass durch diese der Wissenschaft wesentliche Tätigkeit nur immer Sätze von geringerer Allgemeinheit von solchen höherer Allgemeinheit abgeleitet, d. h. dass durch das Schliessen 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 Bestimmung 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, wieder als Schlusssatz eines noch allgemeineren Syllogismus abzuleiten vermochte, aber schliesslich doch von Prämissen ausgehen musste, welche selbst keines Ab-

---

1) 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 dem einen Begriffe (dem Subjekt) der andere (das Prädikat) ausgesagt werden solle (*κατηγορεῖν*). — 2) Die einzelnen Bestimmungen können hier nicht entwickelt werden. Vgl. im allgemeinen: F. KAMPE, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (Leipzig 1870). R. EUCKEN, Die Methode der aristotelischen Forschung (Berlin 1872).

itens, Beweisens und Begreifens, keiner Zurückführung auf Mittelbegriffe ehr fähig sind, und deren Wahrheit daher unmittelbar (*ἄμεσα*), unableitbar, unbeweisbar und unbegreiflich ist. Alles Ableiten bedarf eines Ursprünglichen, alles Beweisen eines unbeweisbaren Grundes, alles Erklären eines unerklärlich gegebenen.

Die apodeiktische, beweisende und erklärende Tätigkeit der Wissenschaft hat also eine Grenze: die letzten Gründe des Beweisens sind nicht zu beweisen; die letzten Ursachen des Erklärens sind nicht zu erklären. Soll daher die Wissenschaft ihre Aufgabe, die im Erklären des Besonderen durch das Allgemeine besteht, erfüllen, so muss sie vorerst von dem Besonderen aus bis zu demjenigen Allgemeinen vordringen, bei dem sich das Beweisen und Erklären von selbst verbietet, weil es, unmittelbar gewiss, sich als unableitbar und unbeweisbar geltend macht. Dem Ableiten also, Beweisen und Erklären, worin die letzte Aufgabe der Wissenschaft besteht, muss das Aufsuchen der Ausgangspunkte der Ableitung, der letzten Beweisgründe und der höchsten Erklärungsprinzipien vorausgehen. Die darauf gerichtete Tätigkeit des Denkens 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“ Gewissheit bei, wie dem Ableiten der Folgen aus den einmal festgestellten Gründen. Das Forschen geht von dem in der Wahrnehmung gegebenen Besonderen und von den in der gewöhnlichen Ansicht umlaufenden Vorstellungen (*ἔνδοξον*) aus, um das Allgemeine zu finden, aus dem dann das Besondere bewiesen und erklärt werden kann. Die Forschung also geht den umgekehrten Weg wie die Ableitung: diese ist deduktiv, jene induktiv, epagogisch. Diese geht beweisend und erklärend vom Allgemeinen zum Besonderen, jene suchend und probierend vom Besonderen zum Allgemeinen<sup>1)</sup>. Nur die fertige Wissenschaft ist apodiktisch: die werdende ist epagogisch.

Bei allen diesen Untersuchungen und den darin auftretenden Gegensätzen handelt es sich für Aristoteles zwar meist um die Urteile, aber im Zusammenhange damit doch auch um die Begriffe. Wie ein Urteil bewiesen, abgeleitet wird, indem es vermöge des Mittelbegriffs aus allgemeineren Urteilen erschlossen wird, so wird ein Begriff abgeleitet, indem er aus einem allgemeineren (der nächst höheren Gattung, *γένος*, *genus*) durch Hinzufügung eines besonderen Merkmales (*διαφορά*, *differentia specifica*) gebildet wird: diese Ableitung des Begriffs ist die Definition (*ὁρισμός*). Wie aber die Ableitung der Sätze schliesslich allgemeinste Prämissen voraussetzt, die nicht mehr bewiesen werden können, so geht auch die Definition der niederen Begriffe zuletzt auf allgemeinste Begriffe zurück, welche sich jeder Ableitung und Erklärung entziehen: auch diese Begriffe müssen, wie die höchsten Prämissen des Beweisens, epagogisch gesucht<sup>2)</sup> werden; und es scheint, als habe Aristoteles jene all-

1) Dies umgekehrte Verhältnis zwischen Ableitung und Aufsuchung hat Aristoteles auch so ausgedrückt: was der Natur der Sache nach das Ursprüngliche (*πρότερον τῆ φύσει*), also das Allgemeine ist, das erscheint für die menschliche Erkenntnis als das Spätere, erst zu Gewinnende (*ὕστερον πρὸς ἡμᾶς*); umgekehrt ist das Einzelne, das für uns Nächstliegende (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*) dem wahren Wesen nach das Abgeleitete, Spätere (*ὕστερον τῆ φύσει*).

— 2) Der Determination (*πρόσθεσις*), als der Ableitung eines Begriffs aus dem höheren

gemeinsten Sätze für die Erläuterungen dieser allgemeinsten Begriffe angesehen.

5. Unter den Lehrbüchern, die Aristoteles hinterlassen hat, sind die beiden logischen Hauptschriften, die Analytik und die Topik, die bei weitem am meisten dem Abschluss nahe gebracht<sup>1)</sup>: 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 Ausführung seines Systems die danach zu stellenden Erwartungen nur in geringerem Masse erfüllt.

Offenbar nämlich sollte hiernach eine sichere Angabe 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 grosser Verlegenheit. Von allgemeinen Sätzen ist es nur ein einziges Prinzip, der Satz vom Widerspruch<sup>2)</sup>, welchen Aristoteles teils in der rein logischen Fassung, dass Bejahung und Verneinung derselben Begriffsverknüpfung sich gegenseitig ausschliessen, teils mit der metaphysischen Wendung, dass ein Ding nicht dasselbe sein und auch nicht sein könne, als einen unabweisbaren Obersatz für alle Beweise hingestellt hat: daneben aber macht er lieber darauf aufmerksam, dass jedes Gebiet der Erkennens seine eigenen letzten Voraussetzungen habe, ohne 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 Disziplinen — die von Aristoteles nicht entschiedene Wahl zwischen den vier „Prinzipien“ (ἀρχαί) der Metaphysik und den „Kategorien“, welche als die Grundformen der Aussage über das Seiende bezeichnet 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 geschlossenes System sämtlichen früheren Erscheinungen der griechischen Wissenschaft gegenüber den Eindruck eines vollkommen Neuen: er beruht hauptsächlich auf der hochgradigen Fähigkeit des abstrakten Denkens, welche diese geniale Ablösung der allgemeinen Formen des Denkens von jedem nur immer möglichen Inhalte voraussetzt. Diese Virtuosität der abstrahierenden Begriffsbildung hat Aristoteles auf allen Gebieten seiner wissenschaftlichen Arbeit betätigt, und wenn der „Vater der Logik“ der philosophische Lehrer für zwei Jahrtausende geworden ist, so verdankt er diesen Erfolg in erster Linie der Sicherheit, Klarheit

---

durch Hinzufügung eines neuen Merkmals, steht also als Prozess der Bildung von Gattungsbegriffen die Abstraktion (ἀφαίρεσις) gegenüber, welche durch Fortnahme einzelner Merkmale den inhaltlich ärmeren, aber umfanglich reicheren Begriff gewinnt. Die Begriffsbildung ist danach bei Aristoteles wieder durchaus analytisch, während sie bei Platon intuitiv oder „synagogisch“ gewesen war. Aristoteles hat sich zuerst von der optischen Analogie, nach der auch bei Demokrit und Platon der Erkenntnisvorgang des Denkens betrachtet wurde, frei gemacht.

1) Bei der Topik scheint er sogar erreicht. — 2) Met. IV 3 ff.

l Konsequenz seiner Begriffsbestimmungen. Er hat die von Sokrates gelte Aufgabe erfüllt, und er hat damit zugleich die Sprache der Wissenschaft schaffen. Der Grundstock der wissenschaftlichen Begriffe und der Ausdrücke, die wir noch heute überall gebrauchen, geht auf seine Formulierungen zurück.

Mit dieser Neigung zur Abstraktion hängt es nun auch zusammen, dass Aristoteles das Grundproblem der griechischen Philosophie, wie hinter der wechselnden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ein einheitliches und einheitliches Sein zu denken sei, durch einen Beziehungsbegriff, denjenigen der Entwicklung gelöst hat. Noch seine beiden grossen Vorgänger hatten keine 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 Erscheinungen, 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 weite Welt) als ihre Ursache auszudenken, und er lehrte, dass das im Begriff erkennbare Sein der Dinge keine andere Wirklichkeit besitze, als die Gesamtheit der Erscheinungen, in denen es sich verwirkliche. So betrachtet, nimmt das Sein (*ὄντα*) erst vollständig den Charakter des Wesens (*τὸ τί ἦν εἶναι*) 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 (*εἶδος, μορφή — ὕλη*). Hatte Platon<sup>1)</sup> die Erscheinungswelt 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 gleichgültig leere Raum, sondern ein körperliches Substrat (*ὑποκείμενον*): 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 (*ὄντα*) nur der Möglichkeit nach (*δυνάμει, potentia*) gegeben, erst vermöge der Form ist es in Wirklichkeit (*ἐνεργεία, actu*). Das Geschehen aber ist derjenige Vorgang, in 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

1) 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).

ihm das Geschehen 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, welches 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 zu stande kommt. Diese Selbstverwirklichung des Wesens in den Erscheinungen nennt Aristoteles Entelechie (*ἐντελέχεια*).

2. Der Schwerpunkt der aristotelischen Philosophie liegt also in diesem 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 der Organismen und die bildende Tätigkeit des Menschen. Aus diesen beiden Gebieten entnahm er seine Beispiele, wo er den metaphysischen Charakter des Geschehens erläutern wollte<sup>1)</sup>.

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 zwecktätige 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 Ausdrücke 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 zueinander das eine als Materie, das andere als Form betrachtet. Diese beiden Verwendungen des Grundprinzips gehen durch das ganze aristotelische System nebeneinander her und stossen in den allgemeinen Bestimmungen zum Teil so aufeinander, dass nur durch ihre Scheidung scheinbare Widersprüche aus dem Wege geräumt werden können.

1) Ausser der Metaphysik ist namentlich die Physik auf diese Fragen eingegangen.



3. In ersterer Hinsicht ergibt sich, dass für die aristotelische Weltauffassung, im Gegensatze sowohl zur demokritischen als auch zur platonischen, das wahrhaft Wirkliche das durch seine Form in sich bestimmte Einzelding ist. Ihm gebührt daher zunächst der Name des Wesens oder der Substanz: *οὐσία*. Das Wesen aber entwickelt sich und verwirklicht sich in den einzelnen Bestimmungen, welche teils seine Zustände (*πάθη*), teils seine Beziehungen zu andern Dingen (*τὰ πρὸς τι*) sind<sup>1)</sup>. Die Erkenntnis hat daher dies, was dem Dinge zugehört (*τὰ συμβεβηκότα*), von ihm auszusagen, während das Einzelding selbst von nichts anderem ausgesagt werden, d. h. im Satze nur Subjekt und nie Prädikat sein kann<sup>2)</sup>. Diese Erscheinungsweisen der Substanz oder die über sie möglichen Aussagen heissen Kategorien; von ihnen zählt Aristoteles auf: Quantität (*ποσόν*), Qualität (*ποιόν*), Relation (*πρὸς τι*), räumliche und zeitliche Bestimmung (*ποῦ, ποτέ*), Tun (*ποιεῖν*) und Leiden (*πάσχειν*); und daneben auch Sichbefinden (*κισθαί*) und Sichverhalten (*ἔχειν*). 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 Gebrauch gemacht, und seine Kategorienlehre hat daher, abgesehen von jenem Verhältnis der Substanz zu ihren Bestimmungen, in seiner Metaphysik keine Bedeutung gewonnen<sup>3)</sup>.

Je schärfer so Aristoteles den wissenschaftlichen Substanzbegriff in seiner logischen und metaphysischen Bestimmung ausgebildet hat, so verwunderlich kann es auf den ersten Blick erscheinen, dass er weder ein methodisches noch ein sachliches Prinzip angegeben hat, nach dem zu entscheiden wäre, welches nun eigentlich diese wahrhaft seienden Einzeldinge in seinem Sinne sind. Klar ist nur, dass er einerseits nicht jedes Beliebige, was gelegentlich in der Erfahrung als ein von den übrigen getrenntes Ding erscheint, als Wesen gelten liess, andererseits, dass er den organischen Individuen, den einzelnen Menschen diesen Charakter zuschrieb. Im Sinne seiner Lehre wäre es, zu meinen, dass er nur da hätte von einem „Wesen“ reden können, wo eine innere 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 besonderen in der Wahrnehmung sich zeigenden Erscheinungsweisen bildet.

Aber die sokratisch-platonische Ansicht von der Aufgabe der Wissenschaft brachte es nun doch mit sich, dass Aristoteles daneben noch wieder das Wesen des Einzeldinges als dasjenige bestimmte, wodurch es seiner Gattung zugehört. Die Subordination des Einzeldinges 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 darstellt, so ist andererseits die Gattung (*γένος* oder wieder platonisch *εἶδος*) das Allgemeine, welches sich in den einzelnen

1) Met. XIV 2, 1089b 23. — 2) Analyt. post. I 22, 83a 24. — 3) Vgl. A. TRENDELENBURG, Geschichte der Kategorienlehre (1 Bd. der Hist. Beitr. Berlin 1846).

Substanzen verwirklicht. Auch hier wiederholt sich dasselbe Verhältnis: die Gattung besteht nur, insofern sie sich in den einzelnen Dingen als deren wahrhaft seiendes Wesen verwirklicht, und das einzelne Ding besteht nur, indem in ihm die Gattung zur Erscheinung kommt. Eben deshalb haben aber auch die Gattungen den Anspruch auf die metaphysische Bedeutung, Wesenheiten (οὐσίαι) zu sein. Hierdurch erhält der Begriff der Substanz bei Aristoteles eine eigentümlich schillernde Doppelbedeutung. Die eigentlichen Substanzen sind die begrifflich bestimmten Einzeldinge; aber eine zweite Art von Substanzen (δεύτερα οὐσίαι<sup>1)</sup>) sind die Gattungen, welche das Wesen der Einzeldinge ebenso ausmachen, wie diese das Wesen der wahrnehmbaren Erscheinungen.

Ist nun so die wissenschaftliche Erkenntnis teils auf den Begriff des Einzeldinges, teils auf den Gattungsbegriff gerichtet, so findet sich in den Erscheinungen, worin der eine und gar der andere sich verwirklicht, zwar manches, was als direkt dem Begriffe zukommend (συμβεβηκότα im engeren Sinne) aus ihm abgeleitet werden kann, manches aber auch, was, dem Begriffe fremd, nur nebensächlich an ihm als Folge der Materie, worin er sich realisiert, im besonderen erscheint, und von diesem begrifflich Gleichgültigen oder „Zufälligen“ (συμβεβηκότα im gewöhnlichen Sinne des Wortes) gibt es, den Voraussetzungen der aristotelischen Lehre nach, keine „Theorie“, keine wissenschaftliche Erkenntnis. Daher hat auch Aristoteles — und hierin liegt eine charakteristische Grenze der antiken Naturforschung — auf eine wissenschaftliche Einsicht in die gesetzliche Notwendigkeit, mit der auch das Einzelste, Besonderste aus dem Allgemeinen folgt, sogar prinzipiell verzichtet, dies vielmehr für ein realiter Zufälliges, Begriffloses erklärt und die wissenschaftliche Betrachtung auf dasjenige beschränkt, was allgemein (καθ' ὅλου) oder wenigstens meist (ἐπὶ τὸ πολὺ) 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 verschiedenen Dingen oder Dinggattungen statuiert, von denen jedes an sich schon als geformter Stoff wirklich ist, so wird dies Verhältnis insofern relativ, als dasselbe was dem niederen gegenüber als Form zu betrachten ist, dem höheren gegenüber als Stoff erscheint. In dieser Hinsicht wird der Begriff der Entwicklung zum Prinzip einer metaphysischen Wertordnung der Dinge, welche in ununterbrochener Reihenfolge von den niedersten Gestaltungen der Materie bis zu den höchsten Formen aufsteigt. In dieser Stufenleiter wird jeder Dinggattung ihre metaphysische Dignität dadurch angewiesen, dass sie als die Form der niederen und als der Stoff der höheren betrachtet wird.

Dies System der Einzeldinge und ihrer Gattungen hat aber sowohl eine untere, als auch eine obere Grenze, — jene in der blossen Materie, diese dagegen in der reinen Form. Die völlig ungeformte Materie<sup>2)</sup> freilich (πρώτη ὄλη) ist an sich, als blosser Möglichkeit, nicht wirklich, sie existiert nicht ohne schon irgendwie als Form verwirklicht zu sein. Aber sie ist doch nicht nur das Nichtseiende

1) So heissen sie wenigstens in der Schrift über die Kategorien, deren Echtheit freilich nicht ganz unangefochten ist: doch liegt die Bezeichnung ganz in der Richtung von Aristoteles' gesamter Lehre. — 2) Vgl. CL. BÄUMKER, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (München 1890).

(das platonische  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  oder der leere Raum), sondern die durch reale Wirkungen sich betätigende Mitursache ( $\tau\omicron\ \sigma\upsilon\ \sigma\upsilon\chi\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon$ ). Ihre Realität erweist sich aber darin, dass die Formen sich in den einzelnen Dingen nicht vollständig realisieren, dass aus ihr eine Nebenwirkung ( $\pi\alpha\rho\alpha\varphi\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ ) 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 ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ ) realisieren: aus ihr stammt das begrifflich nicht Bestimmte ( $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\varsigma$ ) oder das Zurällige ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\mu\alpha\tau\omicron\nu$ ), das Gesetz- und Zwecklose in der Natur. Daher unterscheidet die aristotelische Lehre (wie Platon im Philebos) in der Naturerklärung zwischen den Zweckursachen ( $\tau\omicron\ \sigma\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\kappa\alpha$ ) und den mechanischen Ursachen ( $\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta\varsigma$ ): jene sind die Formen, welche 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 gestaltenden Gedankens in dem spröden Material eine Grenze findet. Zwar ist dies Material der Idee soweit 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 entgegensteht. 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 Systeme des Aristoteles deshalb notwendig, weil die Materie, als das blosses Mögliche, in sich allein kein Prinzip der Verwirklichung, der Bewegung oder des Geschehens besitzt. Zwar kann in dem System der Entwicklung, welches sich um den Begriff des sich selbst verwirklichenden Wesens 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: einen 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, welche selbst nicht mehr bewegt ist. Das Erste Bewegende ( $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$ ) 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 ( $\kappa\iota\nu\sigma\iota\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu,\ \sigma\upsilon\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ).

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 (*χωλίστως*) von allem übrigen, unkörperlich — und dabei doch die Ursache alles Geschehens. Sie ist das vollkommene Sein (*ἐνέργεια*), in dem alle Möglichkeit zugleich Wirklichkeit ist, von allem Seienden das höchste (*τὸ τί ἦν εἶνα: τὸ πρῶτον*) und beste — die Gottheit<sup>1)</sup>.

Das so seinen Beziehungen nach bestimmte höchste Wesen wird aber von Aristoteles auch seinem Inhalte nach charakterisiert: eine solche, auf keine Möglichkeit bezogene, rein in sich selbst ruhende Tätigkeit (*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 anderes als Gegenstand voraussetzt, sondern sich selbst zum immer gleichen Inhalt hat, das Denken des Denkens (*νόησις νοήσεως*), — das Selbstbewusstsein.

Diesen Begriffsbestimmungen wohnt eine gewaltige weltgeschichtliche Bedeutung inne. Einerseits ist damit der Monotheismus begrifflich formuliert und wissenschaftlich begründet, andererseits 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 verschiedenes, selbstbewusstes Wesen aufgefasst wird. Neben dieser Transzendenz aber involviert die Lehre, dass Gott der absolute Geist sei, zugleich den metaphysischen Fortschritt, dass das Immaterielle, das unkörperliche reine Sein, mit dem Geistigen gleichgesetzt wird. Der Monotheismus des Geistes ist die reife Frucht der griechischen Wissenschaft.

Dabei ist die Auffassung dieser göttlichen Geistigkeit rein intellektualistisch: ihr Wesen ist lediglich das auf sich selbst gerichtete Denken. Alles Tun, alles Wollen ist auf ein von dem Tuenden, dem Wollenden verschiedenes Objekt als auf seine Materie gerichtet. Der göttliche Geist als die reine Form bedarf keines Gegenstandes, er genügt sich selbst, und sein Wissen von sich selbst (*θεωρία*), das auch kein anderes Ziel hat als sich selbst, ist seine ewige Seligkeit. Er wirkt auf die Welt nicht durch seine Bewegung oder Tätigkeit, sondern durch ihre Sehnsucht nach ihm: die Welt und was in ihr geschieht, stammt aus der Sehnsucht der Materie nach Gott.

6. Die Materie (das nur Mögliche) ist das was bewegt wird, ohne selbst zu bewegen; Gott (das nur Wirkliche) ist das was nur bewegt, ohne selbst bewegt 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 (*φύσις*; nach jetzigem Sprachgebrauch also = Welt). Sie ist somit der einheitliche Lebenszusammenhang, in welchem

1) Die Darstellung dieses Gedankenganges, dem wesentlich der später sog. kosmologische Beweis für das Dasein Gottes entsprungen ist, findet sich hauptsächlich im 12. Buche der Metaphysik. In seinen populären Dialogen hat ihn schon Aristoteles mit Wertbestimmungen verquickt, indem er ihm die Form gab, dass der Unterschied zwischen Unvollkommenerem und Vollkommenerem, den die Erfahrungsdinge zeigen, die Realität eines Vollkommensten voraussetze: vgl. Schol. in Arist. 487 a 6.

Materie durch die Fülle ihrer Gestalten hindurch, von Form zu Form höher und entwickelnd, dem ruhenden Sein der Gottheit sich nähert und es abbildend die Möglichkeit in sich aufnimmt.

Dabei zeigt nun aber die Stufenleiter der Dinge, in deren Darstellung die aristotelische Naturphilosophie besteht, einen zweifachen Massstab der Wertbeurteilung, 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 überraschende Vereinigung finden.

Im Begriffe der Gottheit begegnen sich nach Aristoteles als Hauptmerkmale diejenigen des in sich ruhenden und sich gleichbleibenden Seins (*ἀίδιον*) und der Geistigkeit und Vernünftigkeit (*νοῦς*). Daher nehmen die einzelnen Formen“ der Natur einen um so höheren Rang ein, je mehr sie einerseits die eine, andererseits die andere dieser höchsten Wertbestimmungen erfüllen. In einer Richtung steigt die Reihe der Erscheinungen von dem ungeordneten Wechsel des terrestrischen Geschehens bis zu dem immer gleichmässigen Umclichung der Gestirne auf; in der andern Richtung werden wir von der bloss mechanischen Ortsveränderung bis zu den Tätigkeiten der Seele und ihrer vervollsten Entwicklung, der vernünftigen Erkenntnis, geführt: und beide Reihen haben nur denselben Endpunkt insofern, als die in gleichmässigster Bewegung befindlichen Gestirne als die höchsten Intelligenzen, die vernunftvollsten Geister 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 <sup>1)</sup>. Die Gestirne selbst aber galten dem Aristoteles als Wesen von übermenschlicher Intelligenz, als verkörperte Gottheiten; sie erschienen ihm als die reineren, der Gottheit ähnlicheren Formen, von denen ein

1) SCHIAPARELLI, *Le sfere omocentriche di Eudosso, Callippo ed Aristotele* (Milano 1876). Vgl. auch O. GRUPPE, *Die kosmischen Systeme der Griechen* (Berlin 1851). Als methodischer Grundsatz für die Aufstellung dieser Fragen ist aus der älteren Akademie die als mathematisch-metaphysische Voraussetzung der spekulativen Naturerklärung typische Bestimmung erhalten: die gleichmässig geordneten Bewegungen der Gestirne ausfindig zu machen, durch welche deren scheinbare Bewegungen erklärt werden (*διασώζειν*); Simpl. in Arist. de coelo (KARST.) 119.

zweckvoll vernünftiger Einfluss auf die niedere Welt des Erdenlebens ausgehe: dieser Gedanke ist die Wurzel 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 beigegeben, und so füge sich die im Ganzen ruhende Mittelmasse, unsere Erde, derart zusammen, dass um das Erdige sich zunächst Wasser und dann Luft anlagere, während das Feuer der himmlischen Aussenwelt zustrebe. Jedes Element hat so seine „natürliche“ Bewegungsrichtung und seinen „natürlichen“ Ort im Weltall: nur durch den Zusammenstoss mit andern ( $\beta\iota\alpha$ ) wird es daraus abgelenkt und verdrängt. Eben diese wechselnden Verbindungen aber, welche die vier Elemente eingehen, machen das Unvollkommene, Begrifflose, Zufällige der irdischen Welt aus: hier ist die Neben- und Gegenwirkung der Materie stärker als in der himmlischen Region, wo die mathematische Bestimmtheit der ungestörten Kreisbewegung sich verwirklicht.

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 ( $\varphi\omicron\rho\upsilon\alpha$  oder  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  im engsten Sinne) ist die Eigenschaftsverwandlung ( $\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\iota\varsigma$ ) und ohne beide die organische Verwandlung, die im Wachstum und in der Rückbildung ( $\alpha\delta\acute{\epsilon}\eta\sigma\iota\varsigma$  —  $\varphi\theta\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ ) besteht, nicht möglich. Die höhere Form aber ist niemals nur ein Produkt der niederen, 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 naturwissenschaftliche Einzelforschung sehr hoch geachtet und viel, auch mit ausdrücklicher Erwähnung, benutzt hat. Aristoteles<sup>1)</sup> protestiert gegen den schliesslich ja auch von Platon angenommenen Versuch einer Zurückführung aller qualitativen auf quantitative Bestimmungen, er bestreitet die erkenntnistheoretisch-metaphysische Gegenüberstellung von sekundären und primären Qualitäten; er erkennt den ersteren keine geringere, sondern eher eine höhere Realität als den letzteren zu, und in der Reihenfolge der „Formen“ ist ihm die innere begriffliche Bestimmung offenbar wertvoller, als die äussere, mathematisch ausdrückbare<sup>2)</sup>. Der Versuch Demokrits, für die Welterklärung die Reduktion aller qualitativen auf quantitative Unterschiede 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 Quantitätsverhältnissen analytisch zu entwickeln, sondern dass die Qualität (von welchem Sinn sie auch

1) Vgl. besonders das dritte Buch der Schrift De coelo. — 2) Aristoteles charakterisiert deshalb auch die Elemente nicht nur durch die verschiedene Tendenz der Bewegung, sondern auch durch ursprüngliche Qualitäten, und er entwickelt sie aus einer Kreuzung der Gegensatzpaare warm und kalt, trocken und feucht. Meteor. IV 1, 378 b 11.

ahrgenommen werden möge) ein Neues ist, das die gesamten Quantitätsbeziehungen nur als Veranlassung voraussetzt.

9. Ganz dasselbe gilt denn auch folgerichtig bei Aristoteles für das Verhältnis der seelischen zu den leiblichen Tätigkeiten: diese sind nur die Materie, zu der jene die Formen hinzubringen. Eine derartige Abhängigkeit der psychischen von körperlichen Funktionen, wie sie nach dem Vorgang der älteren Metaphysik Demokrit und zum Teil auch noch Platon gelehrt hatten, erkennt Aristoteles nicht an. Ihm ist vielmehr die Seele die Entelechie des Leibes, i. h. die sich in den Bewegungen und Veränderungen des organischen Körpers verwirklichende Form. Die Seele ist die zwecktätige Ursache der leiblichen Gestaltung und Bewegung: selbst unkörperlich, ist sie doch nur als die den Körper bewegende und regierende Kraft wirklich.

Aber auch das Seelenleben selbst baut sich nach Aristoteles in Schichten auf, von denen jede wieder die Materie für die höhere darstellt. Die nächste Form des organischen Lebens ist die vegetative Seele (*φραπτικόν*), welche die mechanischen und chemischen Veränderungen zu den zwecktätigen Funktionen der Assimilation und der Fortpflanzung gestaltet. Auf diese rein physiologische Bedeutung einer Lebenskraft beschränkt sich die Seele der Pflanzen: zu ihr tritt im gesamten Tierreich<sup>1)</sup> die animale Seele hinzu, deren konstitutive Merkmale räumliche Selbstbewegung (*κίνητικόν κατὰ τόπον*) und Empfindung (*αἰσθητικόν*) sind.

Die zwecktätige Eigenbewegung des tierischen Leibes geht aus dem Begehren (*ὄρεξις*) hervor, welches in der Form des Erstrebens oder des Verabscheuens aus den Gefühlen der 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 darstellte. Auch praktisch gibt es Bejahung und Verneinung<sup>2)</sup>, gibt es die Folgerung von einem allgemeinen Zweck auf eine besondere Handlungsweise.

Den Herd des ganzen animalen Vorstellungslebens bildet die Empfindung. In der physiologischen Psychologie, die davon handelt<sup>3)</sup>, hat Aristoteles in umfassender Weise alle die einzelnen Kenntnisse und Theorien benutzt, welche 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

1) Die Tiergeschichte des Aristoteles (vgl. J. B. MEYER, Berlin 1855) behandelt in musterhafter Weise und mit bewunderungswürdiger Sorgfalt der Einzelforschung neben der Systematik die anatomischen, physiologischen, morphologischen und biologischen Probleme. Das parallele Werk über die Pflanzen ist zwar verloren, wird aber durch dasjenige seines Freundes und Schülers Theophrast ersetzt. — 2) Eth. Nik. VI 2, 1139a 21. — 3) 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.

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 (μεσότης) 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 (κοινὸν αἰσθητήριον) angenommen werden<sup>1)</sup>, der dann auch vermöge des Umstandes, dass in ihm die Wahrnehmungen als Vorstellungen (φαντασίαι) erhalten bleiben, der Sitz der Erinnerung, der unwillkürlichen (μνήμη) und der willkürlichen (ἀνάμνησις), zugleich aber auch der Sitz unseres Wissens von unseren eigenen Zuständen ist<sup>2)</sup>.

10. Vegetative und animale Seele bilden aber nun im Menschen die Materie zur Verwirklichung der ihm eigentümlichen Form: der Vernunft (νοῦς -- διανοεῖσθαι). Durch deren Einwirkung wird der Trieb (ὄρεξις) zum Willen (βούλησις) und die Vorstellung zur Erkenntnis (ἐπιστήμη). Sie kommt zu allen den seelischen Tätigkeiten, welche sich aus der Wahrnehmung auch bei den Tieren entwickeln, als ein Neues und Höheres („von aussen“, θύραθεν) hinzu, kann sich aber wiederum nur an und in jenen verwirklichen. Dies Verhältnis drückte Aristoteles durch die Unterscheidung der tätigen und der leidenden Vernunft aus (νοῦς ποιητικὸς — παθητικὸς): unter jenen verstand 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 bestimmte individuelle Erscheinungsweise, die „tätige“ Vernunft dagegen die reine, allen Individuen gemeinsame, prinzipielle Einheitlichkeit der Vernunft. Diese allein ist, wie ungeworden, so auch unvergänglich, während jene mit den Individuen, an denen sie zu Tage tritt, vergänglich ist. Die persönliche Unsterblichkeit 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 Anspruch genommen wurde. Es ist klar, dass es sich hier nicht mehr um empirische Psychologie handelt, sondern um solche Lehren, welche ihr, aus dem systematischen Zusammenhang der ganzen Lehre heraus, infolge von ethischen und erkenntnistheoretischen Postulaten aufgepfropft werden.

11. Im Begriffe der Vernunft als der der menschlichen Seele eigentümlichen Form hat nun Aristoteles die Handhabe zu der inhaltlichen Lösung des ethischen Problems gefunden, die auch Platon noch vergebens gesucht hatte.

1) 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 Seelentätigkeit an die Lebenswärme (ἐμφυτον θερμόν) gebunden, welche als beseelender Hauch (πνεῦμα) dem Blute beigemischt sei. Infolgedessen sah er als Sitz des Gemeinsinns das Herz an und verdrängte damit die bessere Einsicht, mit der Alkmaion, Diogenes von Apollonia, Demokrit und Platon die Bedeutung des Gehirns erkannt hatten. — 2) Dieser Ansatz zu einer Lehre von der inneren Wahrnehmung findet sich Arist. de an. III 2, 425 b 12.



Das Glück des Menschen (εὐδαιμονία), das auch hier als höchster Zweck alles Lebens (τέλος) 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 (τὰ ἐφ' ἡμῖν), nur mit dem Glück, das der Mensch durch eigene Tätigkeit erwirbt (πρακτὸν ἀγαθόν). Jedes Wesen aber wird durch die Entfaltung seiner eigenen Natur und der ihm eigentümlichen Tätigkeit glücklich, der Mensch also durch die Vernunft. Die Tugend des Menschen ist somit diejenige Beschaffenheit (ἕξις), durch welche er zur Ausübung der vernünftigen Tätigkeit befähigt wird: sie entwickelt sich aus den Anlagen seines natürlichen Wesens und hat zu ihrem Erfolge die Befriedigung, die Lust.

Wie nun in der animalischen Seele Trieb und Wahrnehmung als verschiedene Aeusserungen zu unterscheiden waren, so entwickelt sich auch die Vernunft teils als vernünftiges Handeln teils als vernünftiges Denken, als Vollkommenheit einerseits des Gemüts (ἦθος) anderseits des Vorstellens (αἰσθάνεσθαι im weitesten Sinne). So ergeben sich als Tüchtigkeit des vernünftigen Menschen die ethischen und die dianoëtischen Tugenden.

12. Die ethischen Tugenden erwachsen aus derjenigen Erziehung des Willens, durch welche er gewöhnt wird, der rechten Einsicht (φρόνησις — ὀρθὸς λόγος) gemäss zu handeln: sie befähigen den Menschen, der praktischen Vernunft, d. h. der Einsicht in das Richtige bei seiner Entschliessung zu folgen. Mit dieser Lehre geht Aristoteles — offenbar aus Rücksicht auf die Tatsachen des sittlichen Lebens — über die Bestimmungen des Sokrates hinaus; nicht so freilich, dass er dem Willen im allgemeinen eine psychologische Selbständigkeit gegenüber der Erkenntnis zugesprochen hätte, sondern so, dass er die Meinung aufgab, als müsse die aus der vernünftigen Einsicht stammende Willensbestimmung schon von selbst stärker sein als die aus mangelhafter Erkenntnis stammende Begierde. Da vielmehr die Erfahrung oft das Umgekehrte zeigt, so muss der Mensch durch Uebung diejenige Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) sich erwerben, vermöge deren er dem vernünftig Erkannten unter allen Umständen auch gegen die stärkere Begierde folgt<sup>1)</sup>.

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 gegeben, 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 Darstellung hat einerseits die Freundschaft<sup>2)</sup>, 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 überzeugt, dass die sittliche Tüchtigkeit des Menschen als des eigentlichen Zῆλον πολιτικόν ihre Vollendung

1) In der Polemik gegen die sokratische Lehre, welche Aristoteles in diesem Sinne Eth. Nik. III 1—8 vorträgt, entwickeln sich die ersten Ansätze des Freiheitsproblems: vgl. unten § 18, 2. — 2) Im achten Buch der Nikomachischen Ethik.

nur im gemeinsamen Leben finden kann; auch für ihn gibt es schliesslich keine vollkommene Sittlichkeit ausserhalb des Staates, als dessen wesentlichen Zweck auch Aristoteles die sittliche Bildung der Bürger betrachtete. Wie sich jedoch bei dem einzelnen Menschen die Tugend aus der natürlichen Veranlagung heraus entwickeln soll, so behandelt Aristoteles auch die politischen Verhältnisse unter dem Gesichtspunkte, dass die historisch gegebenen Verhältnisse zu möglichster Erfüllung jenes höchsten Zwecks verarbeitet werden sollen.

Jede Verfassung ist recht, wenn die Regierung das sittliche Wohl der Gemeinsamkeit 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 <sup>1)</sup>, hängt also die Güte des Staates nicht: Herrschaft des einzelnen kann als Königtum (*βασιλεία*) gut, als Despotie (*τυραννίς*) 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 (*πολιτεία*) gut, als Pöbelanarchie (*δημοκρατία*) schlecht sein. Mit tiefem politischem Verständnis trägt Aristoteles dabei die Erfahrungen der griechischen Geschichte zusammen und gibt von dieser Ueberschau her sogar einige allgemeinesgeschichtliche Andeutungen über die Notwendigkeit, mit der die einzelnen Verfassungsformen ineinander übergehen und auseinander sich entwickeln.

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 Bestimmungen, welche in den einzelnen Verfassungen für die Erfüllung der allgemeinen Aufgabe des Staates sich als förderlich erweisen. Dabei aber schliesst er sich der platonischen Forderung einer Verstaatlichung der Erziehung an: das sittliche Gemeinwesen hat selbst für die Heranbildung der Elemente seines zukünftigen Bestandes Sorge zu tragen; und die Aufgabe der Erziehung (bei deren Behandlung das Fragment der Politik abbricht) ist es, den Menschen aus seinem rohen Naturzustande mit Hilfe der edlen Künste zu sittlicher und intellektueller Bildung heranzuführen.

14. Zur praktischen Vernunftbetätigung (*λογιστικόν*) im weiteren Sinne des Wortes rechnete Aristoteles neben dem „Handeln“ (*πράξις*) auch das „Schaffen“ (*ποίησις*): doch statuierte er andererseits 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 poetische Philosophie, als eine dritte selbständig neben die theoretische und die praktische stellte. Von dieser poetischen Philosophie ist neben der Rhetorik nur unter dem Namen der Poetik das Bruchstück einer Lehre von der Dichtkunst erhalten, die zwar von Bestimmungen über das Wesen der Kunst im allgemeinen ausgeht, von ihrem 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 Philo-

1) Ein Gesichtspunkt, den schon der unter Platons Namen gehende Dialog *Politikos* hervorhob, während Platon selbst in der *Republik* die „schlechten“ Verfassungen aus psychologischen Analogien einer Vorherrschaft der niederen Seelenteile konstruierte.

phie 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 (*κάθαρσις*) von eben diesen Affekten herbeigeführt wird.

Ueber die für die spätere Kunsttheorie so wichtig gewordene Lehre von der *Katharsis* und die umfangreiche Literatur darüber vgl. A. DÖRNER, Die Kunstlehre des Aristoteles (Jena 1876).

Die Erreichung dieses Zweckes aber vollzieht sich so, dass in der künstlerischen Darstellung das einzelne 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 Gegenstande: sie bietet eine Art von Erkenntnis und mit dieser die Lust, die der Erkenntnis beiwohnt (Poet. 9, 1451 b 5).

15. Die höchste Vollkommenheit seiner Entwicklung endlich gewinnt das vernünftige Wesen des Menschen in der Erkenntnis: die *dianoëtischen* Tugenden sind die höchsten und diejenigen, welche die vollendete Glückseligkeit herbeiführen. Die Tätigkeit der theoretischen Vernunft (*ἐπιστημονικόν*) ist aber auf die unmittelbare Erfassung jener höchsten Wahrheiten, der Begriffe und Urteile gerichtet, auf welche das induktive Suchen der wissenschaftlichen Forschung 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“ (*θεωρεῖν*); und mit diesem Schauen der Wahrheit gewinnt eben deshalb der Mensch Anteil an jenem reinen 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 Wollens 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 Eingang des ersten Teils aufgeführt worden sind.

Aristoteles war der Lehrer Alexanders des Grossen: mit ihrer Zeit trat die griechische Kultur aus ihrer nationalen Geschlossenheit heraus und in die grosse Gesamtbewegung ein, mit welcher die das Mittelmeer umwohnenden Völker des Altertums durch Austausch und Ausgleich ihrer Vorstellungen zu einem gemeinsamen Geistesleben zusammenschmolzen. In den hellenistischen Staaten begann dieser Prozess durch die Vereinigung griechischer und orientalischer Gedankenmassen; im römischen Weltreich hat er seine äussere, im Christentum seine innere Vollendung gefunden: Hellenismus, Romanismus, Christianismus sind die Etappen, in denen sich aus dem Altertum heraus die Weltkultur der Zukunft entwickelt hat.

Das intellektuell bestimmende Element in dieser Vereinigung ist die griechische Wissenschaft gewesen, und darin besteht ihre welthistorische Bedeutung. Sie wurde, wie die griechische Kunst, das gemeinsame Kulturgut des Altertums, an sie gliederten 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 politischen Selbständigkeit, mit dem Aufgehen in die Weltreiche hat die griechische Nation diese Erfüllung ihrer Kulturaufgabe erkaufte: durch ihre Zerstreuung über die Welt sind die Griechen die Lehrer der Welt geworden.

Bei diesem Eintritt aber in neue und grössere Verhältnisse hat die griechische Wissenschaft eine Spaltung der verschiedenen Elemente erfahren, welche 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 Interesse verwachsen, welches in der Wissenschaft die Ueberzeugung suchte, die das Leben bestimmen sollte. In Platons Philosophie noch war beides unabtrennbar miteinander verschmolzen. Aber diese beiden Tendenzen der Wissenschaft gingen nun auseinander.

Das wissenschaftliche Denken, das in der aristotelischen Logik seine Selbsterkenntnis gefunden hatte, war zum Bewusstsein der Grundbegriffe gelangt, mit denen es die Fülle der Erscheinungen verarbeiten konnte. Die gegensätzlichen Hauptformen der Welterklärung waren in den grossen Systemen ent-

wickelt worden, und damit war für die wissenschaftliche Behandlung des einzelnen ein fester Rahmen geschaffen. Je erfolgreicher die griechische Wissenschaft bei der anfangs noch so geringen Ausdehnung des besonderen Wissens in der Entwicklung der Prinzipien gewesen war, um so mehr trat nun eine Er-lahmung zugleich des metaphysischen Interesses und der metaphysischen Kraft ein.

Demzufolge wandte sich die theoretische Tendenz der Wissenschaft dem einzelnen zu, und der wissenschaftliche Grundcharakter der hellenistisch-rö-mischen Zeit ist die Gelehrsamkeit und die Ausbildung der Spezialwissen-schaften. Der einzelne Mann der Wissenschaft gewann durch seinen Eintritt in eine der grossen Schulen einen festen Rückhalt der Gesamtansicht und ein bestimmendes Prinzip für die Behandlung der besonderen Fragen und Gegen-stände, die ihn interessierten. Und die Gleichgültigkeit gegen die allgemeineren metaphysischen Theorien wurde um so grösser, je mehr sich herausstellte, dass eine fruchtbare Forschung auf den einzelnen Gebieten, Erweiterung des tat-sächlichen Wissens und Verständnis der besonderen Zusammenhänge, von dem Streit der metaphysischen Systeme unabhängig gemacht werden könne. Die Scheidung der Probleme, welche 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 hellenistisch-römischen Zeit wesentlich in den Einzelwissenschaften. Die grossen Gelehrten des späteren Altertums standen 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 Prin-zipien der Philosophie äusserst gering gewesen ist, während die mathematische, die naturwissenschaftliche, die grammatische, die philologische, die literatur-historische, die geschichtliche Forschung reiche und umfängliche Erfolge zu verzeichnen hatten. Mit der grössten Menge derjenigen Namen, welche als „Philosophen“, sei es als Schulhäupter, sei es nur als Mitglieder der Schulen, aufgezählt und in der schematischen Behandlung der „Geschichte der Philo-sophie“ fortgeführt werden, verbinden sich nur literargeschichtliche Notizen, dass sie dieses 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 Hinsicht hat diese Zeit die alten Probleme der Griechen hin und her gewendet und sich in den begrifflichen Geleisen bewegt, welche sie festgelegt vorfand.

Um so mächtiger aber entfaltete sich während dieser Jahrhunderte der Aneignung und Verarbeitung die praktische Bedeutung der Philosophie. Das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Lehre von den Zwecken des Menschenlebens, nach einer Weisheit, welche das Glück des Individuums ge-währleiste, konnte nur gesteigert werden, als der ideale Zusammenhang des griechischen Lebens zerfiel, die Volksreligion immer mehr zu einer äusserlichen Tradition herabsank, das zerbröckelnde, seiner Selbständigkeit beraubte Staats-leben keine begeisterte Hingabe mehr erweckte und das Individuum sich inner-lich auf sich selbst angewiesen fühlte. So wurde die Lebensweisheit zum Grundproblem der nachgriechischen Philosophie, und die Verengerung der

philosophischen Problemstellung, welche Sokrates und nach ihm die kynische und kyrenaische Sophistik begonnen hatten, ist der allgemeine Charakter der Folgezeit geworden.

Das schliesst nicht aus, dass auch in ihr sich theoretische Lehren und deren scharf verfochtene Gegensätze breit machen: aber einerseits finden sie kein ursprüngliches Interesse mehr um ihrer selbst willen, sondern nur Anwendung auf den Zweck der Lebensweisheit; andererseits 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 neuplatonische, 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 insofern sind sie sämtlich charakteristische Typen der Problemverschlingung.

Mit diesem Vorwalten der praktischen Bedeutung hängt es nun aber auch zusammen, dass die Abhängigkeit der Philosophie von der allgemeinen Kulturbewegung, die mit den Sophisten schon in die stillen Kreise des interesselosen Forschens eingebrochen war, in der hellenistisch-römischen Zeit zur dauernden Erscheinung geworden ist: und diese zeigt sich am entscheidendsten in der wechselnden Stellung dieser Philosophie zur Religion.

Die Entwicklung, welche die griechische Wissenschaft genommen hatte, und der immer schärfer ausgesprochene 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, welche 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 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, welches bei aller Ausbreitung der griechischen Bildung nach Ost und West doch noch jahrhundertlang das Zentrum des wissenschaftlichen Lebens bildete. Bald aber erwachsen, 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 Selbständigkeit; es gewährte ihnen weder inneren Wert noch äusseres Glück. Der Trank des Erdenlebens war den alten Völkern schal geworden, und sie lechzten nach Religion. Darum tasteten sie nach all den verschiedenen Kulturen und Religionsübungen herum, welche die einzelnen Völker mitgebracht hatten, und die Religionen des Orients mischten sich mit denen des Occidents.

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 Vorstellungsmassen 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 Wissenschaft, 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 oder loserem Anschluss an die miteinander ringenden Religionen die Systeme der religiösen Metaphysik.

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

## 1. Kapitel. Die ethische Periode.

FR. SUSEMIEHL, Geschichte der Litteratur in der Alexandrinerzeit. Leipzig 1891 u. 92.

Dem Zuge der Zeit, welcher die Wissenschaft teils in ethische Philosophie teils in gelehrte Forschung verzweigte, folgten schon die Schulen der beiden grossen Meister der attischen Philosophie: die akademische und die peripatetische. Wenn in der ersten, mit Aristoteles gleichaltrigen Generation der Akademie eine pythagoreisierende Metaphysik vorgewaltet hatte, so machte (vgl. S. 80f.) 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 Dikaiarchos, Aristoxenes und andere literargeschichtlichen und naturwissenschaftlichen Studien zu. Später haben gerade die Peripatetiker an der alexandrinischen Gelehrsamkeit einen grossen Anteil gehabt, und insbesondere hat die Geschichte der Philosophie an ihnen die fleissigsten Bearbeiter gefunden. In der Philosophie selbst aber spielten sie nur die konservative Rolle, ihr Schulsystem gegen den Anlauf der übrigen, namentlich auf dem ethischen Gebiete, zu verteidigen, und die Neuausgabe der aristotelischen Werke durch Andronikos gab nur erneuten Anlass zu einem eifrigeren Reproduzieren der Lehre: Paraphrasen, Kommentare, Exzerpte, Interpretationen bilden die wesentliche Beschäftigung der späteren Peripatetiker.

Die Wirkung der Akademie und des Lyceums wurde aber in Athen zunächst durch die beiden neuen Schulen beeinträchtigt, welche gegen Ende des

4. Jahrhunderts gegründet wurden und ihren grossen Erfolg dem Umstande verdankten, dass sie die Richtung der Zeit auf praktische Lebensweisheit mit der Deutlichkeit und Eindringlichkeit der Einseitigkeit zum Ausdruck brachten: die stoische und die epikureische.

Die erstere wurde von Zenon von Kition (auf Kypern) in der *Στοὰ ποικίλη* errichtet, und hatte bei ihm wie bei seinem Nachfolger Kleantes noch mehr Aehnlichkeit mit dem Kynismus: erst dem dritten Schulhaupt, Chrysippos, gelang es, die Schule in wissenschaftliche Bahnen zu lenken. Epikuros dagegen gründete eine Lebensgemeinschaft, welche das hedonische Prinzip in verfeinerter und vergeistigter Form zu ihrem Mittelpunkt machte, aber nur ein geringeres Mass von wissenschaftlicher Schaffensfähigkeit entwickelte. Während ihr gesellig ethisches Prinzip, wie es einmal festgestellt war, und die damit zusammenhängende 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 Spezialwissenschaften ebenso wie in der Philosophie entschieden unfruchtbarer, als die übrigen: eine interessante Darstellung hat ihre Lehre durch den römischen Dichter Lucretius gefunden.

Diese vier Schulen haben jahrhundertlang in Athen nebeneinander bestanden und sind noch in der Kaiserzeit, als dort eine Art von Universität geschaffen wurde, in verschiedenen Lehrstellen aufrechterhalten 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 lebhafteste bekämpft, und es waren hauptsächlich die ethischen und nur die mit diesen zusammenhängenden metaphysischen, physischen und logischen Fragen, in denen sie einander den Rang abzulaufen suchten<sup>1)</sup>.

Neben den dogmatischen Lehren ging während der ganzen Zeit eine andere Richtung einher, welche in noch höherem Grade als die stoische und die epikureische 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 ethische Zuspitzung. Eine solche zeitgemässe Konzentration der negativen Ergebnisse der Sophistik vollzog Pyrrhon, dessen Lehren von Timon dargestellt wurden. Dieser sophistische Skeptizismus hatte den Triumph, eine Zeitlang von dem Haine Platons Besitz zu ergreifen: die mittlere Akademie machte ihn, wenn nicht völlig zu ihrer Lehre, so doch zu ihrem Kampfmittel in der Bestreitung des Stoizismus und der Begründung 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 Akademie den Skeptizismus wieder abstiess, fand er hauptsächlich bei den

1) Anschauliche Bilder dieser Schulstreitigkeiten gibt mit geschickter Benutzung der Originalquellen Cicero in seinen philosophischen Dialogen.



empiristischen Aerzten Anklang, von denen schon zu Ende dieser Periode Ainesidemus und Agrippa zu nennen sind. Eine vollständige Zusammenstellung der skeptischen Lehren aus viel späterer Zeit ist in den Werken des Sextus Empiricus 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 an 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 teleologische Weltanschauung die Grundlage, auf der sich Platonismus, Aristotelismus und Stoizismus in gemeinsamer Gegnerschaft gegen den Epikureismus verständigen konnten.

Die Neigung zu solcher Verschmelzung, dem Synkretismus, 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 aristotelischer 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 historisch nicht weniger bedeutsam war diejenige Art des Eklektizismus, welche die Römer in der Aufnahme der griechischen Philosophie betätigten, — die Zusammenstückelung nämlich, mit der sie unter wesentlich praktischen Gesichtspunkten aus den verschiedenen Schulsystemen die ihnen einleuchtenden Lehren aneinander reihten: so geschah es bei Cicero, Varro und zum Teil in der Schule der Sextier.

Aus der peripatetischen Schule (dem Lyceum) ist zunächst ihr Mitbegründer, der wenig jüngere Freund des Aristoteles, Theophrastos von (Erebo auf) Lesbos (etwa 370—287), zu erwähnen, der durch Lehre und Schriften der Schule grosses Ansehen gewann, ein eindrucksvoller und einflussreicher Typus des Kathedergelehrten. Von seinen Werken sind die botanischen, dazu ein Bruchstück der Methaphysik, Auszüge aus seinen „Charakteren“, aus der Schrift über die Wahrnehmung, aus seiner Geschichte 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 theoretisch über Musik arbeitete (Elemente der Musik, deutsch von R. WESTPAHL, Leipzig 1883), Dikaiarchos von Messene, ein gelehrter Polyhistor, der eine Kulturgeschichte Griechenlands (βίος Ἑλλάδος) 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 späteren 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 dessen 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 u. 93).

Ebenso indirekt und zudem nur ganz im allgemeinen sind wir über die jüngere Akademie unterrichtet. Philon von Larissa war noch 87 in Rom; seinen Nachfolger Antiochos von Askalon hörte Cicero 78 in Athen. Zu den Vertretern des eklektische

Platonismus in dieser ersten, wesentlich ethischen Gestalt gehört u. a. Areios Didymos, der stark zum Stoizismus neigte (zur Zeit des Augustus), und Thrasyllus (unter Tiberius), der sachlich geordnete Ausgaben der Schriften von Demokrit und von Platon veranstaltete. Auch in der Akademie hat sich eine ausgebreitete paraphrastische und kommentatorische Literatur über Platons Werke entwickelt.

In der Geschichte der Stoa ist eine ältere (vorwiegend ethische), eine mittlere (eklektische) und eine jüngere (religiöse) Periode zu unterscheiden. Bei den Persönlichkeiten dieser Schule fällt die Häufigkeit ihrer Abstammung aus den hellenistischen 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 (Soloï oder Tarsos in) Kilikien; er soll ausserordentlich viel geschrieben haben, doch sind ausser den Titeln nur ganz geringe Fragmente seiner Werke erhalten. Vgl. G. BAGNER (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 135—50), 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. — Quellen für die stoische Lehre sind Cicero und Diogenes Laertius, Bch. VII. zum Teil auch die erhaltenen Schriften der Stoiker aus der Kaiserzeit und die Funde von Herkulanum.

D. TIEDEMANN, System der stoischen Philosophie (3 Bde., Leipzig 1776). — P. WEYGOLDT, Die Philosophie der Stoa (Leipzig 1883). — P. OGEREAU, Essai sur le système philosophique des Stoiciens (Paris 1885). — L. STEIN, Die Psychologie der Stoa (2 Bde., Berlin 1886—88). — A. SCHMEKEL, Die mittlere Stoa (Berlin 1892). — A. DYROFF, Die Ethik der alten Stoa (Berlin 1897). — P. BARTH, Die Stoa (Stuttgart 1903).

Epikuros (341—270), in Samos als Sohn eines athenischen Schulmeisters geboren, hatte schon in Mitylene und Lampsakos Lehrversuche gemacht, ehe er 306 in Athen die Genossenschaft gründete, die nach seinen „Gärten“ (κῆποι, 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 für sie das persönliche Dasein sicher zu stellen, ist der Springpunkt seines Wesens und seiner Lehre. Von seinen zahlreichen leicht hingeworfenen Schriften sind die Kernsprüche (κῆραι δόξαι), drei Lehrbriefe, Stücke aus seiner Schrift περὶ φύσεως (in den herkulanensischen Funden) und sonst nur verstreute Fragmente erhalten; gesammelt und systematisch geordnet bei H. USNER, 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 Philodemus aus (Gadara in) Koilesyrien dadurch geworden, dass ein Teil seiner Schriften in Herkulanum aufgefunden worden ist (Herculanensium voluminum quae supersunt, erste Serie Neapel 1793 ff., zweite 1861 ff.); die wertvollste περὶ σημείων καὶ σημειώσεων (vgl. Fr. BAHNICH, Lyck 1879; H. v. ARNIM, Philodemea, Halle 1888).

Das Lehrgedicht des Tit. Lucretius Carus (98—54) De natura rerum (6 Bchr.) ist von LACHMANN (Berlin 1850) und JAC. BERNAYS (Leipzig 1852) herausgegeben worden. Vgl. R. HEINZE, Kommentar zum 3. Buch (Leipzig 1897).

Weitere Quellen sind Cicero und Diogenes Laertius 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).

Der Skeptizismus tritt der Sache gemäss nicht als geschlossener Schulverband auf<sup>1)</sup>, sondern in loserer Form. Es bleibt zweifelhaft, ob der Systematisator der Skepsis, Pyrrhon

1) Daher sind auch alle Berechnungen nach Diadochien von Schullhäuptern, welche zur Feststellung der Chronologie der späteren Skeptiker versucht werden, illusorisch.

on Elis (etwa 365—275), mit der sokratisch-sophistischen Schule seiner Vaterstadt im näheren Zusammenhange gestanden hat: ein gewisser Bryson, der als Sohn Stilpons gilt, wird als Zwischenglied angesehen. Er hat mit einem Demokriteer namens Anaxarchos den Zug Alexanders nach Asien mitgemacht. Von Pyrrhons Standpunkte aus hat der Sillograph Timon von Phlius (320—230, zuletzt in Athen) die Philosophen verspottet. Fragmente bei C. WACHSMUTH, *De Timone Phliasio* (Leipzig 1859). Vgl. CH. WADDINGTON, *Pyrrhon* Paris 1877).

Die äusseren Verhältnisse des späteren Skeptizismus sind sehr dunkel und unsicher: Ainesidemus aus Knossos hat in Alexandrien gelehrt und eine Schrift *Πυρρώνειοι λόγοι* 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 literarische Vertreter des Skeptizismus ist der Arzt Sextus Empiricus, welcher um 200 n. Chr. lebte, und von dessen Schriften die Pyrrhonischen Skizzen (*Πυρρώνειοι δοκτοπώσεις*) 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 J. BEKKER, Berlin 1842). Vgl. E. PAPPENHEIM (Berlin 1874 f.; Leipzig 1877 u. 81).

Vgl. K. 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).

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 Absicht, 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 Anmut der Form entschädigen für den Mangel eigener Kraft des Philosophierens, der sich in prinzipiöser 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 Cicero*; in *Ges. W. XII*, 167 ff. R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* (Leipzig 1877—83).

Gelehrter war sein Freund M. Terentius Varro (116—27), der bekannte Polyhistor und Vielschreiber, von dessen Arbeiten zur Geschichte der Philosophie aber nur gelegentliche Notizen erhalten sind.

Als Sextier werden die beiden Quintus Sextus, Vater und Sohn, und Sotion von Alexandria genannt: 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 syrischer Uebersetzung aufgefundenen) Sentenzen hat GILDEMEISTER (Bonn 1873) herausgegeben.

Zu den ganzen literarischen Verhältnissen dieser Zeit ist zu vergleichen R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* (3 Bde., Leipzig 1877—83).

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-MÖLLENDORF, *Philosophische Untersuchungen IV* 292 ff.; Fragmente, herausgegeben von O. HENSE, Freiburg 1889), sodann Bion von Borysthenes (vgl. R. HEINZE, *De Horatio Bionis imitatore*, Bonn 1889); aus späterer Zeit Demetrius, Oenomaos und Demonax. Vgl. J. BERNAYS, *Lukian und die Kyniker* (Berlin 1879). In diesem Zusammenhange ist schliesslich auch Dio Chrysostomos zu nennen. Vgl. H. v. ARNIM (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, welche den Mittelpunkt der Untersuchungen dieser Epigonzeit 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<sup>1)</sup>“ 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 Gegensatz 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<sup>2)</sup> noch die Gunst des äusseren Geschicks, Gesundheit, Wohlhabenheit u. s. w. erforderlich seien, und sie verneinten namentlich die kynisch-stoische Lehre, wonach die Tugend nicht nur das höchste (das gaben sie zu), sondern auch das einzige 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 Philosophie wollte: zeigt uns, wie der Mensch beschaffen sein muss, der, was auch das Weltgeschick bringe, seiner Glückseligkeit sicher ist! Dass dieser Normalmensch der Tüchtige, der Tugendhafte genannt werden 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 stammende 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 Begriffsbestimmung des „Weisen“ ist darum für diese Zeit die Unerschütterlichkeit (*Ataraxie*, *ἀταραξία*). Stoiker, 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

1) Vgl. F. KAYSER (Heidelberg 1841). — 2) Dieser aristotelischen Ansicht sind die älteren Akademiker, Speusippos und Xenokrates, durchaus beigetreten.

Zwecke kommt darin zum scharfen Ausdruck: die Ueberwindung 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 Begehungen, die Leben und Welt im Menschen erregen: sie sind Störungen seines eigenen Wesens, Leidenszustände (*πάθη, affectus*). Die Weisheit bewährt sich also in der Art, wie sich der Mensch zu seinen Affekten<sup>1)</sup> verhält, sie ist wesentlich Freiheit von den Affekten, Affektlosigkeit (Apathie, *ἀπάθεια* 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<sup>2)</sup>, 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 (*ἡδονὴ καταστηματικὴ*). 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 (*γαλγνισμός*, 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, mit welcher die Kyniker Bedürfnislosigkeit 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 verstehen und ausführen, sobald es durch den Lauf der Dinge erforderlich wird: aber seine Befriedigung wird um so grösser sein, je reicher der Umfang der Wünsche ist, die er befriedigt findet. Eben deshalb bedarf er der Einsicht (*φρόνησις*), welche nicht nur die Abschätzung 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 Epikureismus drei Arten von Bedürfnissen: einige sind natürlich (*φύσει*), unentziehbar vorhanden, so dass, da man ohne ihre Erfüllung überhaupt nicht zu existieren vermag, auch der Weise von ihnen sich nicht losmachen kann; andere wieder sind nur konventionell (*νόμῳ*), künstlich und eingeildet, und ihre Nichtigkeit hat der Weise zu durchschauen und sie damit von sich abzutun; zwischen beiden aber (darin tritt Epikur der radikalen Einseitigkeit des Kynismus entgegen) liegt die grosse Masse derjenigen Bedürf-

1) Der antike, bis in die neuere Zeit (SPINOZA) hinreichende Begriff des Affekts ist somit weiter, als derjenige der heutigen Psychologie: er ist am besten durch die lateinische Uebersetzung „perturbationes animi: Gemütsstörungen“ definiert und umfasst alle Gefühls- und Willenszustände, in denen der Mensch von der Aussenwelt abhängig ist. — 2) Als Zwischenglieder werden die jüngeren, stark sophistisch angehauchten Demokriteer, namentlich ein gewisser Nausiphanes genannt, den Epikur gehört hat.

nisse, 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 Epikur 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 Feinheit 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 Unabhängigkeit 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<sup>1)</sup>. Nun hat sich jedoch nach Pyrrhons Ansicht gezeigt, dass wir niemals die wahre Beschaffenheit der Dinge, sondern höchstens die Gefühlszustände (πάθη) 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 unserm 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 (ἀφασία) und keiner Meinung zustimmen darf (ἀκαταληψία)<sup>2)</sup>, enthält sich möglichst des Urteils und damit auch des Handelns. Er zieht sich auf sich selbst zurück, und in der Zurückhaltung (ἐποχή)<sup>3)</sup> des Urteils, die ihn vor dem Affekt und vor dem falschen Handeln bewahrt, findet er die Ruhe in sich selbst, die Ataraxie.

1) Euseb. praep. ev. XIV, 18, 2. Die Lehre Pyrrhons zeigt sich dadurch im genauesten Zusammenhang mit der Zeitrichtung; sie fragt: was wollen wir denn nun tun, wenn es keine Erkenntnis gibt? — 2) Ein Ausdruck, der vermutlich in der Polemik gegen den stoischen Begriff der κατὰληψις gebildet worden ist; vgl. § 17, 8. — 3) Die Skeptiker wurden mit Rücksicht auf diesen für sie charakteristischen Terminus auch die Ephektiker genannt.

Das ist die skeptische Tugend, welche den Menschen auch von der Welt frei machen will, und sie findet ihre Grenzen nur darin, dass es doch Verhältnisse gibt, in denen sogar der auf sich selbst zurückgezogene Weise handeln muss und wo ihm dann nichts anderes übrig bleibt, als nach dem, was ihm richtig scheint, und nach dem Herkommen zu handeln.

3. Tiefer ist die Ueberwindung der Welt im Menschen von den Stoikern aufgefasst worden. Anfangs freilich haben sie sich ganz zu der kynischen Gleichgültigkeit gegen alle Güter der Aussenwelt bekannt, und die Selbstgenügsamkeit (*ἀνάρπεια*) des tugendhaften Weisen ist auch ihrer Ethik als ein unverlöschlicher Zug aufgeprägt geblieben: aber dem radikalen Naturalismus der Kyniker haben sie durch eine einsichtsvolle Psychologie des Trieblebens, die eine starke Abhängigkeit von Aristoteles zeigt, sehr bald die Spitze abgebrochen. Noch mehr nämlich als der Stagirit betonten sie die Einheitlichkeit und Selbständigkeit der individuellen Seele ihren einzelnen Zuständen und Tätigkeiten gegenüber, und so wird bei ihnen zuerst die Persönlichkeit zu einem massgebenden Prinzip. Die Leitkraft der Seele (*τὸ ἡγεμονικόν*) ist ihnen nicht nur dasjenige, was die Empfindungsreize der einzelnen Organe erst zu Wahrnehmungen macht, sondern auch dasjenige, was die Gefühlserregungen durch seine Zustimmung<sup>1)</sup> (*συγκατάθεσις*) in Willenstätigkeiten verwandelt. Dies zu einheitlicher Auffassung und Gestaltung berufene Bewusstsein ist nun seinem eigentlichen und wahren Wesen nach Vernunft (*νοῦς*); darum widersprechen die Zustände, in denen es sich zur Zustimmung durch die Heftigkeit der Erregung fortreissen lässt, gleichmässig seiner eigenen Natur und der Vernunft. Diese Zustände (*affectus*) sind deshalb solche des Leidens (*πάθη*) und der Seelenkrankheit, naturwidrige und vernunftwidrige<sup>2)</sup> 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 (*ἀπάθεια*). 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 unsere Persönlichkeit unverrückbar auf sich selbst gestellt. 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 Bewusstsein 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

1) Diese Zustimmung beruht freilich auch nach den Stoikern auf einem Urtheil, beim Affekt also auf einem falschen, aber sie ist doch zugleich der mit dem Urtheil verbundene Willensakt; vgl. § 17, 8. — 2) Diog. Laert. VII, 110: τὸ πάθος — ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλινθίζουσα. 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 theils Merkmale der den Affekt hervorrufenden Vorstellungen und Urtheile, theils solche der daraus hervorgehenden Gefühls- und Willenszustände gedient zu haben: vgl. Diog. Laert. VII, 111 ff.; Stob. Ecl. II, 174 ff.

und Verhältnisse als gleichgültig (*ἀδιάφορα*)<sup>1)</sup>. Aber schon in ihrer Güterlehre mildern sie den Rigorismus dieses Satzes durch die Unterscheidung des Wünschenswerten und des Verwerflichen (*προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*). So sehr sie dabei nun auch betonten, dass der Wert (*ἄξια*), welcher 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 sekundäre Schätzung der Lebensgüter. Das Wünschenswerte 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 Sittlichkeit 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 (*φῶλοι, μωροί*) 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<sup>2)</sup>, 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 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 wohlthat, über die Schlechtigkeit der Menschen geklagt. Aber dieser ersten Meinung, welche 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 (*προκόπων*) 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 Stadien des sittlichen Fortschritts (*προκοπή*) untersucht wurden und als das höchste davon ein Zustand bezeichnet war, worin die Apathie zwar erreicht, aber noch nicht zu voller Sicherheit und Selbstgewiss-

1) Indem sie dazu auch das Leben rechneten, kamen sie zu ihrer bekannten Verteidigung bzw. Empfehlung des Selbstmordes (*ἐξαγωγή*). Vgl. Diog. Laert. VII, 130. Seneca, Ep. 12, 10. — 2) Der systematischen Entwicklung der Tugendlehre legten auch die Stoiker die platonischen Kardinaltugenden zu Grunde: Stob. Ecl. II, 102 ff.



heit gekommen sei<sup>1)</sup>, so waren damit die rigorosen Abgrenzungen einigermassen verwischt.

4. So bleibt der Rückzug der Einzelpersönlichkeit auf sich selbst das gemeinsame Kennzeichen der Lebensweisheit der griechischen Epigonen: diesem formalen 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 (konsequenterweise) überhaupt nicht gewollt, und der Epikureismus hat sie in einer Richtung gesucht, welche die Einschränkung des ethischen Interesses auf die individuelle Glückseligkeit in der schärfsten Form zum Ausdruck 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 erhoben 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 Erklärung ausnahmslos alle Lust auf diejenige der Sinne oder, wie man später sagte, des Fleisches<sup>2)</sup>; aber mit Bestreitung der Kyrenaiker erklärt er<sup>3)</sup>, 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 geistigen 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 gewährt, das ist, vom Wechsel der Geschehnisse wenig oder gar nicht berührt, des Weisen sicherer Besitz. Der ästhetische Selbstgenuss des gebildeten Menschen 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, feinsten Sitten und edler Beschäftigungen: aber das Prinzip individuellen Genusses was dasselbe geblieben, und der Unterschied war nur der, dass das alternde Griechentum mit seinen römischen Schülern raffinierter, geistiger, feinfühligter genoss als die jugendlichen und männlichen Vorfahren. Nur der Inhalt, den die reicher entfaltete und tiefer ausgelebte Kultur dem Genusse darbot, war wertvoller geworden: die Gesinnung, mit der man nicht mehr in hastigem Tranke, sondern in bedächtigen Zügen des Lebens Becher lächelnd leerte, war derselbe pflichtlose Egoismus. Daher denn auch hier, freilich mit noch grösserer Vorsicht, 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

---

1) Vgl. den Bericht (vermutlich über Chrysipp) bei Seneca, Ep. 75, 8 ff. — 2) Athen. XII, 546 (Us. fr. 409) Plut. ad. Col. 27, 1122 (Us. fr. 411), id. contr. Epic. beat. 4, 1088 (Us. fr. 429). — 3) Diog. Laert. X, 137.

Geniessens stören und ihn mit dem Gefühle der Verantwortlichkeit und der Pflicht belasten könnten.

5. Hierzu bildet nun die stoische Ethik den stärksten Gegensatz. Schon der an Aristoteles (§ 13, 11) anklingende Gedanke, dass die Seele in der Vernunftkraft, mit der sie den Trieben die Zustimmung versagt, ihr eigenes Wesen zur Geltung bringe, lässt den eigentümlichen Antagonismus zu Tage treten, den die Stoiker im menschlichen Seelenleben annahmen. Gerade 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 erscheint ihnen, wie erwähnt, als das Widernatürliche (*παρὰ φύσιν*): die Vernunft dagegen gilt ihnen als die „Natur“ nicht nur des Menschen, sondern des Weltalls 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 Gedanken. 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 Widerspruch mit denen der Sinne.

Hiernach erscheint nun der positive Inhalt der Sittlichkeit bei den Stoikern als Uebereinstimmung mit der Natur und damit zugleich als ein Gesetz, welches dem Sinnenmenschen gegenüber normative Geltung beansprucht (*νόμος*)<sup>1</sup>). In dieser Formel aber gilt „Natur“ zugleich in doppeltem Sinne<sup>2</sup>). Es ist einerseits die allgemeine Natur gemeint, die schaffende Weltkraft, der zwecktätige Weltsinn (vgl. § 15, 2), der *λόγος*: 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 Weltvernunft in der stoischen Lehre als Gottheit bezeichnet wird, auch der Gehorsam gegen Gott und das göttliche Gesetz, sowie die Unterordnung unter den Weltzweck und das Walten der Vorsehung. Die Tugend des vollkommenen Individuums, das den übrigen Einzelwesen 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 wesensgleicher Teil dieser göttlichen Weltvernunft das *ἡγεμονικόν*, die Lebenseinheit der menschlichen Seele, ist, so muss das naturgemässe Leben auch dasjenige sein, welches der menschlichen Natur, dem Wesen des Menschen angemessen ist, und zwar sowohl 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 Erfüllung jenes Naturgebots jeder einzelne auch den innersten Kern seines individuellen Wesens zur Entfaltung bringe. In der Verknüpfung beider Gesichtspunkte erschien den Stoikern die von vernünftigen Gesichtspunkten geleitete Konsequenz der Lebensführung als das Ideal der Weisheit, und sie fanden die höchste Aufgabe darin, dass der

1) Damit vollzieht sich eine interessante Wandlung der sophistischen Terminologie, welche (§ 7, 1) *νόμος* und *θεσις* gleichgesetzt und der *φύσις* gegenübergestellt hatte: bei den Stoikern ist vielmehr *νόμος* = *φύσις*. — 2) Vgl. Diog. Laert. VII, 87.

Tugendhafte diese durchgängige Uebereinstimmung mit sich selbst<sup>1)</sup> in allem Wechsel des Lebens als seine wahre Charakterstärke zu bewahren habe. Der politische Doktrinarismus der Griechen fand so seine philosophische Formulierung und wurde eine willkommene Ueberzeugung für die eisernen Staatsmänner des republikanischen Rom.

Wie aber auch immer die einzelnen Wendungen sein mochten, in denen die Stoiker ihrem Grundgedanken Ausdruck gaben, dieser selbst war überall derselbe: dass das natur- und vernunftgemässe Leben eine Pflicht (*καθήκον*) sei, welche der Weise zu erfüllen, ein Gesetz, dem er sich im Gegensatz zu seinen sinnlichen Neigungen unterzuordnen habe. Und dies Verantwortlichkeitsgefühl, 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 Einseitigkeit auf, dass das ethische Bewusstsein einiges aus Vernunftgründen verlangt, das Entgegenstehende verbietet und alles übrige für sittlich gleichgültig erklärt. Was nicht geboten und nicht verboten ist, bleibt moralisch indifferent (*ἀδιάφορον*), 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 „Wünschenswerte“ 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 No. 3), auch eine solche der Pflichten ein, die danach als absolute und „mittlere“ unterschieden wurden. Ebenso aber wurde andererseits hinsichtlich der Wertung menschlicher Handlungen mit sachlich etwas verändertem Prinzip zwischen solchen unterschieden, welche die Forderung der Vernunft<sup>2)</sup> äusserlich erfüllen, — diese heissen geziemend, pflichtmässig im weiteren Sinne (*καθήκοντα*) —, und solchen, welche dies lediglich aus der Gesinnung, das Gute tun zu wollen, vollziehen: nur im letzteren Falle<sup>3)</sup> liegt eine vollkommene Pflichterfüllung (*κατόρθωμα*) vor, deren Gegenteil die in einer Handlung betätigte pflichtwidrige Gesinnung, die Sünde (*ἀμαρτήματα*) 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 Handelns vertieft, und als ihre wertvollste Leistung darf der nach allen Seiten hin gewendete Gedanke betrachtet werden, dass der Mensch mit all seinem Tun und Lassen, äusserlich und innerlich, einem höheren Gebote verantwortlich ist.

6. Die grosse Verschiedenheit sittlicher Lebensauffassung, welche somit trotz einer Anzahl tief und auch weit gehender Gemeinsamkeiten zwischen den Epikureern und den Stoikern besteht, kommt am deutlichsten in den beider-

1) So haben die Formeln *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* und die andere *ὁμολογουμένως ζῆν* schliesslich denselben Sinn: Stob. Ecl. II, 132. — 2) *ὅσα ὁ λόγος αἰρεῖ ποιεῖν*: Diog. Laert. VII, 108. — 3) Für den hier von den Stoikern berührten Gegensatz hat KANT die Ausdrücke *Legalität* und *Moralität* üblich gemacht: das Lateinische unterscheidet nach Ciceros Vorgange *rectum* und *honestum*.

seitigen Theorien von der Gesellschaft und vom Staat zur Geltung. Da freilich sind beide bis zu fast wörtlicher Uebereinstimmung einig, dass der Weis in der Selbstgenügsamkeit seiner Tugend des Staates <sup>1)</sup> so wenig als irgend ein andern Lebensgemeinschaft bedarf, ja dass er solche im Interesse seines Selbstgenusses sei es der Pflichterfüllung unter Umständen zu meiden habe. In diesem Sinne raten selbst Stoiker, namentlich spätere, vom Eintritt in das Familienleben und in die politische Tätigkeit ab; und dem Epikureer genügt die Verantwortlichkeit, welche die Ehe und die öffentliche Wirksamkeit 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 den Epikureer das *λάθς βίωσας* ihres Meisters, die Maxime, in der Stille zu leben. In ihr hat freilich die innerliche Zerbröckelung der alten Gesellschaft ihren typischen Ausdruck gefunden, aber sie erscheint auch in vielen Fällen, namentlich in der römischen Kaiserzeit, als die wohlbegreifliche Maxime des anständigen Menschen, der durch die Verderbnis und das Strebertum des politischen Lebens sich angewidert findet und damit nichts zu tun haben mag.

Allein ein grosser Unterschied zwischen beiden Lebensauffassungen zeigt sich doch 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 Epikureer jede natürliche Gemeinschaft zwischen den Menschen ausdrücklich verneint und deshalb jede Form des geselligen Zusammenschlusses auf utilistische Ueberlegungen der Individuen zurückführte. So findet die Theorie der in seiner Schule so eifrig und bis zur Sentimentalität gepflegten Freundschaft nicht den idealen Rückhalt, wie in der herrlichen Darstellung des Aristoteles <sup>4)</sup>, sondern im Grunde genommen doch nur die Motive des in der Gemeinschaft gesteigerten Bildungsgenusses der Weisen <sup>5)</sup>.

Insbesondere aber hat nun der Epikureismus die schon in der Sophistik (§ 7, 1 u. 2) entwickelten Vorstellungen über den Ursprung der staatlichen Gemeinschaft aus dem wohl erwogenen Interesse der einzelnen systematisch durchgeführt. Der Staat ist kein natürliches Gebilde, sondern von den Menschen um der Vorteile willen, die man von ihm erwartet und auch erhält, mit Ueberlegung zu stande gebracht worden. Er wächst aus einem Vertrage (*συνθήκη*) hervor, den die Menschen miteinander eingehen, um sich gegenseitig nicht zu schädigen <sup>6)</sup>, und die Staatsbildung ist daher einer der mächtigen Vorgänge, durch welche das Menschengeschlecht vermöge seiner wachsenden Intelligenz aus dem Stande der Wildheit sich zur Zivilisation heraufgearbeitet hat <sup>7)</sup>. Die Gesetze sind also in jedem einzelnen Falle einer Uebereinkunft über gemeinsamen Nutzen (*σύμβολον*

1) Epik. bei Plut. de aud. poet. 14, 37 (Us. fr. 548). — 2) Plutarch schrieb dagegen das (1128 ff.) erhaltene Schriftchen *εὐ καλῶς λέγεται τὸ λάθς βίωσας*. — 3) Arrian. Epict. diss. I 23, 1 (Us. fr. 525); ibid. II, 20, 6 (523). — 4) 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 Auffassung. — 5) Diog. Laert. X, 120 (Us. fr. 540). — 6) Vgl. unter Epikurs *κόρια δόξα* die lapidaren Sätze Diog. Laert. X. 150 f. — 7) Vgl. die Schilderung bei Lucret. de rer. nat. V, 922 ff., besonders 1103 ff.

τοῦ συμφέροντος) entsprungen; es gibt nichts an sich Rechtes oder Unrechtes, und da bei dem Vertrage selbstverständlich die grössere Intelligenz sich zu eigenen Gunsten geltend macht, so sind es meistens die Vorteile der Weisen, welche sich als die Motive der Gesetzgebung herausstellen <sup>1)</sup>. Und wie für den Ursprung und Inhalt, so ist auch für die Geltung und die Anerkennung der Gesetze die Summe der Unlust, welche sie zu verhindern, und der Lust, welche sie herbeizuführen geeignet sind, allein massgebend. Alle Grundzüge 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 können, freiwillig und absichtsvoll die Lebensgemeinschaft 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 <sup>2)</sup>, eben damit aber auch durch das Vernunftgebot zur Geselligkeit in einer Weise verpflichtet, welche nur besondere Ausnahmefälle 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 <sup>3)</sup>. 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 πολιτικὸν σύστημα, worin jeder einzelne ein notwendiges Glied ist (μέλος), 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 <sup>4)</sup>, 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 Gesamtheit selbst in dieser schlechten Welt zu erfüllen, die Beteiligung an einem besonderen Staatsleben gestattet 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 ausgesprägten Verfassungsarten zu begeistern, hielt sich vielmehr, der aristotelischen Andeutung

1) Stob. flor. 43, 139 (Us. fr. 530). — 2) τῶν φύσιν πολιτικῶν ζώων: Stob. Ecl. II, 226 ff. — 3) Freilich wurde es den Stoikern ausserordentlich schwer, die Bedürftigkeit, welche sie als eine dem Geselligkeitstribe zu Grunde liegende Tatsache anerkennen mussten, mit der gerade von ihnen so schroff betonten αὐτάρκεια des Weisen in Einklang zu bringen. — 4) Plu' de Alex. M. fort. I, 6.

folgend, an ein gemischtes System, etwa in der Weise wie es auch Polybios<sup>1)</sup> auf Grund seiner Betrachtung über die notwendigen Uebergänge der einseitigen Formen ineinander als wünschenswert hinstellte. Der staatlichen 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 Zeitgeschichte, dass sie den Wertunterschied von Hellenen und Barbaren, den noch Aristoteles vertreten hatte<sup>2)</sup>, als überwunden beiseite schoben<sup>3)</sup>, 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 oberste Pflichten aus der Idee des Vernunftreichs ergeben, auch den untersten Gliedern der menschlichen Gesellschaft, den Sklaven, in vollem Masse zugewendet werden sollten.

Trotz ihrer Abwendung von dem griechischen Gedanken des Nationalstaates gebührt somit der stoischen Ethik der Ruhm, dass in ihr das Reifste und Höchste, was das sittliche Leben des Altertums erzeugt und womit es über sich selbst hinaus in die Zukunft gedeutet hat, zur besten Formulierung gelangt ist: der Eigenwert der moralischen Persönlichkeit, die Ueberwindung der Welt in der Selbstüberwindung des Menschen, die Unterordnung des einzelnen unter ein göttliches Weltgesetz, seine Einordnung in einen idealen Zusammenhang der Geister, wodurch er weit über die Schranken seines irdischen Lebens hinausgehoben wird, und dabei doch das energische Pflichtgefühl, das ihn tatkräftig seinen Platz in der Wirklichkeit ausfüllen lehrt, — alles dies sind die Merkmale einer Lebensanschauung, welche, wenn sie auch wissenschaftlich mehr zusammengefügt als einheitlich erzeugt erscheinen, doch eine der gewaltigsten und folgenreichsten Bildungen in der Geschichte der menschlichen Lebensauffassung darstellen.

8. Konzentriert erscheinen alle diese Lehren in dem Begriffe des durch Natur und Vernunft für alle Menschen gleichmässig bestimmten Lebensgesetzes: τὸ φύσει δίκαιον, und dieser Begriff ist durch Vermittlung Ciceros<sup>4)</sup> zum gestaltenden Prinzip der römischen Jurisprudenz geworden.

Dieser nämlich hielt in seiner eklektischen Anlehnung an alle Grössen der attischen Philosophie nicht nur objektiv den Gedanken einer sittlichen Weltordnung, die das Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander allgemeingültig bestimme, mit aller Energie aufrecht, sondern er meinte auch in subjektiver Hinsicht — seiner erkenntnistheoretischen Ansicht (§ 17, 4) entsprechend —, dass dies Vernunftgebot allen Menschen gleichmässig eingeboren und mit ihrem Selbsterhaltungstrieb untrennbar verwachsen sei. Ausser dieser *lex naturae*, dem allgültigen Naturgesetz, welches über alle menschliche Willkür und über allen Wechsel des historischen Lebens erhaben ist, entwickeln sich, wie die Gebote der Sittlichkeit überhaupt, so auch diejenigen der mensch-

1) In dem erhaltenen Teile des sechsten Buches. — 2) Aristot. Pol. I 2, 1242b 5. — 3) Senec. Ep. 95, 52; cf. Strabon I, 4, 9. Auch die persönliche Zusammensetzung der stoischen Schule war von Anfang an entschieden international. — 4) Es kommen hauptsächlich zwei nur teilweise erhaltene Schriften von ihm in Betracht: De republica und de legibus. Vgl. M. Vorser, Die Lehre vom jus naturale u. s. w. (Leipzig 1856) und K. HILDENBRAND, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I, 523 ff.

chen Lebensgemeinschaft: das *jus naturale*. Indem aber Cicero daran eht, von diesem Standpunkte aus die ideale Form des politischen Lebens zu entwerfen, nimmt unter seinen Händen<sup>1)</sup> der stoische Weltstaat die Linien des Römerreichs an. Der Kosmopolitismus, bei den Griechen als fernes Ideal im Niedergange ihrer eigenen politischen Bedeutung entsprungen, wird bei den Römern zum stolzen Selbstbewusstsein ihrer historischen Mission.

Aber schon in diese theoretische Entwicklung dessen, was der Staat sein soll, flicht Cicero die Untersuchung darüber, was er ist. Nicht aus der Ueberlegung oder der Willkür der einzelnen hervorgegangen, ist er vielmehr ein Produkt der Geschichte, und deshalb mischen sich in seinen Lebensformen die ewig gültigen Bestimmungen des Naturgesetzes mit den historischen Satzungen des positiven Rechtes: diese entwickeln sich teils als das innere Recht der einzelnen Staaten, *jus civile*, teils als das Recht, welches die Genossen verschiedener Staaten im Verhältnis zueinander anerkennen, *jus gentium*. Beide Arten des positiven Rechtes decken sich in ihrem ethischen Inhalt auf weite Strecken mit dem Naturrecht, aber sie ergänzen es durch die Fülle historischer Bestimmungen, die in ihnen zur Geltung gelangen.

Diese Begriffsbildungen haben nicht nur die Bedeutung, dass sie für eine neue, bald von der Philosophie sich auszweigende Spezialwissenschaft das Gerippe abgegeben haben, sondern auch den Sinn, dass in ihnen der Wert des Historischen zum erstenmal zu voller philosophischer Wertung gelangt: und an diesem Punkte hat Cicero die politische Grösse seines Volkes in eine wissenschaftliche Schöpfung zu verwandeln gewusst.

### § 15. Mechanismus und Teleologie.

Der Schulbetrieb der nacharistotelischen Zeit sonderte die philosophischen Untersuchungen in drei grosse Hauptteile: Ethik, Physik und Logik (die letztere 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 Gesichtspunkte bestimmt, und das praktische Bedürfnis befriedigt 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 Probleme, 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. Insbesondere kommt hinsichtlich der Physik hinzu, dass die reiche Entwicklung der Einzelwissenschaften schliesslich doch die allgemeinen Prinzipien immer lebendig und im Fluss erhalten musste.

In dieser Hinsicht hat zunächst die peripatetische Schule während der ersten Generationen eine bemerkenswerte Aenderung in den von ihrem Meister überkommenen Grundlagen der Naturerklärung vorgenommen.

1) Cic. de rep. II, 1 ff.

1. Der Anfang dazu findet sich schon bei Theophrastos, der allerdings alle Hauptlehren des Aristotelismus, besonders gegen die Stoiker, verteidigte, aber doch auch teilweise eigene Wege ging. Das erhaltene 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 ( $\varphi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ) als ein in sich lebendiges Gesamtwesen ( $\zeta\acute{\omega}\nu$ ) und doch ihre ganze Bewegung als eine (teleologische) Wirkung der göttlichen Vernunft aufgefasst; Gott war als reine Form von der Welt getrennt, transzendent, und doch war er als be-seelende, erstbewegende Kraft ihr immanent. Dies metaphysische Hauptproblem der Folgezeit hat Theophrast gesehen, ohne jedoch eigene Stellung dazu anders als im Rahmen der Lehre des Aristoteles zu nehmen. Dagegen zeigt er schon bestimmtere Neigung in der damit sehr nahe zusammenhängenden Frage nach dem Verhältnis der Vernunft zu den niederen Seelentätigkeiten: der  $\nu\acute{o}\delta\varsigma$  sollte einerseits als Form der animalen Seele immanent, eingeboren, andererseits 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  $\nu\acute{o}\delta\varsigma$  als eine sich entwickelnde Tätigkeit subsumierte er unter den Begriff des Geschehens<sup>1)</sup>, der Bewegung ( $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) und stellte ihn neben die Tierseele als etwas nicht generell sondern nur graduell davon Verschiedenes.

Noch energischer ging in derselben Richtung Straton<sup>2)</sup> 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 Bewusstsein, das er mit den Stoikern  $\tau\acute{o}$   $\acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$  nennt. Aber Straton wendete nun denselben Gedanken, den er psychologisch ausführte, auch auf das analoge metaphysische Verhältnis an. Auch das  $\acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$  der  $\varphi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ , die Vernunft der Natur, kann nicht als etwas von ihr Getrenntes angesehen werden: Gott darf ebensowenig transzendent gedacht werden wie der  $\nu\acute{o}\delta\varsigma$ . Mochte das nun so ausgedrückt werden, dass Straton zur Erklärung der Natur und ihrer Erscheinungen der Hypothese der Gottheit nicht zu bedürfen geglaubt habe, oder so, dass er die Natur selbst als Gott gesetzt, ihr aber nicht nur äussere Menschenähnlichkeit, sondern auch das Bewusstsein abgesprochen habe<sup>3)</sup>, — 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 platonische Element der aristotelischen Metaphysik, das eben in der Trennung ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) der Vernunft von der Materie stehengeblieben 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 den

1) Simpl. Phys. 225 a. 2) Vgl. H. DIELS, Ber. d. Berliner Akad. 1893, S. 101 ff. — 3) Cic. Akad. II, 38, 121. De nat. deor. I, 13, 35.



tomen und ihren quantitativen Bestimmungen, sondern ausschliesslich in den ursprünglichen Qualitäten (*ποιότητες*) und Kräften (*δυνάμεις*) der Dinge sucht. Wenn er unter diesen besonders die Wärme und die Kälte hervorhob, so gehah das ganz im Geiste der dynamischen Auffassungen, wie sie der ältere *lylozoismus* gehabt hatte: und diesem scheint Straton überhaupt in seiner untschiedenen Zwischenstellung zwischen mechanischer und teleologischer Weltklärung am nächsten gestanden zu haben. Eben deshalb aber verläuft diese leitenentwicklung mit Straton selbst resultatlos: denn sie war, als sie begann, ereits durch die stoische und die epikureische Physik überholt. Beide veraten auch den Standpunkt immanenter Naturerklärung: aber die erstere benso 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 Vordergrund 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 Heraklit als Lösung der Aufgabe darzustellen, und diese wurde daher<sup>1)</sup> zum Mittelpunkt der stoischen Metaphysik.

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 Urkraft seien. Ihre Lehre ist grundsätzlicher und (in Opposition gegen Aristoteles) bewusster Pantheismus. Die unmittelbare Folge davon ist aber das energische Bestreben, den platonisch-aristotelischen Dualismus zu überwinden<sup>2)</sup> und den Gegensatz des Sinnlichen und des Uebersinnlichen, der Naturnotwendigkeit und der zwecktätigen Vernunft, der Materie und der Form wieder aufzuheben. Die Stoa versucht dies durch einfache Gleichsetzung jener Begriffe, deren gegensätzliche Ausprägung sie dadurch freilich nicht aus der Welt schaffen kann.

Sie erklärt daher das göttliche Weltwesen für die Urkraft, in der gleichmässig die gesetzliche Bedingtheit und die zweckvolle Bestimmtheit aller Dinge und alles Geschehens enthalten sind, für den Weltgrund und den Welt-sinn. Als lebendig erzeugende und gestaltende Kraft ist die Gottheit der *λόγος σπερματικός*, das Lebensprinzip, welches sich in der Fülle der Erscheinungen als deren eigentümliche, besondere *λόγοι σπερματικοί* oder Bildungskräfte entfaltet. In dieser organischen Funktion ist Gott aber

1) Vgl. H. SIEBECK, Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker (Unters. z. Philosophie der Griechen, 2. Aufl. p. 181 ff.). — 2) Wenn ähnlich schon das Verhältnis des Aristoteles zu Platon aufgefasst werden musste (§ 13, 1—4), so zeigt eben damit die stoische Naturphilosophie eine Weiterentwicklung in derselben Richtung wie die peripatetische in Straton.

auch die zweckvoll schaffende und leitende Vernunft und damit hinsichtlich aller einzelnen Vorgänge die allwaltende Vorsehung (*πρόνοια*). Die Bestimmung des Besonderen durch das Weltganze (auf welche die beherrschende Grundüberzeugung der Stoiker geht), ist<sup>1)</sup> eine durchweg zweckvolle und vernünftige Ordnung, und sie bildet als solche die höchste Norm (*νόμος*), nach der sich alle Einzelwesen in ihrer Tätigkeit zu richten haben<sup>2)</sup>.

Allein dies alles bestimmende „Gesetz“ gilt nun den Stoikern, wie der einst Heraklit, zugleich als die alles zwingende Macht, welche als unverbrüchliche Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) und damit als unentfliehbares Geschick (*εἰμαρμένη*, *fatum*) in der unabänderlichen Reihenfolge der Ursachen und Wirkungen jede einzelne Erscheinung hervorbringt. Nichts in der Welt geschieht ohne vorhergehende Ursache (*αἰτία προηγουμένη*), und gerade vermöge dieser durchgängigen kausalen Bestimmtheit alles Besonderen besitzt das Weltall den Charakter seines zweckvollen Zusammenhanges<sup>3)</sup>. Daher bekämpfte Chrysispos 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<sup>4)</sup>. In dieser Annahme ausnahmsloser Naturnotwendigkeit auch des einzelnen stimmt die stoische Schule bis zu wörtlicher Uebereinstimmung mit Demokrit überein, und sie ist die einzige, welche im Altertum diesen wertvollsten Gedanken des grossen Abderiten bis in alle Zweige der theoretischen Wissenschaft durchgeführt hat. Ihre Formulierung des Satzes vom Grunde erlaubt jedoch vermöge der heraklitischen Gleichsetzung von Schicksal und Vorsehung zugleich den Ausdruck, dass auch nicht das Geringste in der Welt sich anders verhalte als nach dem Ratschlusse des Zeus<sup>5)</sup>.

In allen andern Hinsichten freilich stehen die Stoiker dem Demokrit gegenüber und näher bei Aristoteles. Während nämlich bei dem Atomismus die Naturnotwendigkeit alles Geschehens aus den Bewegungsantrieben der Einzeldinge resultiert, gilt sie den Stoikern als der unmittelbare Ausfluss der Lebendigkeit 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 Veränderung (*ἀλλοίωσις* im Gegensatz zu der räumlichen Bewegung) 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<sup>6)</sup>. Insbesondere übertreiben sie bis zu lächerlicher Philisterhaftigkeit den Nachweis, wie Himmel und Erde

1) Wie schon der platonische Timaios lehrte: § 11, 10. — 2) Der normative Charakter im Begriff des *λόγος* trat deutlich schon bei Heraklit hervor: § 6, 2, Anm. 6. — 3) Plut. de fato 11, 574. — 4) Ibid. 7, 572. — 5) 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, erklärt solche Ausdrucksweisen, wie das bekannte: *Magna dii curant, parva negligunt*. Vgl. § 16, 3. — 6) Cic. de fin. III, 20, 67; de nat. deor. II, 58 ff.

nd alles, was sich drin und drauf bewegt, so herrlich zweckvoll für den Menschen eingerichtet sei<sup>1)</sup>.

**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<sup>2)</sup>, 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, welches eine von allgemeineren Zwecken geleitete Regierung der Welt auch nur möglich erscheinen liesse; daher fehlt es anderseits der epikureischen Weltanschauung durchaus 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<sup>3)</sup>: 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<sup>4)</sup>. 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

---

1) 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 stark ins Kleinbürgerliche herabgezogen sei; vgl. § 8, 8 — 2) Diog. Laert. X, 143. Us. p. 74. — 3) Vgl. bes. Lucret. de rer. nat. I, 1021; V, 156. Diog. Laert. X, 97. — 4) Sext. Emp. adv. math. X, 42.

übergangen; 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 individualistische Tendenz, welche die sittliche Reflexion des nacharistotelischen Zeitalters nahm, gerade in der Lehre Epikurs die ihr am meisten adäquate Metaphysik gefunden hat. Für eine Moral, welche die Verselbständigung des Einzelwesens und dessen Rückzug auf sich selbst zu ihrem wesentlichsten Inhalt hatte, musste eine Weltanschauung willkommen sein, welche die Urbestandteile der Wirklichkeit als vollkommen unabhängig ebenso voneinander wie von einer einheitlichen Kraft und ihre Tätigkeit als lediglich durch sie selbst bestimmt betrachtete<sup>1)</sup>. Nun enthielt aber Demokrits Lehre von der unverbrüchlichen Naturnotwendigkeit alles Geschehens unverkennbar ein (heraklitisches) Moment, welches diese Selbstherrlichkeit der Einzeldinge aufhebt, und gerade der Aufnahme dieses Moments verdankten die Stoiker (vgl. § 14, 5) das Hinauswachsen ihrer Ethik über deren kynisch einseitige Voraussetzungen. Um so begreiflicher ist es, dass Epikur eben dies Moment fallen liess: und seine Weltanschauung charakterisiert sich der Stoa gegenüber gerade dadurch, dass, während diese alles einzelne aus dem Ganzen heraus bestimmt sein liess, er vielmehr das Ganze als ein Erzeugnis ursprünglich seiender und ebenso ursprünglich funktionierender Einzeldinge betrachtete. Seine Lehre ist in jeder Beziehung 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 seine atomistische, auf die ausschliessliche Realität der Quantitätsverhältnisse und die mechanische Auffassung des Geschehens gerichtete Anschauung beibehielt, aber seinen Gedanken des gesetzmässigen Naturzusammenhanges zur Seite schob.

4. In diesem Sinne gestaltete Epikur die Weltentstehungslehre des Atomismus um<sup>2)</sup>. Gegenüber der wohl schon von den Pythagoreern, jedenfalls aber von Demokrit, Platon und Aristoteles gewonnenen Einsicht, 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<sup>3)</sup>, wonach es ein absolutes Oben und Unten gibt, und behauptet demgemäss, dass die Atome vermöge ihrer Schwere sich ursprünglich sämtlich in der „natürlichen“<sup>4)</sup> Bewegung von oben nach unten befänden. Um aber aus diesem „Landregen“ der Atome die Entstehung von Atomkomplexen herzuleiten, nahm er an, dass einige darunter willkürlich von der geraden Falllinie abgewichen seien: daraus sollten sich dann die Zusammenstösse, die Atomanhäufungen und schliesslich die Wirbelbewegungen erklären, welche zur Bildung von Welten führen und welche der

1) So begründete Epikur seine Abweichung von der demokritischen Welterklärung durch Berufung auf die menschliche Willensfreiheit: vgl. § 16, 4; und dazu die Belege bei ZELLER, IV<sup>3</sup>, 408, 1. — 2) Ps.-Plut. plac. I, 3. Dox. D. 285; Cic. de fin. I, 6, 17. GUYAU, Morale d'Épic. 74. — 3) Diog. Laert. X, 60. — 4) Vgl. oben § 13, 7.

te Atomismus aus dem Zusammentreffen der regellos bewegten Atome hergeleitet hatte<sup>1)</sup>.

Merkwürdig ist es nun aber, dass Epikur, nachdem er in dieser Weise den inneren Zusammenhang der demokritischen Lehre verdorben hatte, für die weitere Erklärung der einzelnen Vorgänge des Naturgeschehens 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<sup>2)</sup>. Er brauchte also die willkürliche Selbstbestimmung der Atome nur als dasjenige Prinzip, welches den Anfang einer nachher rein mechanisch sich vollziehenden (Wirbel-) Bewegung begreiflich machen sollte, d. h. genau ebenso, wie etwa Anaxagoras den Kraftstoff  $\nu\omicron\varsigma$  (vgl. § 5, 5). Denn auf diesem metaphysischen Unterbau errichtete Epikur eine physikalische Lehre, welche für die Erklärung ausnahmslos aller Erscheinungen der Natur lediglich die Mechanik der Atome anerkannte, und er führte dies namentlich auch hinsichtlich der Organismen aus, indem er für das Begreifen von deren zweckmässiger Gestaltung den empedokleischen 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 Atomanhäufungen bilden, müsse schliesslich jede mögliche Kombination und damit jede Form der Weltbildung sich wiederholen, so dass in Anbetracht der Unendlichkeit der Zeit nichts geschehen könne, was nicht in derselben Weise schon einmal dagewesen sei<sup>3)</sup>. 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 Einzelgestaltung und des Einzelgeschehens immer völlig gleich sehen müssten. Wie die Welt aus dem göttlichen Urfeuer hervorgeht, so wird sie nach vorher bestimmtem Zeitmass jedesmal wieder darin zurückgenommen: wenn dann aber nach der Weltverbrennung die Urkraft mit der Bildung einer neuen Welt beginnt, so entfaltet sich diese ewig sich gleichbleibende  $\varphi\beta\omicron\varsigma$  ihrer Vernünftigkeit und Notwendigkeit gemäss immer wieder in derselben Weise. Diese Wiederkehr aller Dinge ( $\pi\alpha\lambda\lambda\eta\gamma\epsilon\nu\sigma\iota\alpha$  oder  $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\varsigma$ ) erscheint danach als notwendige Konsequenz der beiden stoischen Wechselbegriffe  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  und  $\epsilon\acute{\iota}\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ .

1) Vgl. § 4, 9. Spätere Epikureer, welche an den sinnlichen Grundlagen dieser Vorstellung festhielten, dabei jedoch die Willkür der Atome ausschliessen und wieder mehr den demokritischen Gedanken der Naturgesetzlichkeit durchführen wollten, scheinen auf den Ausweg verfallen zu sein, die Zusammenhäufung der Atome daraus zu erklären, dass die massigeren im leeren Raume schneller fielen als die „leichteren“: wenigstens polemisiert gegen solche Ansichten Lucr. de rer. nat. II, 225 ff. — 2) Im gewissen Sinne könnte man daher — vom Standpunkt heutiger Kritik — sagen, dass der Unterschied zwischen Demokrit und Epikur nur relativ sei. Als unerklärte Urtatsache gilt dem ersteren die Bewegungsrichtung, welche jedes Atom von vornherein hat, dem letzteren eine willkürliche, zu irgend einem Zeitpunkte eintretende Abweichung von einer für alle gleichmässigen Fallrichtung: der wesentliche Unterschied bleibt aber der, dass diese Urtatsache bei Demokrit 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. — 3) Plut. bei Euseb. Dox. D. 581, 19. Us. fr. 266.

5. Die theoretischen Vorstellungen dieser beiden Hauptschulen des späteren Altertums sind sonach nur darin miteinander einig, dass sie durchweg materialistisch sind, und sie haben gerade im Gegensatz zu Platon und Aristoteles diese ihre Stellung ganz ausdrücklich hervorgehoben. Beide behaupten, dass das Wirkliche (τὰ ὄντα), weil es sich im Wirken und im Leiden (ποιεῖν καὶ πάσχειν) offenbare, nur körperlich sein könne; 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 (καθ' ἑαυτὸ) Unkörperliches seien<sup>1)</sup>, 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<sup>2)</sup>: und mit einer Vorstellung, welche an das Kommen und Gehen der Homöomeren bei Anaxagoras erinnert<sup>3)</sup>, 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 (κρᾶσις δι' ὅλων) 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. περὶ διαίτης; vgl. oben S. 52 Anm. 4); 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 (λόγος σπερματικός) 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 πνεῦμα zusammengefasst<sup>4)</sup>, einer ausserordentlich beziehungsvollen und verdichteten Vorstellung, in der sich Anregungen aus Heraklit (λόγος), Anaxagoras (νοῦς), Diogenes von Apollonia (ἀήρ), Demokrit

1) Diog. Laert. X, 67. — 2) Plut. c. not. 50, 1085. — 3) Eine ähnliche, an Anaxagoras erinnernde Materialisierung der platonischen Ideenlehre (Plat. Phaed. 102) hat, wie es scheint, schon der zur Akademie zählende Eudoxos (S. 82) vollzogen: Arist. Metaph. I 9, 991 a 17 und dazu Alex. Aphr., Schol. in Arist. 573 a 12. — 4) Stob. Ecl. I 374. Dox. D. 463, 16: εἶναι τὸ ὄν πνεῦμα κινεῖν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινεῖν πρόσω καὶ ὀπίσω κτλ.

Feueratome) und nicht zum wenigsten solche aus der peripatetischen Naturphilosophie und Physiologie miteinander verschlungen haben <sup>1)</sup>).

**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 Umlauf gebunden; gleichwohl ist das Pneuma selbst — gerade weil es auch ein Körper ist, sagte Chrysippos<sup>2)</sup> — von den niederen Elementen, 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 ihrer Tätigkeit durchgängig durch diese bestimmt: sie ist mit dem göttlichen Pneuma wesensgleich und von ihm abhängig. Eben deshalb ist die Weltvernunft, der λόγος, für sie das oberste Gesetz (vgl. oben § 14, 3). Darum aber ist ihre Selbständigkeit nur eine zeitlich beschränkte, und ihr letztes Geschick ist jedenfalls, bei dem allgemeinen Weltbrande in den göttlichen Gesamtgeist zurückgenommen zu werden. Ueber die Dauer dieser Selbständigkeit, d. h. über die Ausdehnung der individuellen Unsterblichkeit, sind in der Schule verschiedene Ansichten 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 Universums (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 Einzelseele (τὸ ἡγεμονικόν oder λογισμός), in welchem 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 äusserlichen 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 Eingefügtes, von ihm Festgehaltenes und mechanisch Gebundenes sehen, das sich im Tode sogleich zerstreut; auch sie unterscheiden zwischen dem vernünftigen und dem vernunftlosen Teile 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 unselbständig.

1) Vgl. die S. 147 Anm. 1 erwähnte Abhandlung von SIEBECK. — 2) Nemesius, De nat. hom. p. 34.

7. Metaphysik und Physik der Stoiker bilden, wie es nach der pantheistischen Voraussetzung sich von selbst versteht, zugleich eine Theologie, ein auf wissenschaftliche Darlegung gegründetes System der Naturreligion, und diese hat in ihrer Schule auch poetische Darstellungen wie den Hymnus des Kleantes gefunden. Dagegen ist der Epikureismus seinem ganzen Wesen nach antireligiös. Er vertritt durchweg den aufklärerischen Standpunkt, dass durch die Wissenschaft die Religion überwunden und dass es Aufgabe und Triumph der Weisheit sei, die aus Furcht und Unwissenheit erwachsenen Wahngelbilde des Aberglaubens beiseite zu schaffen: der Dichter dieser Schule schildert<sup>1)</sup> in grotesken Zügen die Uebel, welche die Religion über die Menschen gebracht, und singt den Ruhm ihrer Besiegung durch die wissenschaftliche Erkenntnis. Um so wunderlicher ist es, dass die epikureische Lehre selbst sich in der Ausmalung einer eigenen, wie sie glaubte, harmlosen Mythologie gefiel. Sie meinte, dass dem allgemeinen Glauben an Götter doch eine gewisse Wahrheit beiwohnen müsse<sup>2)</sup>; aber sie fand, dass diese richtige Vorstellung durch falsche Annahmen entstellt sei. Die letzteren aber suchte sie in den Mythen, welche eine Teilnahme der Götter an dem menschlichen Leben und ihre Eingriffe in den Lauf der Dinge erdichteten: selbst der Vorsehungsglaube der Stoiker erschien ihnen in dieser Hinsicht nur als ein verfeinerter Wahn. Epikur sah daher — nach Demokrits Lehre von den Idolen (§ 10, 4) — in den Göttern menschenähnliche Riesengebilde, welche in den Zwischenräumen der Welten (Intermundien), unberührt vom Wechsel des Geschehens und unbekümmert um das Geschick der niederen Wesen, ein seliges Leben der Betrachtung und der geistigen Lebensgemeinschaft führen sollten; und so ist auch diese Lehre im Grunde genommen nur der Versuch des Epikureismus, sein Lebenideal des ästhetischen Selbstgenusses zu mythologisieren.

8. Ganz anders fügten sich die Vorstellungen der Volksreligion der stoischen Metaphysik ein, und während 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 positive Religion systematisch in Einklang miteinander zu bringen. Wenn damit die Stoiker auch ihrerseits dem Bedürfnis nachgaben, die Berechtigung ganz allgemein im Menschengeschlecht verbreiteter Vorstellungen anzuerkennen (vgl. § 17, 4), so bot ihnen doch dazu ihre Pneumalehre nicht nur willkommene Handhaben, 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 rechneten 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, in denen sich das dem Menschen gültige Walten der Vorsehung offenbart. Von hier aus begreift sich, wie in der stoischen Schule eine umfangreiche Mythendeutung an der Tagesordnung war, welche mit Ausführung sophistischer Gedanken (vgl. § 7, 3) durch

1) Lucret. de rer. nat. I, 62 ff. — 2) Diog. Laert. X, 123 f. Us. p. 59 f.



lerlei Allegorien die volkstümlichen Gestalten dem metaphysischen Systeme anzuverleiben suchte. Dazu trat dann weiter eine ebenso willkommene Ausbeutung der euemeristischen Theorie, welche nicht nur die Vergötterung hervorragender 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 mythischen Gestalten aufzureihen begannen hatte (vgl. oben § 11, 5). Die Verschlingung aller dieser theologischen Tendenzen ist in der mittleren eklektischen Stoa besonders durch Poseidonios vollzogen worden.

So bevölkerte sich die stoische Welt mit einer ganzen Schar höherer und niederer Götter: aber sie alle erschienen doch schliesslich nur als Ausflüsse der Einen höchsten Weltkraft, als die untergeordneten Kräfte, welche, selbst durch das allgemeine Pneuma bestimmt, als die waltenden Geister des Weltlebens aufgefasst 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 Frömmigkeit der Stoiker. Damit war der Polytheismus des Volksglaubens philosophisch restituiert und als integrierender Bestandteil in den metaphysischen Pantheismus aufgenommen.

Im Zusammenhange damit steht bei den Stoikern die theoretische Begründung der Mantik, welcher sie — wenige, kühler denkende Männer wie Panaitios ausgenommen — ein grosses Interesse zuwandten. Der einheitliche, von der Vorsehung geleitete Zusammenhang des Weltgeschehens sollte sich u. a. darin zeigen, dass verschiedene Dinge und Vorgänge, die in keinem direkten Kausalverhältnis zueinander stehen, doch durch feine Beziehungen aufeinander deuten und deshalb füreinander als Zeichen gelten dürfen: diese zu verstehen sei die Menschenseele schon vermöge ihrer Verwandtschaft mit dem allwaltenden Pneuma befähigt; aber zur Deutung solcher verzückter Offenbarungen 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 Weisungsglauben der antiken Welt philosophisch zu verarbeiten.

### § 16. Willensfreiheit und Weltvollkommenheit.

Die scharfe Ausprägung der Gegensätze von mechanischer und teleologischer Weltanschauung, insbesondere aber die Verschiedenheit der begrifflichen Formen, in denen dabei der (mit gewisser Beschränkung) gemeinsame Gedanke der allgemeinen Naturgesetzlichkeit entwickelt worden war, führte im Zusammenhange mit den ethischen Postulaten und Voraussetzungen, welche das Denken jener Zeit beherrschten, zwei neue, von vornherein mannigfach verwickelte Probleme herbei: das von der menschlichen Willensfreiheit und das von der Güte und Vollkommenheit der Welt. Beide Probleme wurzelten in Widersprüchen, welche zwischen den moralischen Bedürfnissen und eben den metaphysischen Ansichten zu Tage traten, die zu ihrer Befriedigung hatten herangezogen werden sollen.

1. Der eigentliche Herd dieser neuen Problembildungen ist die stoische Lehre, und sie lassen sich als die notwendige Folge eines tief gehenden und in letzter Instanz nicht auszufüllenden Antagonismus zwischen den Grundbestimmungen dieses Systems begreifen. Diese aber sind der metaphysische Monismus und der ethische Dualismus. Die moralische Grundlehre der Stoiker, wonach der Mensch die Welt in seinen eigenen Trieben durch die Tugend überwinden soll, setzt eine anthropologische Dualität, einen Gegensatz in der menschlichen Natur voraus, wonach der Vernunft die vernunftwidrige Sinnlichkeit gegenübersteht. Ohne diesen Gegensatz ist die ganze stoische Ethik hinfällig. Die metaphysische Lehre aber, durch welche das Vernunftgebot im Menschen begreiflich gemacht werden soll, statuiert eine so unumschränkte und allwaltende Wirklichkeit der Weltvernunft, dass damit die Realität des Vernunftwidrigen weder im Menschen noch im Weltlauf zu vereinigen ist. Auf diesem Grunde sind die beiden Fragen erwachsen, 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 Freiheitsproblem liegen bereits in den ethischen Reflexionen über die Freiwilligkeit des Unrechttuns, die von Sokrates begonnen und von Aristoteles in einer glänzenden Untersuchung<sup>1)</sup> zu einem vorläufigen Abschluss 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 Bewusstsein des Menschen von seiner Verantwortlichkeit unbedenklich bejaht und eine Schwierigkeit entsteht nur durch die intellektualistische Auffassung des Sokrates, welcher den Willen in durchgängige Abhängigkeit von der Einsicht brachte. Daraus nämlich ergab sich zunächst die Doppelbedeutung der „Freiheit“ oder wie es hier noch heisst „Freiwilligkeit“ (*ἐκὸς αὐτοῦ*), welche seitdem in immer neuen Verschiebungen die philosophische Behandlung dieser Fragen in Verwirrung gebracht hat. Alles sittlich falsche Handeln geht nach Sokrates aus einer durch Begierden getrüben, falschen Ansicht hervor: wer so handelt, „weiss“ also nicht, was er tut, und er handelt in diesem Sinne unfreiwillig<sup>2)</sup>. D. h. nur der Weise ist frei, der Böse ist unfrei<sup>3)</sup>. In diesem Sinne ist „Freiheit“ ein ethischer Wertbegriff; er setzt hinsichtlich der psychologischen Kausalerklärung für die „freien“ und für die „unfreien“ Handlungen die gleiche Abhängigkeit von den Vorstellungen, dort der richtigen, hier der falschen voraus. Hiervon prinzipiell zu unterscheiden 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<sup>4)</sup>: jedenfalls aber ist es bei Platon geschehen. Dieser bejahte ausdrücklich mit Berufung auf die

1) Eth. Nik. III, 1—8. — 2) Xen. Mem. III, 9, 4, Kyrop. III, 1, 38. — 3) Vgl. Arist. Eth. Nik. III 7, 113 b 14. — 4) Nach einer Notiz in den peripatetischen *Magna Moral.* (I 9, 1187 a 7) hätte Sokrates sogar ausdrücklich gesagt, „es stehe nicht bei uns“, gut oder schlecht zu sein: er hätte danach mit Rücksicht auf die ethische Freiheit die psychologische Freiheit verneint.

Verantwortlichkeit die Wahlfreiheit des Menschen <sup>1)</sup>, 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 <sup>2)</sup> ausführt, dass durch eigene Verschuldung (also mit psychologischer Freiheit) der Mensch in den Zustand der sittlichen Unfreiheit versinken könne.

Bei Aristoteles, der sich von dem sokratischen Intellektualismus mehr entfernte, tritt der psychologische Freiheitsbegriff klarer und selbständiger hervor. Er geht davon aus, dass die ethische Qualifikation überhaupt nur für „freiwillige“ Handlungen in Betracht kommt, und er erläutert zunächst diese Freiwilligkeit durch die Beeinträchtigungen, welche sie teils durch äusseren Zwang (*βία*) 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 <sup>3)</sup>. Die ganze Untersuchung ist <sup>4)</sup> dabei vom Standpunkte der Verantwortlichmachung aus gehalten, und der gefundene Begriff der Freiwilligkeit soll auf den der Zurechnungsfähigkeit führen. Er enthält in sich die Merkmale der äusseren Freiheit des Handelns und der durch keine Täuschung getrübbten Auffassung der Sachlage. Deshalb muss er aber noch weiter eingeschränkt werden: denn zurechnungsfähig sind unter den freiwilligen Handlungen nur solche, welche aus einer Wahlentscheidung (*προαίρεσις*) hervorgehen <sup>5)</sup>. Erst die Wahlfreiheit also, welche mit der Ueberlegung der Zwecke wie der Mittel verfährt, ist die Bedingung der sittlichen Zurechnung.

Ein weiteres Eingehen auf die Psychologie der Motivation und auf die bestimmenden Ursachen dieser Wahlentscheidung hat Aristoteles vermieden: er begnügt sich mit der Feststellung, dass die Persönlichkeit selbst der zureichende Grund für die Handlungen ist <sup>6)</sup>, die ihr zugerechnet werden: und an dieser Behauptung der Wahlfreiheit hielt auch seine Schule, vor allem Theophrast, der eine eigene Schrift über die Freiheit verfasste, energisch fest.

3. Auf demselben Boden finden wir nun, soweit es sich um rein ethische Betrachtungen handelt, zunächst auch die Stoiker. Gerade das lebhafteste Verantwortlichkeitsgefühl, welches ihre Moral charakterisiert, verlangte 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 Metaphysik mit der Lehre vom Schicksal und von der Vorsehung sie darüber hinaustrieb. Denn indem diese Theorie den Menschen, wie alle andern 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 (*ἀρχή*) ihrer Handlungen zu sein, und die letzteren 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: vielmehr häufte Chrysippos Beweis auf Beweis für diese Lehre. Er begründet sie durch

1) Plat. Rep. X, 617 ff. — 2) Plat. Phaed. 81 b. — 3) Eth. Nik. III 3, 1111 a 73: οὐδ' ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἶδότες τὰ καθ' ἑκάστα ἐν οἷς ἡ πράξις. — 4) Wie deutlich im Eingang (a. a. O. 1109 b 34) der Hinweis auf das Strafrecht zeigt. — 5) Ibid. 4, 1112 a 1. — 6) Ibid. 5, 1112 b 31: τοῖα δὲ . . . ἀνθρώπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων.

den Satz vom zureichenden Grunde (vgl. oben § 15, 2); er zeigte, dass es unter ihrer Voraussetzung die Richtigkeit von Urteilen über Zukünftiges behauptet werden könne, indem das Kriterium für ihre Wahrheit oder Falschheit nur darin bestehen könne, dass ihr Gegenstand schon sicher bestimmt sei. Er änderte dieselbe Argumentation auch dahin um, dass, da nur das Notwendige und nicht das noch Unentschiedene gewusst werden könne, das Vorherwissen der Götter die Annahme des Determinismus erforderlich mache; und er verächtelte es selbst nicht, die Erfüllung von Weissagungen als willkommenes Argument heranzuziehen.

In dieser vom Standpunkte der stoischen Logoslehre vollkommen konsequenten Lehre sahen nun freilich die Gegner eine entschiedene Leugnung der Willensfreiheit, und von den Vorwürfen, welche das System erfuhr, war dieser wohl der häufigste und zugleich der einschneidendste. Unter den zahlreichen Angriffen ist der bekannteste die sog. *ignava ratio* (ἀργός λόγος), welche aus der Behauptung von der unentrinnbaren Notwendigkeit der zukünftigen Ereignisse den fatalistischen Schluss zieht, dann solle man sie untätig erwarten, — ein Angriff, dem auch Chrysippos nur mit sehr geschraubten Unterscheidungen entzweifeln wusste<sup>3)</sup>.

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. Als Grund einer Unterscheidung<sup>4)</sup> von Haupt- und Nebenursachen (die übrigens durchaus an das platonische αἴτιον und συναίτιον erinnert), zeigte Chrysippos, dass allerdings jede Willensentscheidung notwendig aus der Zusammenwirkung der Menschen mit der Umgebung folge, dass aber eben dabei die äusseren 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 freiwillig handelnde ἡγεμονικόν des Menschen aus dem allgemeinen Pneuma bestimmt sei, so gestalte sich dies eben für jedes Sonderwesen zu einer selbständigen, von den andern verschiedenen Natur, die als eigene ἀρχή zu gelten habe<sup>4)</sup>. Insbesondere hoben die Stoiker hervor, dass das Verantwortlichmachen 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<sup>5)</sup>.

4. Das schon ethisch und psychologisch verschlungene 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 bedroht erachteten, eine neue und scharf zugespitzte Wendung gaben.

Die Annahme des ausnahmslosen Kausalnexus, dem auch die Willensfunktionen untergeordnet 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

1) Cic. de fato 10, 20. Soweit es sich dabei um disjunktive Sätze handelte, gab dabei auch Epikur die Geltung der Disjunktion preis: Cic. de nat. deor. I, 25, 70. — 2) Cic. de fato 12, 28 ff. — 3) Ibid. 16, 36 ff. — 4) Alex. Aphr. de fato S. 112. — 5) Ibid. S. 106.

meinten die Gegner — und das gab dem Streit eine besondere Heftigkeit — ein sittliches Gut zu verteidigen, wenn sie die stoische Schicksalslehre und damit das demokritische Prinzip der Naturnotwendigkeit bestritten. Und wenn Chrysipp sich zur Begründung des Determinismus auf den Satz vom zureichenden Grunde berufen hatte, so scheute Karneades, dem die Willensfreiheit als unumstössliche Tatsache galt, sich nicht, die allgemeine und ausnahmslose Geltung dieses Satzes in Frage zu ziehen<sup>1)</sup>.

Noch weiter aber ging Epikur. Er fand den stoischen Determinismus mit der Selbstbestimmung des Weisen, die den wesentlichen Zug seines ethischen Ideals bildete, so unvereinbar, dass er lieber noch die Wahnvorstellungen der Religion annehmen, als an eine solche Knechtschaft der Seele glauben wollte<sup>2)</sup>. Darum leugnete auch er die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes und subsumierte die Freiheit mit dem Zufall zusammen unter den 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 Falllinie (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 Verantwortlichkeit zu retten.

Dieser metaphysische Begriff der Freiheit als Ursachlosigkeit steht auch in dem wissenschaftlichen Denken des Altertums durchaus nicht isoliert. Nur die Stoa hat an dem Prinzip der Kausalität unverbrüchlich festgehalten: aber selbst Aristoteles hatte (vgl. § 13, 3) die Geltung der allgemeinen begrifflichen Bestimmungen nicht bis in das einzelne hinein verfolgt, er hatte sich mit dem ἐν τῷ πᾶσι begnügt, und er hatte seinen Verzicht auf ein volles Begreifen des Besonderen 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 Teleologie. Das pantheistische System, welches die ganze Welt als das lebendige Erzeugnis einer zwecktätigen göttlichen Vernunft betrachtete und in dieser den einzigen Erklärungsgrund fand, musste selbstverständlich auch die Zweckmässigkeit, Güte und Vollkommenheit dieses Universums behaupten, und umgekehrt 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<sup>3)</sup>.

Die Angriffe, welcher dieser Gedankenzusammenhang 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 umgekehrt als Gegengrund gegen die Annahme einer vernünftigen, zwecktätigen Weltursache und einer Vor-

1) Cic. de fato 5, 9; 11, 23; 14, 31. — 2) Diog. Laert. X, 133f Us. p. 65. — 3) Cic. de nat. deor. II, 5, 13ff.

sehung 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<sup>1)</sup>. Er wies auch schon auf die Ungerechtigkeiten hin, womit der Lauf des Lebens so oft die Guten elend und die Bösen glücklich macht<sup>2)</sup>.

In verstärktem Masse und in besonders sorgfältiger Ausführung wurden diese Einwürfe von Karneades ins Feld geführt<sup>3)</sup>. Er fügte aber dem Hinweis auf die Uebel und auf die Ungerechtigkeit des Weltlaufs den für die Stoiker sicher empfindlichsten Einwurf hinzu<sup>4)</sup>: 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<sup>5)</sup>, 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 Vollkommenheit des Universums gegen solche Einwürfe in Schutz genommen werden, indem die dysteleologischen Tatsachen entweder gezeugnet oder als unerlässliche Mittel bzw. Nebenerfolge in dem Zweckzusammenhange des Ganzen gerechtfertigt werden. Beide Wege hat die Stoa eingeschlagen.

Ihre psychologischen und ethischen Theorien erlaubten 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 herbeigeführt 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<sup>6)</sup>, während sie an sich entweder gleichgültig oder gar förderlich sind. Ebenso wird der Einwurf wegen der Ungerechtigkeit des Weltlaufs damit zurückgewiesen, dass in Wahrheit für den Guten und Weisen die physischen Uebel gar keine Uebel sind, dass dagegen andererseits für den Schlechten nur eine sinnliche Scheinbefriedigung möglich ist, die ihn nicht wahrhaft glücklich macht, sondern vielmehr die sittliche Krankheit, woran er leidet, nur verschlimmert und befestigt<sup>7)</sup>.

Andererseits lassen sich die physischen Uebel doch auch damit verteidigen, dass sie, wie dies z. B. Chrysipp von den Krankheiten zu zeigen suchte<sup>8)</sup>,

1) Lactant., De ira dei 13, 19, Us. fr. 374. — 2) Id. Inst. div. III, 17, 8. Us. fr. 370. — 3) Cic. Acad. II, 38, 120, De nat. deor. III, 32, 80 ff. — 4) Cic. de nat. deor. III, 25—31. — 5) Kleanth. hymn. v. 17. — 6) Senec. qu. nat. V, 18, 4. — 7) Senec. Ep. 87, 11 f. — 8) Gell. N. A. VII, 1, 7 ff.

die unerlässlichen Folgen an sich zweckmässiger Natureinrichtungen sind, die in übrigen ihre Absicht nicht verfehlen. Insonderheit aber wohnt ihnen die moralische Bedeutung inne, dass sie zum Teil als bessernde Strafe der Vorkehrung<sup>1)</sup>, zum Teil auch als nützlicher Anlass zur Uebung sittlicher Kräfte<sup>2)</sup> dienen.

Wenn so die äusseren Uebel hauptsächlich durch den Nachweis ihrer natürlichen Zweckmässigkeit gerechtfertigt wurden, so erschien es für die Stoiker in so dringender, erwies sich aber auch um so schwieriger, das moralische Uebel, die Sünde begrifflich 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 der 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<sup>3)</sup>, 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 zu stande komme: gäbe es keine Sünde und Torheit, so gäbe es auch keine Tugend und Weisheit<sup>4)</sup>. Und wenn so das Laster als die notwendige Folie für das Gute dargetan war, so gaben die Stoiker am Ende zu bedenken<sup>5)</sup>, 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<sup>6)</sup>.

### § 17. Die Kriterien der Wahrheit.

Am geringfügigsten ist der philosophische Ertrag der nacharistotelischen Zeit auf dem logischen Gebiete. Eine so gewaltige Schöpfung, wie 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 Analytik durch ausführlichere Behandlung, teilweise Neubegründung, weitergehende Einteilung, schulmässiger 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

1) Plut. Stoic. rep. 35, 1. — 2) Marc. Aurel. VIII, 35. — 3) Plut. Stoic. rep. 44, 6. — 4) Ibid. 36, 1. — 5) Ibid. 35, 3. — 6) Kleanth. hymn. v. 18f.

Winkelband, Lehrbuch. 3. Aufl.

des Urteils ( $\alpha\lambda\theta\iota\omega\mu\alpha$ ) als zusammengesetzte den einfachen<sup>1)</sup> (kategorischen) gegenüber, entwickelten bis in alle Einzelheiten die daraus folgenden Schlussformen, betonten auch besonders die Qualität<sup>2)</sup> der Urteile und leiteten die Denkgesetze in veränderten 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 schulmeisterliches Maschennetz von Regeln, — wesentlich dazu bestimmt, die Gedanken einzufangen und auf ihre formelle Legitimation zu prüfen, aber unfähig, der schöpferischen Kraft der wissenschaftlichen Tätigkeit gerecht zu werden. Hatte schon bei Aristoteles die Rücksicht auf Beweisen und Widerlegen im Vordergrunde gestanden, so waltet sie hier nur noch allein, und zu einer Theorie der Forschung hat es das Altertum nicht gebracht. Denn die schwachen Ansätze, welche sich dazu in den Untersuchungen eines jüngeren Epikureers<sup>3)</sup>, des Philodemos<sup>4)</sup>, über Induktions- und Analogieschlüsse finden, stehen verhältnismässig einsam ohne nennenswerten Ertrag.

2. Mehr Sachliches sollte man in der Kategorienlehre erwarten, von deren Umarbeitung die Stoiker viel Wesens machten. Da war es nun zwar durchaus richtig, aber auch wenig fruchtbar, wenn darauf hingewiesen wurde, die oberste Kategorie, von der die andern nur besondere Bestimmungen darstellen, sei diejenige des Seins ( $\tau\acute{o}$   $\acute{\omicron}\nu$ )<sup>5)</sup> oder des Etwas ( $\tau\iota$ ); und ebenso wurde die Koordination der Kategorien, die bei Aristoteles wenigstens nach der Art der Aufzählung stattfand, durch eine ausdrücklich systematische Reihenfolge ersetzt, nach welcher jede Kategorie durch die folgende näher bestimmt werden sollte. Das Seiende als bleibendes Substrat aller möglichen Beziehungen ist Substanz ( $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\sigma\upsilon\nu$ ); diese ist der Träger von festen Eigenschaften ( $\pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu$ ), und nur in dieser Hinsicht befindet sie sich in wechselnden Zuständen ( $\tau\acute{o}$   $\pi\acute{\omega}\varsigma$   $\xi\chi\omicron\nu$ ) und infolge deren auch in Beziehungen zu andern Substanzen ( $\tau\acute{o}$   $\pi\rho\acute{\sigma}$   $\tau\acute{i}$   $\pi\acute{\omega}\varsigma$   $\xi\chi\omicron\nu$ ).

Aus der Kategorienlehre wird damit eine Ontologie, d. h. eine metaphysische Theorie über die allgemeinsten Formbeziehungen der Wirklichkeit, und diese nimmt deshalb bei den Stoikern, ihrer allgemeinen Tendenz gemäss

1) Sext. Emp. adv. math. VIII, 93. — 2) Diog. Laert. VII, 65. — 3) Epikur selbst und im ganzen auch seine Schule kümmernte sich um die formale Logik grundsätzlich nicht: man könnte darin Geschmack und Verständnis sehen, es war aber in Wahrheit nur die Gleichgültigkeit gegen alles, was nicht direkt praktischen Nutzen versprach. — 4) Ueber dessen in Herculaneum aufgedundene Schrift  $\pi\rho\tau\iota$   $\sigma\eta\mu\acute{\iota}\omega\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\sigma\eta\mu\acute{\iota}\omega\sigma\tau\omega\nu$  vgl. TH. GOMPERTZ, Herculaneische Studien, Heft 1 (Leipzig 1865). FR. BAHNSCH (Lyck 1879). R. PHILIPPSON (Berlin 1881). — 5) Dass auch die Peripatetiker sich mit dieser Kategorie beschäftigten, beweist die von Straton erhaltene Definition:  $\tau\acute{o}$   $\acute{\omicron}\nu$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$   $\tau\acute{o}$   $\tau\eta\varsigma$   $\delta\iota\alpha\mu\omicron\nu\eta\varsigma$   $\alpha\iota\tau\iota\omega\nu$  (Prokl. in Tim. 242e).



vgl. § 15, 5) einen durchweg materialistischen Charakter an. Als Substanz ist das Seiende die an sich eigenschaftslose Materie (ὄλη), und die ihr im ganzen wie im besonderen innewohnenden Eigenschaften und Kräfte (ποιότητες—δυνάμεις) sind ebenfalls ihr beigemischte (κρᾶσις δι' ὄλων) Stoffe (Luftströmungen). Dabei werden beide, Substanz und Attribute, sowohl unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Begriffs, als auch unter demjenigen des Einzeldinges betrachtet, und in letzterer Beziehung hervorgehoben, dass jedes Einzelding von allen andern wesentlich und bestimmt unterschieden sei<sup>1)</sup>.

Neben diese 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 Subjektiven vom Objektiven, welche in der Entwicklung des griechischen Denkens immer stärker vorbereitet worden 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<sup>2)</sup> für körperliche Funktionen ansahen, mussten sie doch zugestehen, dass der Vorstellungsinhalt als solcher (τὸ λεκτόν) unkörperlicher Natur sei. Indem aber so zwischen Sein und Bewusstseinsinhalt scharf unterschieden wurde, trat das erkenntnistheoretische Grundproblem hervor, wie das Verhältnis der Beziehung und der Uebereinstimmung zwischen beiden zu denken sei.

**3.** Diese Frage war aber ausserdem durch die lebhaft entwickelte Entwicklung nahe gelegt, welche der Skeptizismus inzwischen erfahren hatte, und durch die verhältnismässig starke Stellung, welche er den dogmatischen Systemen gegenüber behauptete.

Gleichviel ob von Pyrrhon oder Timon, jedenfalls waren um dieselbe Zeit, wo die grossen Schulsysteme sich ausbildeten und befestigten, auch alle die Argumente zu einem geschlossenen Ganzen systematisiert worden, durch welche schon die sophistische Zeit das naive Vertrauen in die Erkenntnisfähigkeit des Menschen erschüttert hatte. Obgleich auch dabei der ethische Zweck, den Menschen durch Urteilsenthaltung unabhängig vom Schicksal zu stellen, letztendlich 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 Vereinigung kein sicheres Ergebnis haben könne<sup>3)</sup>.

In Bezug auf die Wahrnehmung bemächtigen sich die Skeptiker des protagoreischen Relativismus, und noch in den sog. zehn Tropen<sup>4)</sup>, worin

1) In der Entgegensetzung der beiden ersten und der beiden letzten Kategorien kommt auch hier das sprachliche Verhältnis von Nomen und Verbum (nach stoischer Terminologie πῶσις und κατηγορημα) zu Tage. — 2) Auf die unterscheidende Gegenüberstellung des Denkens und des Sprechens, der inneren Vernunfttätigkeit (λόγος ἐνδιάθετος) und ihres Ausdrucks durch die Stimme (λόγος προφορικός) legten die Stoiker grosses Gewicht: daher auch die Annahme (vgl. § 15, 6) des Sprachvermögens als eigenen Seelenteils; daher ihre ausführliche Behandlung der Rhetorik (und Grammatik) neben der Logik. — 3) Von zwei Betrügern zusammen ist erst recht keine Wahrheit zu erwarten: Diog. Laert. IX, 114. — 4) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 38 ff.

Ainesidemos <sup>1)</sup> die skeptische Theorie mit sehr mangelhafter Anordnung darstellte, nimmt diese Tendenz den breitesten 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 Entwicklung (10), sondern sogar bei demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten (3), in Abhängigkeit von den körperlichen Zuständen (4) und von dem verschiedenen Verhältnis, in dem es sich schon räumlich zu dem Gegenstande befindet (5): aber sie ändern sich auch durch die Verschiedenheit der Zustände des Objekts (7), und sie haben auf den Wert einer unmittelbaren Wiedergabe der Dinge schon deshalb keinen Anspruch, weil ihre Entstehung durch Zwischenzustände, in Medien wie der Luft, bedingt ist, deren Mitwirkung wir nicht in Abzug zu bringen vermögen (6). Der Mensch ist daher in alle Wege ausser stande, die Dinge rein zu erkennen (8), und er hat gegenüber der widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit der Eindrücke kein Mittel, einen wahren von einem falschen zu unterscheiden. Der eine gilt nicht mehr (ὁ μᾶλλον) als der andere.

Ebenso relativ aber wie die Wahrnehmungen sind auch die Ansichten (δόξαι) der Menschen. In dieser Hinsicht machen sich beim Pyrrhonismus die Einflüsse der eleatischen Dialektik geltend. Es wird gezeigt, dass jeder Meinung die entgegengesetzte mit gleich guten Gründen gegenübergestellt werden kann, und dies Gleichgewicht der Gründe (ἰσοδύναμια τῶν λόγων) erlaubt daher wieder nicht, Wahres und Falsches zu unterscheiden: bei solchem Widerspruch (ἀντιλόγια) gilt auch das eine nicht mehr als das andere. Somit bestehen — nach der von den Skeptikern aufgenommenen Redeweise der Sophistik — alle Meinungen nur durch Konvention und Gewohnheit (νόμος τε καὶ ἔθος), nicht mit wesenhafter Berechtigung (φύσει).

Energischer noch hat die spätere Skepsis die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis angegriffen, indem sie die Schwierigkeiten des syllogistischen Verfahrens und der von Aristoteles darauf gebauten Methode aufdeckte <sup>2)</sup>. 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 regressus in infinitum erforderlich mache, — eine Konsequenz, welche für den Skeptiker, der nicht wie Aristoteles etwas unmittelbar Gewisses (ἄμωσον; vgl. 12, 4) anerkannte, durchaus zutreffend war. Dasselbe Argument hat Agrippa weiter geführt, der den Skeptizismus in fünf Tropen <sup>3)</sup> viel klarer und umfassender als Aenesidem formulierte. Er erinnerte wiederum an die Relativität der Wahrnehmungen (3) und der Ansichten (1); er zeigte, wie jeder Beweis ins Endlose treibe (2: ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων) und wie unrecht es sei, beim Beweisen von nur hypothetisch anzunehmenden Prä-

1) Diesem wird von den alten Schriftstellern neben der Skepsis ein Anschluss an die Metaphysik Heraklits nachgesagt. Die Frage, ob ein solcher tatsächlich vorlag oder ihm nur missverständlich zugeschrieben wurde, hat lediglich antiquarische Bedeutung. Denn wäre auch das erstere der Fall gewesen, so hätte sich darin nur wieder eine sachliche Verwandtschaft gezeigt, auf welche schon Platon, Theaet. 152e ff. hingewiesen hatte. Vgl. oben S. 73 Anm. 2. — 2) Sext. Emp. adv. math. VIII, 316 ff. — 3) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 164 ff.: 1. Der Widerstreit der Meinungen. 2. Die Endlosigkeit des Begründens. 3. Die Relativität aller Wahrnehmungen. 4. Die Unmöglichkeit anderer als hypothetischer Prämissen. 5. Der Zirkel im Syllogismus.

nissen auszugehen(4), endlich wie vielfach auch in der Wissenschaft als Grund der Prämissen schon das vorausgesetzt werden müsse, was dadurch erst be- riefen werden sollte (5: *ὁ διάλληλος* — die Diallele). In letzterer Hinsicht wurde uch daran erinnert, dass bei der syllogistischen Ableitung eines partikulären Satzes aus einem generellen, dieser doch von vornherein nur unter der Bedingung, dass jener gelte, berechtigt wäre<sup>1)</sup>.

Da somit das Wesen der Dinge der menschlichen Erkenntnis unzugänglich sei<sup>2)</sup>, so verlangten die Skeptiker, dass der Mensch sich des Urteils möglichst enthalte (*ἐποχή*). Ueber die Dinge können wir nichts sagen (*ἀφασία*), wir können nur aussprechen, dass uns dies und jenes so oder so erscheine, und damit berichten 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 Widerspruch zu entgehen, dass hier wenigstens Negatives theoretisch behauptet und begründet erschien)<sup>3)</sup> 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<sup>4)</sup> zusammen, dass den Täuschungen gegenüber, denen der Mensch bei allen seinen Vorstellungen, welchen Ursprungs auch immer, ausgesetzt ist, es kein eindeutiges, sicheres Erkennungszeichen, kein Kriterium der Wahrheit gebe. Wenn deshalb die dogmatischen Schulen, schon aus dem sokratischen Motiv, dass Tugend ohne Wissen unmöglich sei<sup>5)</sup>, an der Realität der Erkenntnis festhielten, so erwuchs ihnen die Aufgabe, ein solches Kriterium anzugeben und gegen die skeptischen Einwürfe zu verteidigen. Das haben denn auch die Epikureer und Stoiker getan, obwohl ihnen ihre materialistische Metaphysik und die damit zusammenhängende sensualistische Psychologie dabei erhebliche und in letzter Instanz unüberwindliche Schwierigkeiten bereitete.

In der Tat war die psychogenetische Lehre beider Schulen diejenige, dass der Inhalt aller Vorstellungen und Erkenntnisse lediglich aus der sinnlichen Wahrnehmung stamme. Das Zustandekommen der letzteren erklärten sich die Epikureer durch die demokritische Idolentheorie (§ 10, 3); diese gab ja auch den Sinnestäuschungen, Träumen u. s. w. den Charakter von Wahrnehmungen entsprechender Wirklichkeit, und auch die Gebilde der kombinierenden Phantasie liessen sich durch Vereinigungen, die schon objektiv zwischen den Bildern 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 (*τόπωσις*), dessen Möglichkeit bei der allgemeinen Mischung 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<sup>6)</sup>. Feiner, aber

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II, 194 ff. Erneuert bei J. St. MILL, Logik II, 3, 2; berichtigt bei CH. SIEMANT, Logik I, § 55, 3. — 2) Die einfachste Formulierung der Skepsis war schliesslich diejenige, welche Agrippas fünf Tropen in zwei zusammenzog: es gibt nichts unmittelbar Gewisses, und es gibt eben deshalb auch zweitens nichts mittelbar Gewisses. somit gar nichts Gewisses. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 178 f. — 3) Cic. Acad. II, 9, 28 und 34, 109. Sext. Emp. adv. math. VIII, 463 ff. — 4) Sext. Emp. adv. math. VII, 159. — 5) Diog. Laert. X, 146 f. K. Δ. Us. p. 76 f., anderseits Plut. Stoic. rep. 47, 12. — 6) Plut.

unbestimmter, immer jedoch noch durchaus mechanisch klingt die Bezeichnung von Chrysippos, welcher die Wahrnehmung eine Eigenschaftsveränderung (*ἐταρτώσις*) in der Seele nannte; denn jedenfalls bleibt auch ihm die Vorstellung (*φαντασία*) eine körperliche Wirkung des Vorgestellten (*φανταστόν*).

Lediglich durch das Beharren dieser Eindrücke oder ihrer Teile, sowie durch ihre Zusammenfügung erklärten nun beide Schulen auch das Vorkommen der Begriffe und Allgemeinvorstellungen (*προλήψεις* und bei den Stoikern auch *κοινὰ ἔννοιαι*). Sie bekämpften deshalb, wie namentlich schon die Kyniker, die platonisch-aristotelische Lehre von den Ideen und Formen <sup>1)</sup>, insbesondere auch die Annahme einer selbständigen Tätigkeit oder Kraft der Begriffsbildung, und sie führten auch die allgemeinsten und abstraktesten Begriffe auf diesen Mechanismus der Wahrnehmungselemente (den sie übrigens kaum genauer analysierten) zurück. Zwar stellten die Stoiker den kunstlos und unwillkürlich (*φυσικῶς*) zu stande kommenden Allgemeinvorstellungen der Erfahrung (*ἐμπειρία*) die mit methodischem Bewusstsein erzeugten Begriffe der Wissenschaft gegenüber: aber dabei sollte doch auch der Inhalt der letzteren lediglich aus den Sinnesempfindungen herkommen. Daneben wurde von beiden Schulen auf die Mitwirkung der Sprache in der Entstehung der Begriffe besonderes Gewicht gelegt.

Der Epikureismus hat dabei, namentlich in der späteren Zeit (Philodemus), eine eigenartige Lehre ausgebildet, die als *Semeiotik* benannt zu werden pflegt. Die Wörter der Sprache, mit denen das Denken operiert, sind offenbar nicht Abbilder, sondern nur Zeichen von den Vorstellungsinhalten, die sie bedeuten: andererseits aber sind schon die Vorstellungsinhalte der Wahrnehmung (nach der von Epikur aus Demokrit übernommenen Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten) nicht Abbilder der Dinge, sondern 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 Zeichengebung und auf die Kombination solcher Zeichen hinaus: in solchen Theorien berührten sich die Epikureer mit den Skeptikern.

5. Insofern nun aber der Gesamtinhalt der Eindrücke und ebenso auch die Natur des Denkens bei allen Menschen die gleichen sind, so müssen sich unter diesen Umständen vermöge des psychologischen Mechanismus auch überall die gleichen Allgemeinvorstellungen sowohl auf dem theoretischen als auch auf dem praktischen Gebiete bilden. Diese Konsequenz haben namentlich die Stoiker gezogen, welche ihrer ganzen Metaphysik nach auf die Gemeinsamkeit der seelischen Funktionen, die ja alle aus dem göttlichen Pneuma stammen sollten, energisch hingewiesen waren. Sie lehrten daher, dass in denjenigen Vorstellungen, 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 Ausgangspunkt gern bei

Plac. IV, 11, Dox. D. 400; Plut. comm. not. 47. Vgl. übrigens schon Plat. Theaet. 191 c.

1) Die Stoiker fassten daher die platonischen „Ideen“ (Gattungsbegriffe) nur als menschliche Vorstellungsgebilde (*ἰννοήματα ἡμέτερα*; vgl. Plut. plac. I 10. Dox. D. 309) auf und gaben so die erste Veranlassung zu der späteren subjektiven Bedeutung des Terminus „Idee“: vgl. § 19, 4.

ieses *κοινὰ ἔννοια* oder *communes notiones*: sie beriefen sich mit Vorliebe auf den *consensus gentium*, die Uebereinstimmung aller Menschen, — ein Argument, dessen Geltung freilich von den Skeptikern leicht mit dem Hinweis auf die negativen Instanzen der Erfahrung zu erschüttern war<sup>1)</sup>.

Es war deshalb nicht mehr im Sinne der Stoiker, wenn in der späteren skeptischen Literatur diese Gemeinvorstellungen als eingeboren (*innatae*) bezeichnet 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 Grundbegriffe der Sittlichkeit und des Rechts, sondern auch für den Glauben an die Gottheit und an die Unsterblichkeit der Seele: insbesondere gilt dabei die Erkenntnis Gottes nur als die Besinnung des Menschen auf einen wahren Ursprung<sup>2)</sup>. Mit dieser Lehre war die beste Brücke zwischen platonischer und stoischer Erkenntnistheorie geschlagen, und unter dem stoischen Namen der *κοινὰ ἔννοια* ist die rationalistische Erkenntnislehre bis in die Anfänge der neueren Philosophie hinein fortgepflanzt worden: sie hat eben dadurch den psychologistischen Nebensinn erhalten, dass Vernunft-erkenntnis aus eingeborenen Begriffen bestehe.

6. Wenn nun aber ursprünglich Stoiker wie Epikureer in psychogenetischer Hinsicht allen Vorstellungsinhalt auf Sinneseindrücke zurückführten, so haben nur die Epikureer daraus die konsequente Folgerung gezogen, dass das Erkennungszeichen der Wahrheit lediglich das Gefühl der Notwendigkeit sei, mit der sich die Wahrnehmung dem Bewusstsein aufdringt, die unwiderstehliche Augenscheinlichkeit oder Evidenz (*ἐνάργεια*), mit der die Aufnahme der Aussenwelt in der Funktion der Sinne verbunden ist. Jede Wahrnehmung ist als solche wahr und unwiderleglich: sie besteht, sozusagen, als selbstgewisses Atom der Vorstellungswelt zweifellos in sich selbst, unabhängig und unerschütterlich von irgend welchen Gründen<sup>3)</sup>. Und wenn von denselben Gegenständen verschiedene und einander widersprechende Wahrnehmungen vorzuliegen scheinen, so ist der Irrtum nur bei der beziehenden Meinung und nicht in den Wahrnehmungen, welche eben durch ihre Verschiedenheit beweisen, dass ihnen verschiedene äussere Veranlassungen entsprechen: die Relativität ist hiernach keine Instanz gegen die Richtigkeit aller Wahrnehmungen<sup>4)</sup>.

Indessen gehen nun über diesen unmittelbaren Bestand der Sinneseindrücke immerfort und notwendig die Meinungen (*δόξαι*) hinaus: denn die für das Handeln erforderliche Erkenntnis bedarf auch des Wissens von demjenigen, was nicht unmittelbar wahrnehmbar ist, einerseits nämlich der Gründe der Erscheinungen (*ἄδηλον*), anderseits der daraus zu erschliessenden Erwartung für das Zukünftige (*προσμένον*). Aber auch für alle diese weiteren Funktionen des psychischen Mechanismus gibt es nach den Epikureern keine andere Gewähr als wiederum die Wahrnehmung. Denn wenn die Begriffe (*προλήψεις*) nur die in der Erinnerung festgehaltenen Sinneseindrücke sind, so haben sie in der Evidenz

1) Cic. de nat. deor. I, 23, 62f. — 2) Id. De leg. I, 8, 24: . . ut is agnoscat deum, qui unde ortus sit quasi recordetur ac noscat. — 3) Die Parallele dieses erkenntnistheoretischen mit dem physischen und ethischen Atomismus der Epikureer liegt auf der Hand. — 4) Sext. Emp. adv. math. VII, 203 ff.

der letzteren auch ihre eigene, weder beweisbare noch angreifbare Gewissheit<sup>1)</sup>: und die Hypothesen, *ὑπολήψεις*, sowohl über die un wahrnehmbaren Gründe der Dinge als auch über zukünftige Ereignisse finden ihr Kriterium lediglich in der Wahrnehmung, insofern sie von dieser bestätigt oder wenigstens nicht widerlegt werden: ersteres gilt für die Voraussagung des Zukünftigen, letzteres für die erklärenden Theorien<sup>2)</sup>. 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 die Tatsachen 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 Un wahrnehmbaren 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 (*τήρησις*) 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 Ainesidemos hat eine Reihe solcher Aporien aufgestellt<sup>3)</sup>, und bei Sextus Empiricus finden wir sie noch breiter und umfangreicher entwickelt<sup>4)</sup>. Zunächst werden die Mängel der ätiologischen Theorien hervorgehoben: sie führen das Bekannte auf Unbekanntes zurück, das ebenso unerklärlich ist, sie entscheiden sich unter vielen Möglichkeiten für eine einzelne ohne zureichenden Grund, sie durchmustern nicht sorgfältig genug die Erfahrung nach etwaigen negativen Instanzen, sie erklären endlich das der Wahrnehmung Unzulängliche doch schliesslich irgendwie nach einem aus der Wahrnehmung bekannten und besonders einfachen, deshalb auch scheinbar selbstverständlichen Schema: weiterhin werden alle allgemeinen Schwierigkeiten hervorgesucht, die es verhindern, von dem ursächlichen Ver-

1) Wie das letzte Kriterium auch des geistig Guten bei Epikur die sinnliche Lust, so ist auch das Wahrheitskriterium der Begriffe nur die sinnliche Evidenz. — 2) Sext. Emp. VII, 211. Daher hielt es Epikur nicht für erforderlich, zwischen verschiedenen Erklärungsweisen der einzelnen Naturerscheinungen aus theoretischen Gründen eine Entscheidung zu treffen: die eine galt ihm dabei, nach skeptischem Ausdruck *ὁ μᾶλλον* als die andere. — 3) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 180 ff. — 4) Adv. math. IX, 195 ff. Vgl. K. GöRANÖ, Der Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie. Leipzig 1874.

hältnis eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen. Der Prozess der Einwirkung, der Uebergang 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 (*ἀφή*), die man und das geschah schon von Aristoteles) als *conditio sine qua non* des kausalen Vorgangs annahm, lässt ihn keineswegs erklärlicher werden. Ebenso ist das Zeitverhältnis von Ursache und Wirkung äusserst schwer zu bestimmen. Als die wichtigste Einsicht aber erscheint in diesen Erörterungen der Hinweis auf die Relativität des kausalen Verhältnisses: nichts ist an sich Ursache oder Wirkung, sondern jedes von beiden ist es nur mit Rücksicht auf das andere: *αἴτιον* und *πάσχον* sind korrelative Bezeichnungen, welche nicht absolut gesetzt werden dürfen. Damit ist denn auch der (stoische) Begriff einer wesentlich wirkenden Ursache, der Begriff der schöpferischen Gottheit, ausgeschlossen.

8. In einer andern Richtung haben die Skeptiker der Akademie einen Ersatz für die auch von ihnen aufgegebenen 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 im stande seien<sup>1)</sup> und dass man im praktischen Leben sich mit einem gewissen Vertrauen (*πίστις*) begnügen müsse, wonach einzelne Vorstellungen vor andern als wahrscheinlich (*εἰλόγον*), zweckmässig und vernünftig gelten dürfen<sup>2)</sup>.

Die Theorie des Probabilismus hat sodann Karneades weiter ausgeführt<sup>3)</sup>, indem er die einzelnen Grade dieses „Glaubens“ nach logischen Verhältnissen näher zu bestimmen suchte. Der geringste Grad der Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*) ist derjenige, welcher (als eine undeutliche und unvollkommene Form der sinnlichen Evidenz — *ἐνάργεια*) 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, widerspruchlos vereinbar ist (*ἀπερίσπαστος*); die höchste Stufe endlich des Glaubens wird da erreicht, wo ein ganzes System lerartig zusammenhangender Vorstellungen auf seine durchgängige Uebereinstimmung und erfahrungsmässige Bestätigung geprüft (*περωδευμένη*) ist. Das empirische Vertrauen steigt also von dem sinnlich Vereinzelteten 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 im stande, 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 beilegen, einen erkenntnistheoretischen Unterbau zu gewinnen und trotz des psychogenetischen Sensualismus den rationalen Charakter der Wissenschaft zu retten<sup>4)</sup>. Schon ihre Lehre von der Weltvernunft verlangte nach dem Grundsatz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird, eine Erkenntnis des

1) Plut. adv. Col. 26, 3. — 2) Sext. Emp. adv. math. VII, 158. — 3) Ibid. 166 ff. — 4) Vgl. M. HEINZE, Zur Erkenntnislehre der Stoiker. Leipzig 1880.

äusseren Logos durch den inneren Logos des Menschen, durch seine Vernunft<sup>1)</sup>, und der ethische Antagonismus (bezw. Dualismus) zwischen der Tugend und den sinnlichen Trieben erforderte eine parallele Unterscheidung zwischen der Erkenntnis und der sinnlichen Vorstellung. Wenn deshalb auch aus der letzteren das ganze Material des Wissens erwachsen sollte, so wiesen die Stoiker anderseits darauf hin, dass in der Wahrnehmung als solcher allein überhaupt keine Erkenntnis enthalten, dass sie weder als wahr noch als falsch zu bezeichnen sei. Wahrheit und Falschheit sind vielmehr erst Prädikate der Urteile (*ἀξιώματα*), in denen über die Beziehung der Vorstellungen etwas ausgesagt (bezw. verneint) wird<sup>2)</sup>.

Das Urteil fassen jedoch die Stoiker — und hierin nehmen sie eine neue und bedeutungsvolle Stellung ein, der im Altertum nur noch die Skeptiker einigermassen nahe kommen — durchaus nicht nur als den theoretischen Vorgang der Vorstellung und Vorstellungsverbindung auf, sondern sie erkannten darin als wesentlichstes Merkmal den eigentümlichen Akt der Zustimmung (*συγκατάθεσις*), des Billigens und Ueberzeugtseins, womit der Geist den Vorstellungsinhalt zu dem seinigen macht, ergreift und ihn gewissermassen in seinen Besitz nimmt (*καταλαμβάνει*). Diesen Akt des Erfassens sehen die Stoiker in derselben Weise als eine selbständige Funktion des Bewusstseins (*ἡγεμονικόν*) an, wie die im Affekt auftretende Zustimmung zu den Trieben. Die Entstehung der Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen ist wie diejenige der Gefühls-erregungen ein naturnotwendiger, von der menschlichen Willkür völlig unabhängiger Prozess (*ἀκούσιον*): aber die Zustimmung, wodurch wir die einen zu Urteilen und die andern zu Affekten machen, ist eine von der Aussenwelt freie (*ἐκούσιον*) Entscheidung (*κρίσις*) des Bewusstseins<sup>3)</sup>.

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 *φαντασία καταληπτική*<sup>4)</sup>, 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 *φαντασία καταληπτική* 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

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 93. — 2) Ibid. VIII, 10. — 3) Ibid. VIII, 39, 7. — 4) In der Deutung dieses Terminus gehen die Ansichten weit auseinander: den Quellen nach scheint 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 Beziehungen darin anklingen sollten, und vielleicht hat E. ZELLER (IV<sup>2</sup>, 83) diese Mehrdeutigkeit durch die Uebersetzung „begriffliche Vorstellung“ wiedergeben wollen, welche aber einen logischen Nebensinn hat, den die Stoiker sicher nicht gemeint haben.



Vorstellung stellten <sup>1)</sup>, 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 <sup>2)</sup> 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 erfahren 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 zugleich νόμος und φύσις. Und dieser Gegensatz, dessen beide Seiten in ihrer Freiheitslehre und ihrer Theodicee hart aufeinander stiessen, war das Problem der Zukunft.

## 2. Kapitel. Die religiöse Periode.

- J. SIMON, Histoire de l'école d'Alexandrie (Paris 1843 ff.).  
 E. MATTER, Essai sur l'école d'Alexandrie (Paris 1840 ff.).  
 E. VACHEROT, Histoire critique de l'école d'Alexandrie (Paris 1846 ff.).  
 BARTHÉLEMY ST-HILAIRE, Sur le concours ouvert par l'académie etc. zur l'école d'Alexandrie (Paris 1845).  
 K. VOGT, Neuplatonismus und Christentum (Berlin 1836).  
 GEORGI, Ueber die Gegensätze in der Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie (Zeitschr. f. hist. Theol. 1839).  
 E. DEUTINGER, Geist der christlichen Ueberlieferung (Regensburg 1850/51).  
 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 Christentum (Leipzig 1867).  
 J. ALZOG, Grundriss der Patrologie (3. Aufl. Freiburg i. B. 1876).  
 J. HUBER, Die Philosophie der Kirchenväter (München 1859).  
 FR. OVERBECK, Ueber die Anfänge der patristischen 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).

Die allmähliche Ueberleitung der hellenistisch-römischen Philosophie von dem ethischen auf den religiösen Standpunkt hatte gleichmässig ihre inneren Ursachen in dieser Philosophie selbst, wie ihre Anlässe in den gebieterischen Anforderungen der Zeitbedürfnisse. Je weiter nämlich die Berührung zwischen den Systemen griff, um so mehr stellte sich heraus, wie wenig die Philosophie die Aufgabe zu erfüllen vermochte, die sie sich selbst gesetzt hatte: den Menschen durch sichere Einsicht zur Tugend und Glückseligkeit, zur inneren Unabhängig-

1) Es verlohnt sich darauf hinzuweisen, dass in den Bezeichnungen über 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 bevorzugt wurden: vgl. S. 95 u. 111 Anm. 2. — 2) Sext. Emp. adv. math. VII, 402 ff.

keit 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, welche zur Annahme einer höheren Hilfe für die ethischen Zwecke geneigt war, so enthielten auch die theoretischen Lehren eine grosse Anzahl von religiösen Momenten. Die Epikureer freilich schlossen solche absichtlich aus; um so leichteren Eingang dagegen gewährten ihnen die Stoiker. Bei diesen führte nicht nur die Metaphysik darauf, das Prinzip der Moral in einem göttlichen Gebot zu suchen, sondern es bot sich auch in der Pneumalehre die Möglichkeit, den Gebilden des Mythos eine philosophische Bedeutung zu gewähren, die sich dann auch allen Formen des Kultus mitteilen konnte. Unvergessen waren endlich der Monotheismus des Geistes 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 schliesslich als der rechte Ausdruck für jenen inneren Zwiespalt, 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 Römerreichs 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 (*σωτηρία*) erwachsen, ein Hunger nach dem Ueberirdischen, ein religiöser Drang ohne Gleichen.

Diese Lebhaftigkeit der religiösen Bewegung betätigte sich zunächst in der begierigen Aufnahme, welche fremde Kultusformen in der römisch-griechischen Welt fanden, in der Mischung und Verschmelzung orientalischer und occidentalischer Religionen; aber mit der Ausgleichung, den die darin obwaltenden Gegensätze hie und da fanden, trat doch viel energischer noch ihr Streit um die Herrschaft der Gemüter hervor, und so wurde der Boden der antiken Kulturwelt, nachdem er die Früchte der Kunst und der Wissenschaft getragen, zum Kampfplatz der Religionen. Das wesentliche Interesse des Menschen verschob sich damit für lange Jahrhunderte aus der irdischen in die himmlische Sphäre: er begann sein Heil jenseits der Sinnenwelt zu suchen.

Allein die Formen, in denen dieser Kampf der Religionen 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 angekränkt, 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 verwan-

deln 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 Gottesgefühles und einer todesmutigen Ueberzeugung trat: aber sie vermochte die Welt der alten Kultur nur dadurch zu erobern, dass sie diese in sich aufnahm und verarbeitete; und wie sie in dem äusseren Kampf dagegen ihre Verfassung ausbildete<sup>1)</sup> und dadurch schliesslich so weit erstarkte, dass sie von dem römischen Staate Besitz ergreifen konnte, so hat sie auch in ihrer Verteidigung gegen die alte Philosophie deren Begriffswelt sich zu eigen gemacht, um damit ihr dogmatisches System aufzubauen.

So begegneten sich die Bedürfnisse der Wissenschaft 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<sup>2)</sup> verwachsen, und es beginnt die Periode der religiösen Metaphysik. Das Denken des Altertums hat die eigentümliche Linie beschrieben, 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 zurückzukehren.

Unter diesen Voraussetzungen ist es zu verstehen, dass diejenige Weltanschauung, welche Uebersinnliches und Sinnliches unter den Wertgesichtspunkten göttlicher Vollkommenheit und irdischer Schlechtigkeit 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 festgehalten worden: ihre kräftigste Ausprägung aber hatte sie zweifellos in der platonischen Metaphysik erfahren. Diese hat deshalb für die religiöse Schlussentwicklung 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 Völker 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 Philosophie 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 theoretischen Rahmen für ihre weltflüchtige, religiös-asketische Moral

---

1) Vgl. K. J. NEUMANN, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. 1. Bd. Leipzig 1890. — 2) Es versteht sich von selbst, dass die folgende Darstellung alle spezifisch dogmatischen Elemente nur da nicht beiseite gelassen hat, wo sie ganz untrennbar mit den philosophischen Prinzipien verflochten sind.

in einer Umdeutung der platonischen Metaphysik fand, die für die Auffassung des geistigen Wesens in der Folgezeit von tiefstgreifendem 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 Weltanschauung energischer herausgekehrt, sodass nicht nur der anthropologische Dualismus verschärft wurde, sondern auch dem ursprünglichen Pantheismus der Schule sich allmählich eine mehr theistische Vorstellungsweise unterschoob. 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 Entsagung wieder auf: als ihr 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 späterer Zeit erscheinen Numenius von Apamea und Nikomachos von Gerasa, die ausserdem schon unter jüdischen und christlichen Einflüssen stehen, als Zeugen einer vollkommenen Verschmelzung beider Richtungen.

Während aber in allen diesen Formen das hellenische Element immer noch die Ueberhand über das orientalische behält, tritt das letztere sehr viel kräftiger in der jüdischen Religionsphilosophie hervor. So wie vermutlich<sup>1)</sup> 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 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 angingen: 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 (πίστις) in Wissen (γνώσις) 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 Philosopheme zu so

1) Vgl. E. ZELLER V<sup>3</sup>, 277 ff.

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 Valentinus zu nennen.

Im Rückschlag gegen solche Uebereilungen der religiösen Phantastik griff in der christlichen Literatur bei Männern wie Tatian, Tertullian, Arnobius zeitweilig eine heftige Abneigung gegen jede philosophische 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 zurückzugreifen. Ohne diese Einseitigkeit und mehr in Anlehnung an die älteren hellenisierenden Apologeten ist der Gnostizismus von Eirenaeos und seinem Schüler 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 Katechetenschule durch ihre Leiter Clemens und Origenes. Insbesondere ist der letztere als der philosophisch bedeutendste Vertreter des Christentums in dieser Periode anzusehen.

Neben ihm aber ging aus der alexandrinischen Philosophenschule der Mann hervor, welcher die religionsbildende 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 Neuplatonismus 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 bezeichnet, zu einer Dogmatik des Polytheismus um, mit welcher die gelehrten und die politischen Gegner des Christentums, wie Kaiser Julian, die in der Auflösung begriffenen Kultusformen der heidnischen Religionen 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 plotinischen Systems zurückgezogen.

So sind die hellenistischen Bestrebungen, von der Wissenschaft aus zu einer neuen Religion zu gelangen, in dieser Gestalt erfolglos geblieben: die Gelehrten haben keine Gemeinde gefunden. Umgekehrt dagegen hat das Bedürfnis der positiven Religion, sich in einer wissenschaftlichen Lehre abzuschliessen und zu befestigen, sein Ziel erreicht: die Gemeinde hat ihr Dogma geschaffen. Und der grosse Gang der Geschichte 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 Einverleibung in die Akademie (vgl. S. 25) als eigene Schule erloschen. Erst im Laufe des ersten Jahrhunderts v. Chr. werden die spezifisch pythagoreischen Lehren wieder bemerkbar: sie erscheinen in den pythagoreischen Schriften, über welche Diogenes Laertius (VIII, 24 ff.) nach Alexander Po-

lyhistor in einer Weise berichtet, welche auf eine wesentlich stoische Beeinflussung dieser überhaupt stark eklektischen Literatur schliessen lässt; sie werden ausdrücklich 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 literarisch 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 grosse Schwierigkeiten machen: vgl. die Literatur oben S. 25.

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 im Anfang des dritten Jahrhunderts der Rhetor Philostratos (Ausgabe von C. L. KAYSER, Leipzig 1870) eine romanhafte Darstellung 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 erhalten. 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. 133) nahe stehenden Eklektiker Sotion von Alexandria; dessen Schüler war der Führer der Stoiker der Kaiserzeit, L. Annaeus Seneca aus Corduba (4—65), 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 ff.) Vgl. CHR. BAUR, S. und Paulus, in den drei Abhandl. s. oben.

Neben ihm ist ausser L. Annaeus Cornutus (Phurnutus), einem Hauptvertreter der stoischen Mythendichtung (*Ἱστορία τῆς τῶν θεῶν φύσεως*, 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 Werken *Διατριβαί* und *Ἐγγυριδιόν* herausgegeben wurden (mit dem Kommentar des Simplikios von J. SCHWEIG-HAUSER, Leipzig 1799 f.). Vgl. A. BONHÖFFER, E. und die Stoa (Stuttgart 1890) und die Ethik des E. (Stuttgart 1894).

Mit dem edlen Marcus Aurelius Antoninus bestieg die Stoa den römischen Kaiserthron (161—180). Seine Betrachtungen, *τὰ εἰς ἑαυτόν* (Ausg. von J. STICH, Leipzig 1882) sind das bedeutendste Denkmal dieses eklektisch-religiösen Stoizismus.

Endlich gehören zu den charakteristischen Erscheinungen dieser Zeit auch die oben (S. 133) erwähnten populären Sittenprediger kynischer Richtung und die als Sophisten neu auftretenden Wanderlehrer: vgl. darüber H. v. ARNDT, Dion von Prusa (Leipzig 1898) S. 4—114).

Von den Vertretern des religiösen Platonismus, die der Zahlenlehre ferner blieben, seien genannt: die eklektischen Kommentatoren Eudoros und Areios Didymos, der Herausgeber von Platons und Demokrits Werken Thrasyllus; besonders aber Plutarchos von Chaironeia (um 100 n. Chr.), von dem neben den berühmten Biographien 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 Apuleius von Madaura, der nicht nur wegen seiner philosophischen Schriften (Ausg. von A. GOLDBACHER, 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 *ἀληθῆς λόγος* (etwa 180) nur aus der Gegenschrift des Origenes (*κατὰ Κέλσου*) bekannt ist (vgl. TH. KEIM, C. „wahres Wort“, Zürich 1873); endlich der Arzt Claudius Galenos (gest. um 200), der freilich mit ganz breitem Eklektizismus ebenso als Peripatetiker und auch als Stoiker gelten könnte und in der humanistischen Literatur der Renaissance vielfach auch als philosophische Autorität benutzt worden ist. Seine Schrift *De placitis Hippocratis et Platonis* hat J. MÜLLER (Leipzig 1874), den „Protrepticus“ G. KALBEL (Leipzig 1894), die *εἰσαγωγή διαλεκτική* C. KALBFLEISCH (Leipzig 1896) herausgegeben, über die Schrift *περὶ ἀποδείξεως* J. MÜLLER (München 1895) gehandelt (vgl. K. SPRENGEL, Beiträge zur Gesch. d. Medizin I, 117 ff.). — Demselben Vorstellungskreise sind auch die unter dem Namen des Hermes Trismegistos verbreiteten Schriften entsprungen, die schon dem dritten Jahrhundert angehören (in franz. Uebers. von L. MÉNARD, Paris 1866; teilweise von G. PARTHEY, Berlin 1854 herausg.). Vgl. darüber R. PIETSMANN (Leipzig 1875).

Stark neupythagoreisch sind unter den Platonikern des zweiten Jahrhunderts Nikomachos von Gerasa in Arabien, von dem arithmetische Lehrbücher und (durch Photius) ein Auszug aus einem Werke Ἀριθμητικὰ Φιλοσοφούμενα erhalten sind, und Numenius von Apamea, über den wir wesentlich durch Eusebius unterrichtet sind. Vgl. F. THEDINGA (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 Schrift-erklärung des Aristobul zu erkennen gibt; es tritt sodann besonders unter einer dem alexandrinischen Gedankenkreise schon viel näheren Form in dem pseudo-salomonischen Buch der Weisheit zu Tage. Doch sind dies nur schwache Vorgänger für die bedeutende Schöpfung des Philon von Alexandria, über dessen Leben wenig mehr bekannt ist, als dass er im Jahre 39, schon vorgerückteren Alters, einer Gesandtschaft seiner heimathlichen Gemeinde an den Kaiser Caligula angehörte. Seine zahlreichen Schriften, unter die auch manches Unechte geraten ist, sind von TH. MANGÉY (London 1742) herausgegeben: Leipziger Stereotypausgabe, 8 Bde. 1851—53. Aus der neuen Berliner Ausgabe von L. COHN und P. WENDLAND sind Bd. 1 bis 4 (1896 ff.) erschienen.

F. DÄHNE, Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, Halle 1834. — A. GFRÖRER, Philon und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1835. — M. WOLFF, Die philonische Philosophie (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 Schriften in dem von OTTO (Jena 1842 ff.) herausgegebenen Corpus Apologetarum Christianorum secundi saeculi gesammelt sind, ist der hervorragendste Flavius Justinus Martyr aus Sichern, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte. Zwei Schutzschriften, die ein einheitliches Werk zu bilden scheinen, und der Dialog mit den Juden Tryphon liegen von ihm vor. Ueber ihn handeln K. SEMISCH (2 Bde. Breslau 1840—42), B. AUBÉ (Paris 1861), H. VEIL (Strassburg 1893). — Weitere Apologeten aus dem hellenischen Bildungskreise sind Aristides (dessen in armenischer Sprache aufgefundenen Reden mit lateinischer Uebersetzung Venedig 1878 gedruckt sind), Athenagoras von Athen (ἑκασθεία περὶ Χριστιανῶν, um 176 an Marc Aurel eingereicht), Theophilus von Antiochia (Schrift an Autolykos, um 180), Meliton von Sardes, Appollinaris 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 Lactantius (um 300): seine Hauptschrift sind die Institutiones Divinae.

Von den Gnostikern weiss man wesentlich durch ihre Gegner Irenaeus (140—200; seine Schrift Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνόμου γνώσεως, herausg. von A. STIEREN, Leipzig 1853), Hippolytos (Κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἑλεγχος, herausg. von DUNCKER und SCHNEIDEWIN, Göttingen 1859), Tertullian (Adversus Valentinianos) etc.: von gnostischen Schriften ist nur eine unbekanntes Verfassers erhalten: Πίστις σοφία (herausg. von PETERMANN, Berlin 1851). Von den Hauptvertretern dieser Lehre wirkten in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Saturninus aus Antiochia, Basilides, ein Syrer, und Karpokrates in Alexandria, gegen die Mitte des Jahrhunderts der bedeutendste, 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 1864), ders., Bardesanes, der letzte Gnostiker (Leipzig 1864). — A. HARNACK, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (Leipzig 1873).

Der radikalste Gegner der griechischen Wissenschaft ist Tatianus, ein Assyrer, dessen Schrift Πρὸς Ἑλληνας um 170 entstand, der aber später selbst der valentinianischen Gnosis verfiel. Ebenso endete im Gegensatz zur allgemeinen Kirche (in der montanistischen Sekte) der leidenschaftliche Apologet 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 Konsequenz zurückschreckte. Seine Werke sind von FR. OEHLER (3 Bde., Leipzig 1853f.), neuerdings von A. REIFFERSCHIED und WISSOWA (I. Bd. Wien 1890, in Corp. script. eccl. lat.) herausgegeben. 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 afrikanische Rhetor Arnobius an, dessen sieben Bücher Adversus gentes um 300 verfasst wurden (Ausgabe von A. REIFFERSCHIED im Corp. script. eccl. lat. Wien 1875).

Von Clemens Alexandrinus (gest. um 217) sind drei Schriften erhalten: Λόγος προτροπικός πρὸς Ἑλληνας — Παιδαγωγός — Στρωματικός. (Ausg. v. J. POTTER, Oxford 1715). Aus seiner Schule (vgl. über die Alex. Katechetenschule GUEBICKE, Halle 1824f., und HASSEL-

**BACH**, Stettin 1826) ging der Begründer der christlichen Theologie hervor, Origenes (mit dem Beinamen Adamantius). 185 in Alexandria geboren und mit der vollen Bildung 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 letzterem Orte starb er 254. Mit eiserner Willenskraft und unermüdlicher Tätigkeit paarte er den friedlichen und versöhnlichen Geist wissenschaftlicher Bildung, mit dem er in die leidenschaftlichen Streitigkeiten der Kirchenpolitik seiner Zeit einzugreifen suchte. Von seinen Schriften kommt ausser derjenigen gegen Kelsos (s. oben) hauptsächlich *Περὶ ἀρχῶν* in Betracht, ein Werk, welches fast nur in der lateinischen Bearbeitung des Rufinus erhalten ist (Ausg. von REDEFENNING, Leipzig 1836). Vgl. J. REINKENS, *De Clemente presbytero* Al. (Breslau 1851), REDEFENNING, O., Darstellung seines Lebens und seiner Lehre (Bonn 1841—46).

Eine Quellsammlung der gesamten Kirchenschriftsteller dieser Zeit hat J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus*, Paris seit 1840 herausgegeben.

Vgl. O. BARDENHEWER, *Patrologie* (Freiburg 1894). — GUST. KRÜGER, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten* (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 Plotin auch Origenes, ferner der Rhetor Longinos (213—273), dem das Buch *Περὶ ὕψους* 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 Feldzuge gegen die Perser, trat gegen 224 in Rom als Lehrer mit grossem Erfolge auf und starb auf einem Landgute in Kampanien, — eine edle, feinsinnige Natur, in der die tiefe Verinnerlichung und Vergeistigung der Lebensansicht, welche das wertvollste Ergebnis der alten Kultur war, ihre beste Verkörperung gefunden hat. Seine im späteren Alter geschriebenen Abhandlungen wurden von seinem Schüler Porphyrios, in 6 Enneaden geordnet, herausgegeben. Ausgabe von A. KIRCHHOFF (Leipzig 1856) und von H. MÜLLER (Leipzig 1878—80), mit deutscher Uebersetzung. Vgl. H. KIRCHNER, *Die Philos. des Pl.* (Halle 1854). — A. RICHTER, *Neuplatonische Studien* (Halle 1864 ff.). — H. v. KLEIST, *Neuplat. Studien* (Heidelberg 1883).

Zum alexandrinischen Neuplatonismus werden ferner Gentilianus A melius aus Ameria und der Tyrirer Porphyrios (etwa 230—300) gerechnet. Unter den erhaltenen Schriften des letzteren sind ausser den Biographien von Plotin und Pythagoras zu erwähnen: *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, ein aphoristischer Abriss der plotinischen Lehre (gedr. in CREUZERS Ausgabe der Werke Plotins, Paris 1855), die Schrift über die Enthaltensamkeit (*περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων*), wichtig wegen der Benutzung von Theophrasts *περὶ εὐσεβείας*: vgl. J. BERNAYS, Berlin 1866), und die *Ἐισαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας*, im Mittelalter meist unter dem Titel „de quinque vocibus“ (Ausg. von A. BUSSE, Berlin 1877, mit dem Bruchstück der Exegese zu demselben Werk; auch in der Berliner Aristotelesausgabe IV).

Den syrischen Neuplatonismus gründete Jamblichos aus Chalkis in Koilesyrien (gest. um 330), ein Hörer des Porphyrios, dessen Schriften hauptsächlich hellenistische und orientalische Theologie kommentierten. Erhalten ist teilweise: *Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου* (Ausg. von WESTERMANN, Paris 1850), *Λόγος προτροπικὸς εἰς φιλοσοφίαν* (Ausg. von KIESSLING, Leipzig 1813), *Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (herausg. von VILLOISON, Venedig 1781).

Von den Schülern hat Dexippos die aristotelischen Kategorien kommentiert (herausg. von L. SPENGLER, München 1859), Sallustios ein Kompendium 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; vgl. darüber HARLESS, München 1858).

Einen vorübergehenden politischen Erfolg hatte diese Richtung durch den Beitritt des Kaisers Julianus, der mit ihrer Hilfe die alte Religion zu erneuern und das Christentum zu verdrängen hoffte. Seine Schriften gegen die Christen hat, mit deutscher 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* (Mannheim 1847). — A. MÜCKE, *J. nach den Quellen* (Gotha 1866—68).

Begründer des atheniensischen Neuplatonismus ist Plutarchos von Athen (gest. nach 430) mit seinen Schülern Syrianos und Hierokles: alle diese wie die folgenden haben, zum Teil erhaltene, Kommentare platonischer und aristotelischer Werke oder pythagoreischer Schriften verfasst. Bedeutender war Proklos (411—485), unter dessen Werken *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* hervorzuheben ist. (Ausg. der Werke von V. COUSIN,



Paris 1820—25). Vgl. H. KIRCHNER, De Procli metaphysica (Berlin 1846). K. STEINHARDTS Art. in Ersch und Grubers Encyclopädie.

Das letzte Haupt der platonischen Akademie war Damaskios, von dem der Anfang einer Schrift *περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* und der Schluss eines Parmenides-Kommentars (herausg. von J. KOPP, Frankfurt a. M. 1826. Vgl. E. HEITZ, in Strassburger Abhandlungen zur Philos. 1884) sowie eine Biographie seines Lehrers Isidoros erhalten sind. Unter den Kommentatoren dieser Zeit ragt Simplicios hervor (zur Physik, Ed. pr. Venedig 1526, die vier ersten Bücher DIELS, Berlin 1882; zu de coelo, KARSTEN, Utrecht 1865; zu de anima HAYDUCK, Berlin 1882).

Die beiden letzteren wanderten mit ihren nächsten Genossen für einige Zeit nach Persien aus, als im Jahr 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 Selbstherrlichkeit, 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 seine Hilfe teils bei den grossen Erscheinungen der Vergangenheit, teils bei einer göttlichen Offenbarung. Beide Wendungen aber fussen schliesslich auf demselben Grunde: denn das Vertrauen, welches den Männern und Schriften der Vorzeit entgegengebracht wurde, beruhte doch nur darauf, dass in ihnen besonders begnadete Gefässe der höheren Offenbarung gesehen wurden. Die Autorität gewann also ihren Wert als die mittelbare, historisch bewährte Offenbarung, während die göttliche Erleuchtung des einzelnen 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 erkenntnis-theoretischen Neuerung aber kommt der gesteigerte Wert zum Ausdruck, welchen diese Zeit auf die Persönlichkeit und ihre gefühlsmässige Betätigung legte. Die Wahrheit wollte für die Sehnsucht dieser Zeit erlebt 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<sup>1)</sup>; aber die Schulhäupter und die selbständig forschenden Männer überhaupt verhielten sich zu den Lehren der Vorzeit weit mehr kritisch als mit unbedingter Unterwerfung<sup>2)</sup>. Und wenn auch in den Schulen, zumal der akademischen und der peripatetischen, durch die Gewohnheit des Kommentierens die Neigung gefördert worden war, die Lehre des Stifters als einen unantastbaren Schatz zu bewahren und zu behaupten, so war doch bei allem Streit um die Kriterien der Wahrheit nicht das Prinzip auf-

1) Indes ist selbst das bekannte *ὑπὸς ἑρα* der Pythagoreer erst durch Spätere (Cicero) bezeugt. — 2) Auch die Bewunderung des Sokrates, in der alle folgenden Schulen einig waren, führte, seinem eigenen Wesen nach, nicht dazu, dass er als Autorität für bestimmte philosophische Lehren hätte gelten können.

gestellt worden, dass etwas darum geglaubt werden müsse, weil es dieser oder jener grosse Mann gesagt habe.

Wie stark aber in der späteren Zeit das Autoritätsbedürfnis angewachsen war, erkennt man schon aus den zahllosen Unterschiebungen, welche in der gesamten alexandrinischen Literatur an der Tagesordnung waren. Ihre Urheber, die vielleicht grösstenteils *bona fide* handelten, indem sie selbst ihre Gedanken nur für Ausbildungen und Fortsetzungen der alten Lehren ansahen, glaubten offenbar ihren Werken nicht besser Eingang verschaffen zu können, als indem sie ihnen den Namen eines der Heroen der Weisheit, eines Aristoteles, Platon, Pythagoras beileigten. In ausgedehntestem Masse tritt diese Erscheinung 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 Ueberzeugungen einen religiösen Charakter trugen, um so lebhafter wurde das Bedürfnis, diese Autoritäten selbst als Träger 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 Numenius<sup>1)</sup> 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, kommentierten nicht nur griechische Philosophen, sondern auch die gesamte hellenische und barbarische Theologie<sup>2)</sup> 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 namentlich Aristobulos sich auf Verse, welche dem Orpheus und Linos, dem Homer und Hesiod untergeschoben wurden, berufen, und bei Philon selbst, dem grossen jüdischen Theologen, erscheinen neben dem alten Testament die Grössen der griechischen Philosophie als Träger der Weisheit.

Am stärksten natürlich macht sich das Autoritätsbedürfnis in dem unbedingten Glauben an die religiösen Urkunden geltend. Hier war von vornherein das alte Testament die feste Grundlage für die Wissenschaft des Judentums und ebenso für die des (orthodoxen) Christentums. In der christlichen Kirche aber hat sich das Bedürfnis nach der Feststellung einer Sammlung von Schriften, in denen die Glaubenslehre sicher bestimmt wäre, zuerst bei Marcion entfaltet und hat dann erst allmählich sich in der Abschliessung des neuen Testaments erfüllt: schon bei Irenaeus und Tertullian erscheinen beide Testamente mit der vollen Geltung kirchlicher Autorität.

2. Wenn nun auf diese Weise auch das wissenschaftliche Denken, das infolge der skeptischen Zersetzung 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

1) Bei Eus. praep. ev. IX, 7. — 2) Marinus, Procl. vit. 22.

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 religiösen Bewegungen entsprangen, aus den autoritativen Quellen herausgedeutet und in dieselben hineingedeutet wurden<sup>1)</sup>. Wo man dabei nicht ausdrücklich 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 Theologie. Ihr Vorbild hat sie freilich in der allegorischen Mythenedeutung, welche früh in der griechischen Literatur hervorgetreten, von den Sophisten gehandhabt und von den Stoikern in grossem Umfang betrieben worden war. Auf die religiösen Urkunden wendete sie schon Aristobulos, mit methodischer Durchführung aber Philon<sup>2)</sup> an, der von der Ueberzeugung ausging, es müsse in der Schrift zwischen der buchstäblichen und der geistigen Bedeutung, zwischen ihrem Leibe und ihrer Seele unterschieden werden. Gott habe, um der grossen Masse der Menschen, die in ihrer Sinnlichkeit das Göttliche nicht rein zu fassen vermöchte, doch seine Gebote zu lehren, der Offenbarung die anthropomorphistische 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<sup>3)</sup>.

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, welche 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 Ueberlieferung, welche für sich nur ein fleischliches Christentum (χριστιανισμὸς σαρκικός) ergibt, durch die moralische Deutung hindurch, bei der die Psy-

1) 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 stoische Lehren ebenso wie die eigene religiöse Anschauung einzuführen. — 2) Vgl. ΣΙΩΦΑΙΩΝ, Philon v. Alexandria als Ausleger des alten Testaments (Jena 1875). — 3) Phil. Vit. Mos. 657 a (187 M.)

chiker 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<sup>1)</sup>.

3. In allen solchen Lehren überwiegt nun aber doch schliesslich noch immer das Interesse der Wissenschaft (in den christlichen Lehren γνώσις) 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 Vernunftkenntnis; 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 übertriebenster Verehrung der Schulhäupter ausartete<sup>2)</sup>. 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 bewunderte Persönlichkeit in Lehre und Leben als Offenbarung der göttlichen Weltvernunft aufgefasst wurde. Die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen dafür waren im Platonismus und namentlich im Stoizismus gegeben. Anlehnung an die platonische Lehre von der Erkenntnis als Erinnerung, mit der (schon bei Cicero ausgesprochenen) Wendung, dass das rechte Wissen von Gott der Seele eingepflanzt, ihr eingeboren sei, und Ausführung der stoischen Logoslehre und der in ihr enthaltenen Vorstellung, dass der vernünftige Seelenteil ein wesensgleicher Ausfluss aus der göttlichen Weltvernunft sei, — alles dies führte dazu, jede Form richtiger Erkenntnis als eine Art von göttlicher Offenbarung im Menschen zu betrachten<sup>3)</sup>: alles Wissen ist, wie Numenius sagte<sup>4)</sup>, die Anzündung des kleinen Lichts an dem grossen, das die Welt erleuchtet.

1) Procl. in remp. 369. — 2) Kulturgeschichtlich lässt sich auch die masslose Vergötterung der römischen Kaiser in Parallele ziehen. — 3) So wird auch von den Stoikern der Kaiser

Von dieser Lehre aus begriff namentlich Justinus die von ihm behauptete Verwandtschaft der alten Philosophie mit dem Christentum und zugleich die Ueberlegenheit des letzteren. Gott hat sich zwar wie nach aussen durch die Vollkommenheit seiner Schöpfung, so innerlich durch die vernünftige Anlage<sup>1)</sup> (*σπέρμα λόγου ξυφροτον*) des nach seinem Ebenbilde geschaffenen Menschen offenbart: aber die Entwicklung dieser allgemeinen, mehr potentiellen Offenbarung wird durch die bösen Dämonen und die Sinnentriebe des Menschen gehemmt. Deshalb hat Gott zur Hilfe des Menschen sich der besonderen Offenbarung bedient, welche nicht nur in Moses und den Propheten, sondern auch in den Männern der griechischen Wissenschaft<sup>2)</sup> zu Tage getreten ist. Justin nennt jene über das ganze Menschengeschlecht verbreitete Offenbarung den *λόγος σπερματικός*. Allein, was so zerstreut und vielfach verdunkelt in der Vorzeit erschienen, das ist noch nicht die volle Wahrheit: der ganze reine Logos ist in Christus, dem Sohne Gottes und dem zweiten Gotte, offenbart worden<sup>3)</sup>.

In dieser Lehre waltet bei den Apologeten einerseits das Bestreben ob, das Christentum als die wahre und höchste Philosophie darzustellen und zu zeigen, dass es alle Lehren in sich vereinige<sup>4)</sup>, welche in der früheren Philosophie von bleibendem Werte erfunden werden können. Christus wird der Lehrer (*διδάσκαλος*) genannt, und dieser Lehrer ist die Vernunft selbst. Wurde dadurch das Christentum der rationalen 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 religiösen Stoizismus gewinnt<sup>5)</sup>.

Andererseits spricht sich doch auch in diesem Verhältnis das Selbstbewusstsein des Christentums aus, das mit seiner vollkommenen Offenbarung alle ihre andern Arten, die allgemeinen so gut wie die besonderen, überflüssig werden sah: und an diesem Punkte wurde die Apologetik, wie sich namentlich bei Athenagoras 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 allmählich, obwohl in ihr gerade das Vernünftige als supranatural, als übernatürlich offenbart gilt, ein Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunftkenntnis vor.

---

zeit die Philosophie, welche bei ihnen ja ebenfalls eine Heilung der kranken Seele sein wollte (Epiktet. Dissert. III, 23, 30), als eine Predigt der Gottheit selbst durch den Mund des Weisen dargestellt (ibid. I, 36). — 4) Bei Eus. praep. ev. XI, 18, 8.

1) Apol. II, 8; vgl. Min. Fel. Oct. 16, 5. — 2) Andererseits freilich leitet auch Justin wie Philon die griechische Philosophie historisch von der jüdischen Religion als Entlehnung ab. — 3) Aehnlich wird auch im Hebräerbrief (cap. 2) das Verhältnis von Jesus zu den Engeln nach der von Philon ausgeführten Weise dargestellt. — 4) Apol. II, 13: *ὅσα παρὰ πάντων καλῶς εἰρηγται, ἡμῶν Χριστιανῶν ἴστιν*. — 5) Vgl. Min. Fel. Oct. 31 ff., wo die christliche Liebesgenossenschaft geradezu als der stoische Weltstaat der Philosophen erscheint.

Je mehr sich die Gnostiker in der Ausbildung ihrer theologischen Metaphysik von dem einfachen Inhalt des Christenglaubens entfernten, um so mehr warnte Irenaeus<sup>1)</sup> vor den Spekulationen weltlicher Weisheit, um so heftiger verwarf Tatian mit orientalischer Griechenverachtung alles Blendwerk der hellenischen Philosophie, welche untereinander ewig uneins sei und von deren Lehrern jeder nur seine eigenen Meinungen zum Gesetz erheben wolle, während die Christen sich der göttlichen Offenbarung gleichmässig unterwerfen.

Noch schärfer spitzt sich dieser Gegensatz bei Tertullian und Arnobius zu. Der erstere hat sich, wie teilweise 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 interessanter Weise ausgeführt, indem er zur Bekämpfung der platonischen und der platonisierenden Erkenntnistheorie zeigte, dass ein von der Geburt an völlig der Einsamkeit überlassener Mensch geistig leer bleiben und höhere Erkenntnis nicht gewinnen würde<sup>2)</sup>. Ihrer Natur nach lediglich auf den Eindruck der Sinne beschränkt, ist deshalb die menschliche Seele aus eigener Kraft durchaus unfähig, die Erkenntnis der Gottheit und ihrer über dies Leben hinausgehenden Bestimmung zu gewinnen. Eben deshalb bedarf sie der Offenbarung und findet ihr Heil nur in dem Glauben an diese. So erweist sich hier zum ersten Male der Sensualismus als Grundlage für den supranaturalistischen Orthodoxismus: je niedriger und sinnlich beschränkter die natürliche Erkenntniskraft des Menschen, um so notwendiger erscheint die Offenbarung.

Danach ist nun bei Tertullian der Inhalt der Offenbarung 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<sup>3)</sup> 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 Menge dessen, 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 Vernunftkenntnis 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.,

---

1) Ref. II, 25 ff. — 2) Arn. adv. gent. II, 20 ff. — 3) Tertull. de carne Chr. 5; de praescr. 7. An der letzteren Stelle polemisiert er auch nachdrücklich gegen diejenigen, welche ein stoisches oder platonisches Christentum vortragen: er ist der extreme Gegner der Hellenisierung des Dogmas; er kennt keinen Kompromiss, und mit der Heissblütigkeit seines Wesens verlangt er unbedingte Unterwerfung unter die Offenbarung. — In noch populärerer Weise hat Arnobius (adv. gent. II 74 ff.) die Hilflosigkeit der natürlichen Erkenntnis dargestellt.

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<sup>1)</sup> und erklärt sich lebhaft<sup>2)</sup> gegen den Aberglauben (*ἄπιστοιμασία*); 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 verfahren, 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 organisierenden Kirche mit dem Prinzip der Tradition und der historisch 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 Geiste gegenüber befunden haben<sup>3)</sup>, und sie findet die Bewährung dieses göttlichen Ursprungs nicht in der Uebereinstimmung mit der menschlichen Vernunftkenntnis, sondern wesentlich in der Erfüllung der Weissagungen, welche darin enthalten sind, und in dem zweckvollen Zusammenhange ihrer zeitlichen Reihenfolge.

Der für die weitere Entwicklung der Theologie so ausserordentlich wichtig gewordene Weissagungsbeweis ist somit aus dem Bedürfnis entsprungen, ein Kriterium für die Unterscheidung der wahren und der falschen Offenbarung zu gewinnen. Da den Menschen das Wissen der Zukunft durch natürliche Erkenntnis 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<sup>4)</sup> 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 Gesetze der Liebe und der Freiheit, das Jesus verkündigt hat<sup>5)</sup>. In dieser zusammenhängenden Reihe der Propheten entwickelt sich damit der göttliche Erziehungsplan, wonach die Offenbarungen 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 zwischen den verschiedenen Phasen der Offenbarung.

Das sind die gedanklichen Formen, in denen sich für die christliche Kirche die göttliche Offenbarung als historische Autorität fixiert hat. Die psychologische Grundmacht aber, die dabei tätig war, blieb doch immer die gläubige

1) De Isid. 68. — 2) De superst. 14. — 3) Just. Apol. I, 31. — 4) Ref. III, 12. IV, 11 ff. — 5) 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.

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 Philosophie eingeschlagen. Hier fehlte der wissenschaftlichen Bewegung der lebendige Zusammenhang mit der Gemeinde und damit der Halt einer historischen Autorität: hier musste deshalb die Offenbarung, welche als Ergänzung für die natürliche Erkenntniskraft gefordert wurde, in einer unmittelbaren Erleuchtung des Individuums durch die Gottheit gesucht werden. Deshalb gilt hier die Offenbarung als ein übervernünftiges Erfassen der göttlichen Wahrheit, welches dem einzelnen Menschen in unmittelbarer Berührung (*ἄφῆ*) mit der Gottheit selbst zu teil wird: und wenn auch zugestanden werden muss, dass es nur wenige sind, die dazu gelangen, und auch diese nur in seltenen Augenblicken, so wird doch eine bestimmte, historisch autoritative Sonderoffenbarung, die für alle massgebend wäre, hier abgelehnt. Diese Auffassung der Offenbarung ist später die mystische genannt worden, und insofern ist der Neuplatonismus die Quelle aller späteren Mystik.

Die Ursprünge dieser Auffassung aber sind wiederum 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<sup>1)</sup>. Die Erkenntnis des Höchsten ist Lebenseinheit mit ihm, unmittelbare Berührung. Der Geist, der Gott schauen will, muss selbst Gott werden<sup>2)</sup>. In diesem Zustande verhält sich die Seele nur leidend und empfangend<sup>3)</sup>, sie hat sich aller Selbsttätigkeit, alles eigenen Denkens und aller Besinnung auf sich selbst zu entäußern. Auch der *νοῦς*, die Vernunft, muss schweigen, damit die Seligkeit der Gottesanschauung über den Menschen kommen kann: bei diesem Zustand der Ekstase (*ἔκστασις*) 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 Gottesgewissheit, selige Ruhe in ihm<sup>4)</sup>: an der göttlichen *θεωρία* (Aristoteles) hat der Mensch nur Anteil, wenn er sich selbst ganz zur Gottheit erhoben hat.

Die Ekstase ist also ein Zustand, welche, wie ihr Gegenstand (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<sup>5)</sup>.

1) Phil. Leg. all. 48 e.; 55 d.; 57 b. (53—62 M.). — 2) Ἀποθεωθῆναι findet sich auch in den hermetischen Schriften: Poemand. 10, 5 f. Das *θεοθεῖναι* (deificatio) ist später ein allgemeiner Terminus der Mystik. — 3) Vgl. Plut. d. Pyth. orac. 21 ff. (404 ff.) — 4) Plot. Ennead. VI, 7. — 5) Ibid. V, 3.



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 lauterem, einfachen Wesen zurückkehren (ἀπλωσις<sup>1)</sup>: die Wege dazu sind nach Proklos Liebe, Wahrheit und Glaube; aber erst in dem letzteren, der über alle Vernunft hinausgeht, findet die Seele ihr völliges Einswerden mit Gott und den Frieden seliger Verzückung<sup>2)</sup>. Als wirksamste Unterstützung in der Vorbereitung auf diese göttliche Gnadenwirkung wird dann von Jamblichos und seiner Schule das Gebet<sup>3)</sup> und alle Handlungen<sup>4)</sup> des religiösen Kultus empfohlen: und wenn diese nicht immer zu den höchsten Offenbarungen der Gottheit leiten, so gewähren sie, wie schon Apuleius meinte<sup>5)</sup>, 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 verstrickte 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 Vernunftwidrigen verbindet sich mit der platonischen Unterscheidung der übersinnlichen, ewig sich gleichbleibenden und der sinnlichen, immer wechselnden Welt.

Die Identifikation des Geistigen und des Immateriellen, 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 gegenübergestellt werden mochte, doch selbst bei Platon als zur Erscheinungswelt (γένεσις) gehörig und blieben damit von der Welt des unkörperlichen Seins (ὄντα) ausgeschlossen; und wenn in den antagonistischen Motiven, welche sich in der aristotelischen

1) Ein Ausdruck, der sich schon bei Marc Aurel findet (Πρὸς ἑαυτ. IV, 26) und den auch Plotin (Enn. VI, 7, 35) anwendet. — 2) Prokl. Theol. Plat. I 24f. — 3) Jambl. bei Prokl. im Tim. 64c. — 4) De myst. Aeg. II, 11 (96). — 5) Apul. de Socr. 6 ff.

Lehre vom νοῦς kreuzten, auch der Versuch sich geltend gemacht hatte, die Vernunft als immaterielles, von aussen in die animale Seele eintretendes Prinzip zu betrachten, so hatte doch die Entwicklung der peripatetischen Schule (vgl. § 15, 1) diesen Gedanken sogleich wieder beiseite geschoben. Am stärksten aber war in den Lehren Epikurs und der Stoa die bewusste Materialisierung des Seelenwesens und der Seelentätigkeiten zum Ausdruck gelangt.

Auf der andern Seite dagegen war jener ethische Dualismus, der die auf sich selbst zurückgezogene Innerlichkeit des Menschen gegen die sinnliche Aussenwelt 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 Gegensatz zum metaphysischen Prinzip machte.

1. Am anschaulichsten tritt dieses Verhältnis vielleicht in den Aeusserungen der späteren Stoiker zu Tage, welche 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 freilich schon von Poseidonios in Frage gestellt worden, wenn er platonisierend meinte, die Affekte könnten nicht aus dem ἡγμονικόν herkommen, sondern nur aus andern unvernünftigen Seelenteilen<sup>1)</sup>. Jetzt aber finden wir bei Seneca<sup>2)</sup> einen schroffen Gegensatz zwischen Seele und „Fleisch“: der Leib ist nur eine Hülle, er ist eine Fessel, ein Kerker für den Geist. Ebenso nennt Epiktet Vernunft und Leib die beiden Bestandteile des Menschen<sup>3)</sup>, und obwohl dann Marc Aurel im sinnlichen Wesen des Menschen zwischen dem groben Stoffe und dem ihn belebenden seelischen Hauche, dem Pneuma, unterscheidet, so will doch auch er von dem letzteren die eigentliche Seele, als ein unkörperliches Wesen, den Geist (νοῦς und διάνοια) um so schärfer getrennt wissen<sup>4)</sup>. 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 feindliches Prinzip ansieht<sup>5)</sup>.

Vielleicht beruhen diese Aenderungen in der Stoa auf dem steigenden Einflusse des Neupythagoreismus, welcher zuerst wieder den platonischen Dualismus mit seinen ethisch-religiösen Wertmotiven zum Mittelpunkte der Weltansicht gemacht hat. Von den Anhängern dieser Lehre wird die Wesensverschiedenheit der Seele vom Leibe auf das nachdrücklichste betont<sup>6)</sup>, und damit steht in unmittelbarstem Zusammenhange<sup>7)</sup> einerseits die Lehre, welche Gott als rein geistiges Wesen nur geistig verehrt wissen will<sup>8)</sup>, durch Gebet und tugendhafte Gesinnung, nicht durch äussere Handlungen, — andererseits die durchweg asketische Moral, welche durch Waschungen und Reinigungen, durch Vermeidung gewisser Nahrungsmittel, namentlich von Fleisch, durch geschlechtliche Enthaltbarkeit, durch das Abtöten aller sinnlichen Triebe die

1) Vgl. GALEN, De Hipp. et Plat. IV, 3 ff. — 2) Senec. Epist. 65, 22; 92, 13; ad. Marc. 24, 5. — 3) Epikt. Dissert. I, 3, 3. — 4) Marc. Aur. Med. II, 2; XII, 3. — 5) Senec. Ep. 65, 24. Epikt. Diss. II, 8, 2. Marc. Aur. Med. XIII, 2. — 6) Claud. Mam. de statu anim. II, 7. — 7) Insofern als auch hier der Mensch als Mikrokosmos gilt: Ps.-Pythag. bei Phot. Cod. 249, p. 440 a. — 8) Apollonius von Tyana (περὶ θεοειδῶν) bei Eus. praep. ev. IV, 13.

Seele aus der Umstrickung der Materie frei machen und zu ihrem geistigen Urgrunde zurückleiten will. Der Gottheit gegenüber, die das Prinzip des Guten ist, wird die Materie (ὄλη) 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 Ausfluss der rein geistigen Gottheit, das wahre Wesen des Menschen ausmache<sup>1)</sup>: auch er findet, dass dies höhere und reinere Wesen im Leibe eingekerkert und in seiner Entfaltung von dessen Sinnlichkeit (αἰσθησις) gehemmt ist, so dass, da darin die allgemeine Sündhaftigkeit<sup>2)</sup> 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 Unvollkommenheit geblieben ist.

2. Verwandt und doch verschieden ist die Vorstellung bei den christlichen Apologeten. Der aristotelische Begriff von Gott als dem reinen Geiste (νοῦς τέλειος) 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 verführenden 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<sup>3)</sup>, 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<sup>4)</sup>.

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 seiner 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

1) Dabei nennt Philon πνεῦμα dasjenige, was bei den Stoikern, Aristotelikern und Platonikern der Zeit νοῦς heisst; vgl. ZELLER V<sup>3</sup>, 395, 3. Doch gibt es bei ihm auch wieder andere Aeusserungen, in denen noch ganz nach stoischer Weise das Pneuma als Luft im Sinne feinsten physischer Wirklichkeit erscheint: vgl. H. SIEBECK, Gesch. d. Psych. I b 302 ff. —

2) Es ist auch bezeichnend, dass die Sündhaftigkeit aller Menschen, welche dem altstoischen Glauben an die Verwirklichung des Ideals des Weisen vollkommen zuwiderläuft, von den Stoikern der Kaiserzeit allgemein anerkannt und als Motiv für die Notwendigkeit übernatürlicher Hilfe betrachtet wird: vgl. Senec. Benef. I, 10; VII, 27. Epikt. Dissert. II, 11, 1. —

3) Plut. de Isid. 46 ff. — 4) Plat. Nom. 896 e.

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 Numenius dessen Theorie dahin weiter ausführte, dass, wie im Universum, so auch im Menschen zwei Seelen, eine gute und eine böse, miteinander streiten<sup>1)</sup>, so sucht auch er wieder den Sitz der bösen Seele im Leibe und seinen Begierden.

Ebenso aber wird auch 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 νοῦς, den vernünftigen Geist, von der ψυχή getrennt wissen will, welche mit der Kraft, den Leib zu bewegen, auch die Sinnlichkeit und den Affekt besitze. Ebenso unterscheidet dann auch Irenaeus<sup>2)</sup> den seelischen Lebenshauch (πνοή ζωής), der zeitlicher Natur und an den Leib gebunden ist, von dem belebenden Geiste (πνεῦμα ζωοποιούν), welcher seiner Natur nach ewig ist.

Überall erscheinen diese Ansichten selbstverständlich in Verbindung mit den Lehren von der Unsterblichkeit, bzw. von der Präexistenz und der Seelenwanderung, von dem Sündenfall, durch den oder zu dessen Strafe 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 οὐσία) 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, welche ursprünglich in dem Seelenbegriff vereinigt gewesen waren, des physiologischen und des psychologischen, des Merkmals der Lebenskraft und desjenigen der Tätigkeit des Bewusstseins. Wie es schon bei Aristoteles angelegt und noch mehr von den Stoikern in ihrer Unterscheidung des ἡγεμονικόν von der physischen Seele (πνεῦμα) 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<sup>3)</sup> 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, andererseits aber noch mehr zwischen Seele und Geist noch sehr schwankend waren: denn die Seele spielt dabei die Rolle einer Vermittlung zwischen den beiden Extremen Materie und Geist.

1) Jambl. bei Stob. Ecl. I, 894. — 2) Iren. adv. haer. V, 12, 2. — 3) Von der verschiedenen Terminologie (ψυχή, anima, πνεῦμα, 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, andererseits 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. § 20.

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 neuere und tiefere Vorstellung gewonnen werden konnte. Denn, der Körperwelt einmal wesentlich entrückt, durfte der Geist weder in seiner Tätigkeit noch in deren Gegenständen von den sinnlichen Einflüssen abhängig gedacht werden: und während in der gesamten griechischen Philosophie das Erkennen als das Anschauen und Aufnehmen eines Gegebenen betrachtet, das Verhalten des Denkens als wesentlich rezeptiv angesehen worden war, so bricht sich nun die Vorstellung vom Geist als einem selbständigen, erzeugenden Prinzip durch.

4. Die Anfänge dazu liegen schon in der neupythagoreischen Lehre insofern, als in ihr zuerst die Geistigkeit der immateriellen Welt behauptet worden ist. Die immateriellen Substanzen der platonischen Metaphysik, die Ideen, erscheinen nicht mehr als selbständige Wesen, sondern als Inhaltsbestimmungen der geistigen Tätigkeit: und wenn sie für das menschliche Erkennen noch etwas Gegebenes, Bestimmendes bleiben sollen, so werden sie zu ursprünglichen Gedanken Gottes<sup>1)</sup>. Damit sind die körperlosen Urbilder der Erfahrungswelt in die Innerlichkeit des Geistes aufgenommen; die Vernunft ist nicht mehr nur etwas zur *ὄσῳ* Gehöriges oder nur ihr Verwandtes, sie ist die ganze *ὄσῳ* selbst: die immaterielle Welt ist anerkannt als die Welt des Geistes<sup>2)</sup>.

Dementsprechend wird dann bei Plotin<sup>3)</sup> der Geist (*νοῦς*) als die Einheit definiert, welche die Vielheit 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); wichtiger 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<sup>4)</sup>. All ihre Einsicht (*σύνεσις*) beruht auf der Zusammenfassung (*σύνθεσις*) verschiedener Momente<sup>5)</sup>; selbst da, wo die Erkenntnis sich auf das sinnlich Gegebene bezieht, leidet nur der Körper, während die Seele in dem Bewusstwerden (*συναίσθησις* und *παρὰ κολούθησις*) sich aktiv verhält<sup>6)</sup>: und dasselbe gilt von den sinnlichen Gefühlen und Affekten. So wird auf dem sinnlichen Gebiete der Erregungszustand von seinem Innenwerden unterschieden: der erstere ist ein Leiden des Leibes (oder auch der nie-

1) Vgl. Nikomachos, Arithm. Intr. I, 6. — 2) 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 Porphyrios eine eigene Schrift *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὁρίσθηκε τὰ νοητά* geschrieben: Porph. vit. Plot. 18ff. — 3) Plot. Enn. V, 9, 6; 3, 15; 4, 2. — 4) Porphyr. Sentent. 10, 19 u. a. — 5) Plot. Enn. IV, 3, 26. — 6) Ibid IV, 4, 18f. Der Terminus *συναίσθησις* — dessen Bedeutung übrigens an das *κοινὸν αἰσθητήριον* bei Aristoteles und damit schliesslich an Plat. Theaet. 134f erinnert — findet sich ähnlich schon bei Alexander Aphrodisias, Quaest. III, 7 p. 177, und ebenso wendet GALEN gegenüber der Veränderung des leiblichen Organes den Ausdruck *διὰ γνώσις* zur Bezeichnung ihres Bewusstwerdens an.

deren Seele); das letztere, schon in der bewussten Wahrnehmung (*ἀντίληψις*), ist ein Akt der höheren Seele, den Plotin als eine Art von Zurückbiegen (Reflexion) des Gedankens beschreibt <sup>1)</sup>.

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 ausgeführt worden ist —, so ergab sich daraus bei Plotin auch der Begriff des Selbstbewusstseins (*παρακολουθεῖν ἑαυτῷ*) <sup>2)</sup>. 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 (*νόησις*) sich selbst als ein ruhendes, gegenständliches Denken (*νοητόν*) 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 *σύνεσις* ist zugleich *συνείδησις* — 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 das Wissen des Menschen von seiner Sünde, sondern auch in ihrer tätigen Bekämpfung als Reue (*μετάνοια*). 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 hellenistischen Philosophie näher standen oder wenigstens Konzessionen machten, so tritt die Betonung des Willens in Psychologie und Dogmatik am stärksten bei den occidentalischen, mehr von römischem 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, sofern er aber Wille ist, als aktiv und bestimmend zu betrachten.

5. Die Auffassung des Geistes als selbsttätigen, schöpferischen Prinzips ist aber nicht bei der psychologischen, ethischen und erkenntnistheoretischen Bedeutung stehen geblieben, sondern hat sich am Ausgange des Altertums zum beherrschenden Gedanken der religiösen Metaphysik erhoben. Denn diese Auffassung bot die Möglichkeit, jenen Dualismus, welcher die Voraussetzung der ganzen religiösen Gedankenbewegung der Zeit bildete, schliesslich zu überwinden, indem der Versuch gemacht wurde, auch die Materie aus diesem schöpferischen Geiste abzuleiten.

Daher ist das letzte und höchste Problem der alten Philosophie dies geworden: die Welt als ein Erzeugnis des Geistes zu verstehen, auch die Körperwelt mit allen ihren Erscheinungen als wesentlich geistigen Ursprungs und Inhalts zu begreifen. Die Vergeistigung des Universums ist das Schlussergebnis der alten Philosophie.

1) Plot. Enn. I, 4, 10. — 2) Ibid. III, 9.

An dieser Aufgabe haben gleichmässig das Christentum 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 Monismus des Geistes.

In der Lösung dieses gemeinsamen Problems aber gehen die Philosophie des Christentums und der Neuplatonismus weit auseinander: denn diese Entwicklung des göttlichen Geistes zur Erscheinungswelt bis hinab in ihre materielle Gestaltung musste selbstverständlich durch die Vorstellungen von dem Wesen Gottes und seinem Verhältnis zur Welt bestimmt werden, 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 metaphysischem Monismus und ethisch-religiösem Dualismus, welche 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 zusammen.

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<sup>1)</sup> peripatetischer und stoischer Kosmologie zu erkennen, als deren Typus die pseudo-aristotelische Schrift „über die Welt“ angesehen wird<sup>2)</sup>. 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. Während somit die Welt bei den Stoikern als Gott selbst galt, während Aristoteles in ihr ein zweckvoll bewegtes Lebewesen sah, 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, so erscheint in diesem Buche, wo sich beide Lehren vereinigen, der Makrokosmos als das in sich sympathische System der Einzeldinge, in welchem die Kraft des an sich überweltlichen Gottes unter den verschiedensten Gestalten

1) Ueber den Stratonismus als eine der Stoa verwandte Umbildung der aristotelischen Lehre nach der Richtung pantheistischer Immanenz ist oben gehandelt worden: § 15, 1. — 2) Dies Buch (abgedr. bei den Schriften des Aristoteles, 391 ff.) dürfte etwa im Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein: Apuleius hat eine lateinische Uebersetzung davon gemacht.

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<sup>1)</sup>.

Durch diese Wendung aber wurde nur die Schwierigkeit vermehrt, welche schon in der aristotelischen Lehre von der Wirkung der Gottheit auf die Welt steckte: denn mit der reinen Geistigkeit, welche das Wesen der Gottheit ausmachen sollte, war die Materialisierung seiner Wirkung — und dies sollte gerade in der 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<sup>2)</sup>.

2. Eine weitere Verschärfung erfuhr das Problem mit derjenigen des religiösen Dualismus, welcher, nicht zufrieden, Gott als Geist der Materie, die übersinnliche 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 „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 (πρωτόγονον εἷς) als das vollkommene Abbild der höchsten Eins<sup>3)</sup>.

Dies Bestreben führte nun dazu, indem der Geist erst zu einem Erzeugnis, wenn auch dem ersten und vollkommensten, der Gottheit gemacht wurde, den Begriff der letzteren selbst zu vollständiger Qualitätslosigkeit zu steigern. Das zeigt sich schon bei Philon, der den Gegensatz zwischen allem Endlichen und Gott so scharf hervorhob, dass er diesen ausdrücklich<sup>4)</sup> als eigenschaftslos (ἄποιος) bezeichnete: denn da Gott über alles erhaben 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 beeinflussten Apologeten des Christentums, besonders bei Justin<sup>5)</sup>, und ebenso zum Teil bei den Gnostikern.

1) Vgl. hauptsächlich cap. 6, 397 b 9. — 2) Diese Schwierigkeiten drängten sich bei Aristoteles namentlich in dem Begriffe der ἀφή zusammen: da nämlich die „Berührung“ des Bewegenden mit dem Bewegten als Bedingung der Bewegung angesehen 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 ἀφή in diesem Falle eine eingeschränkte und geistig umgebildete Bedeutung („unmittelbare Beziehung“) gab: vgl. Arist. de gen. et corr. I 6, 323 a 20. — 3) Nikomachos, Theol. Arithm. p. 44. — 4) Phil. Leg. alleg. 47 a; qu. D. s. immut. 301 a. — 5) Just. Apol. I, 61 ff.



Dieselbe begegnet uns aber, in womöglich noch gesteigerter Form, auch im Neuplatonismus. Wie schon in den hermetischen Schriften <sup>1)</sup> 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 Urwesen, 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, τὸ ἓν, geht allem Denken und Sein vorher, es ist unendlich, gestaltlos, und „jenseits“ (ἐπέκεινα) der geistigen ebenso wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewusstsein und ohne Tätigkeit <sup>2)</sup>.

Hatte endlich Plotin dann doch dies unaussagbare Erste (τὸ πρῶτον) noch als das Eine, welches allen Denkens und allen Seins Ursache sei, und als das Gute, als den absoluten Zweck alles Geschehens bezeichnet, so genügte den Späteren auch dies noch nicht: Jamblichos setzte über das plotinische ἓν noch wieder ein höheres, völlig unaussprechliches Eins (πάντη ἄρρητος ἀρχή) <sup>3)</sup>, und Proklos folgte ihm darin nach.

In diesem Zusammenhange erfuhr nun der Begriff des Unendlichen eine völlige und höchst bedeutsame Umwertung <sup>4)</sup>. Dem auf Mass und Bestimmtheit gerichteten Geiste der Griechen hatte das Unendliche ursprünglich als das Unfertige, Unvollkommene gegolten, und nur ungern hatte sich <sup>5)</sup> die Metaphysik mit Berücksichtigung der Unendlichkeit von Raum und Zeit dazu verstanden, dem Unendlichen eine zweite sekundäre Art von Wirklichkeit zuzuschreiben. (Pythagoreer, Atomisten, Platon.) Jetzt aber war Unendlichkeit <sup>6)</sup> 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 Urkraft heissen, welche in der stoisch-neupythagoreischen Naturphilosophie als das die Welt mit seinen Wirkungen durchwaltende Wesen betrachtet 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 christlicher Lehre die Welt aus dem Nichts hervorgerufen — unendlich auch diese höchste Persönlichkeit selbst im Gegensatz zu den endlichen Personen. So ist der Begriff der Unendlichkeit durch diese Schlussentwicklung 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 innersten Wesen der Dinge und vor allem der Gottheit. Insbesondere die letztere Verschmelzung ist so fest und sicher geworden, dass es dem heutigen Bewusstsein, in der Vorstellung wie im Gefühl, völlig selbstverständlich gilt, das

1) Poemand. 4 f. — 2) 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 bewusstseinsloser Ekstase erforderlich erschien: vgl. oben § 18, 6. — 3) Damasc. de princ. 43. — 4) Vgl. JON. COHN, Geschichte des Unendlichkeitsproblems (Leipzig 1896). — 5) Abgesehen von der vereinzelt, wesentlich in anderer Richtung wirksamen Begriffsbestimmung des Anaximandros. — 6) Es mag hier nur kurz darauf hingewiesen werden, wie sich in diesen Begriffe die Merkmale der (quantitativen) Unbegrenztheit (ἄπειρον) und der (qualitativen) Unbestimmtheit (ἀόριστον) von Anfang an verschmolzen haben.

höchste Wesen als das „unendliche“ allen endlichen Dingen und Verhältnissen gegenüber aufzufassen.

3. Den dialektischen Verflüchtigungen gegenüber, welche der Begriff der unendlichen Gottheit namentlich 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 geistiger Persönlichkeit festhielt. Sie tat dies nicht aus philosophischer Ueberlegung und Begründung, sondern vermöge des unmittelbaren Anschlusses an die lebendige Ueberzeugung der Gemeinde, und eben darin bestand ihre psychologische, ihre weltgeschichtliche Kraft. Diesen Glauben atmet das Neue Testament, 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 hellenistischen Lösungen des religions-philosophischen Hauptproblems 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 Götter zugelassen sehen will: das Christentum verlangt als lebendige Religion ein persönliches Verhältnis des Menschen zu dem als höchste Persönlichkeit gefassten Weltgrunde, und es prägt dies in dem Gedanken der Gottessohnschaft des Menschen aus.

Wenn daher der Begriff der Persönlichkeit als der geistigen Innerlichkeit das wesentlich neue Resultat darstellt, zu dem 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, welche in der Persönlichkeit nur ein vorübergehendes Erzeugnis 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 Sinnenwelt entrückte Gottheit doch dazu wieder in diejenigen Beziehungen zu setzen, welche das religiöse Bedürfnis verlangte: denn je tiefer der Gegensatz zwischen 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, welches 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 alexandrinischen Philosophie: ihr Ziel aber ist überall, theoretisch wie praktisch, seine Besiegung. Eben darin besteht 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 Weltanschauungen, in welchen der Dualismus sich so übermächtig geltend machte, dass er zu unverrückbaren Grundlinien fixiert wurde. Dahin gehören zunächst die Platoniker wie

Plutarch, welche nicht nur die Materie als ursprüngliches Prinzip neben der Gottheit behandelten, weil diese 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 nahmen. Ganz besonders aber kommt hier ein Teil der gnostischen Systeme in Betracht.

Dieser erste phantastische Versuch einer christlichen Theologie war durchweg von den Gedanken der Sünde und der Erlösung beherrscht, und der Grundcharakter 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 (τὸ πλήρωμα) geistiger Gestalten ergossenen Gottheit (προπάτωρ) die von Ewigkeit her gleich ursprüngliche Leere (τὸ κένωμα), 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 einbildet. Ebenso stellte Saturninus dem Lichtreiche Gottes die Materie als das Herrschaftsgebiet des Satanas 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 empfangende Potenz bei der Weltbildung zur Seite gab.

Die schärfste Zuspitzung aber erreichte der Dualismus in einer Mischreligion, welche unter dem Einflusse der gnostischen Systeme mit Rückgang auf die altpersische Mythologie im dritten Jahrhundert entstand, dem Manichäismus<sup>1)</sup>. 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 Grenzverletzung 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 völlig trennen soll.

So kommt es in dieser Entwicklung immer deutlicher zu Tage, dass der Dualismus dieser Zeit wesentlich auf ethisch-religiösen Motiven beruhte. Indem man die Werturtheilung, welche Menschen, Dinge und Verhältnisse als gut oder böse charakterisiert, zum Gesichtspunkt der theoretischen Erklärung macht, gelangt man dazu, den Ursprung des so getheilten Universums auf zwei verschiedene Ursachen zurückzuführen, von denen zwar im Sinne der Beurteilung nur die eine, die des Guten, als positiv gelten und den Namen der Gottheit haben soll, in theoretischer Hinsicht aber auch die andere völlig den Anspruch auf metaphysische Ursprünglichkeit und Ewigkeit (ὀσιὰ) behauptet. Schon aus

1) Der Stifter, Mani, (vermutlich 240—280) betrachtete seine Lehre als die Vollendung des Christentums und als Offenbarung des Parakleten: er erlag zwar der Verfolgung der persischen Priester, aber seine Religion fand sehr schnell grosse Verbreitung und hat sich bis tief in das Mittelalter hinein lebendig erhalten. Am besten sind wir über sie durch Augustinus unterrichtet, der ihr selbst eine Zeitlang anhing. Vgl. F. C. BAUR, Das manichäische Religionssystem. Tübingen 1836. O. FLÜGEL, Mani und seine Lehre. Leipzig 1862.

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 eigenen Motiven heraus eine Vorstellungsreihe, durch die er selbst seine Ueberwindung vorbereitete. Je schroffer nämlich der Gegensatz zwischen dem geistigen Gott und der materiellen Welt, je grösser der Abstand zwischen dem Menschen und dem Gegenstande seiner religiösen Sehnsucht gedacht wurde, um so mehr machte sich das Bedürfnis geltend, das so Getrennte durch Zwischenglieder wieder zu vermitteln. Theoretisch bestand deren Bedeutung darin, die Einwirkung der Gottheit auf die ihm fremde, seiner unwürdige Materie begreiflich und unbedenklich zu machen; praktisch hatten sie den Sinn, zwischen Mensch und Gott als die Mittler zu dienen, welche den Menschen aus seiner sinnlichen Niedrigkeit durch ihre Hilfe zu dem Höchsten emporleiten könnten. Beide Interessen aber wiesen gleichmässig auf die Methode hin, mit welcher schon die Stoiker den Glauben an die niederen Götter in ihre Naturreligion hineinzuarbeiten gewusst hatten.

Im grossen Stil ist die Durchführung dieser Vermittlungstheorie zuerst von Philon versucht worden, der ihr dadurch die bestimmte Richtung gab, dass er sie einerseits zu der neupythagoreischen Ideenlehre, anderseits zu der Engel lehre seiner Religion in nahe Beziehungen 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 Zwischenglieder 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 jedoch dabei bald 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, welche 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 andern 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 verharret, 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 Einigen, unbewegten, veränderungslosen Gottheit bedurfte es noch eines höheren Zwischengliedes. Wie die Idee zu den einzelnen Erscheinungen, so muss sich zu den Ideen deren höchste (τὸ γενικώτατον), die „Idee der Ideen“, — wie die Kraft zu ihren sinnlichen Wirkungen, so muss sich zu den Kräften die vernünftige Weltkraft überhaupt verhalten: die Engelwelt muss in einem Erzengel ihren einheitlichen Abschluss finden. Diesen Inbegriff der göttlichen Weltwirksamkeit bezeichnet Philon mit dem stoischen Begriffe des Logos. Auch dieser aber erscheint deshalb bei ihm in schwankender, wechselnder Beleuchtung: der Logos ist einerseits die in sich ruhende göttliche Weisheit (σοφία oder λόγος ἐνδιάθετος, vgl. S. 163 Anm. 2) und die zeugende Vernunftkraft des Höchsten, er ist aber andererseits auch die aus der Gottheit heraustretende Vernunft (λόγος προφορικός), das selbständige Abbild, der erstgeborene Sohn, weder unentstanden wie Gott noch entstanden wie die Geister und die Menschen, er ist der zweite Gott<sup>1)</sup>. Durch ihn hat Gott die Welt gebildet, und er ist umgekehrt auch der Hohepriester, der durch seine Fürbitte die Beziehungen zwischen dem Menschen und der Gottheit herstellt und erhält; er ist erkennbar, während Gott selbst als über alle Bestimmung hinausgeschoben 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<sup>2)</sup>.

6. Mit dieser Logoslehre war nun der entscheidende Schritt getan, um die Kluft zwischen Gott und der Sinnenwelt durch eine bestimmte Stufenfolge von Gestalten auszufüllen, welche mit allmählichen Uebergängen von der Einheit zur Vielheit, von der Unveränderlichkeit 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 Wirkungen, die selbst wieder Ursachen, aufgefasst wurde, so ergab sich daraus eine neue Darstellung des kosmogonischen Prozesses, durch welchen vermöge aller dieser Zwischenglieder die Sinnenwelt aus dem göttlichen Wesen abgeleitet wurde: zugleich aber lag dann der Gedanke nahe, 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 Ueberwindung des Dualismus an.

Damit wurde das Problem wieder aufgenommen, welches Platon in seiner

1) Phil. bei Eus. praep. ev. VII, 13, 1. Mit etwas stärkerer Betonung der Persönlichkeit finden sich dieselben Begriffsbestimmungen bei Justinus, Apol. I, 32. Dial. c. Tryph. 56 f. — 2) Im Zusammenhange mit allen diesen Lehren steht es, dass bei Philon das Geistige der Erfahrungswelt eine unklare Stellung zwischen Immateriellem und Materiellem einnimmt: der νοῦς des Menschen, das Vermögen des Denkens und der Willenskraft, ist ein Teil des göttlichen Logos (auch die Dämonen wurden stoisch als λόγοι bezeichnet), und er wird doch auch wieder als feinstes Pneuma charakterisiert.

letzten pythagoreisierenden Periode und die ältesten Akademiker im Auge gehabt hatten, wenn sie mit Hilfe der Zahlentheorie den Hervorgang 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 der Entwicklung der Vielheit aus der Eins hinsichtlich 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<sup>1)</sup>. Man pflegt die so unterschiedenen Lehren als Emanationssystem und Evolutionssystem zu unterscheiden. Der erstere Name entstammt daher, dass in diesem System, welches in der religiösen Philosophie des Alexandrinismus entschieden vorwaltete, die Sondergestaltungen des weltzeugenden Logos vielfach mit dem stoischen Terminus als „Ausflüsse“ (ἀπορροιαί) des göttlichen Wesens bezeichnet wurden.

Doch fehlt es in der alexandrinischen Philosophie auch nicht an evolutionistischen Versuchen; insbesondere 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 (ὁ ὄνα ὦν θεός): dieser, hören wir, habe den Weltsamen (πανσπερμία) erzeugt, in welchem ungeordnet neben den materiellen Kräften (ἀμορφία) die geistigen (οἰότητες) 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 (ὁπερκοσμία) von der materiellen Welt (κόσμος) 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 (πλήρωμα) oder das System der „Aeonen“, der ewigen Wesenheiten, zum ersten Teil als Entfaltung der dunklen Urtiefe (βῦθος) zur Selbstoffenbarung, zum andern Teil dann aber als absteigende Erzeugung unvollkommenerer Gestalten entwickelt. Das mythische Schema ist dabei die orientalische Paarung männlicher und weiblicher Gottheiten. In der obersten „Syzygie“ tritt neben den Urgrund das „Schweigen“ (σιγή), welches auch das Denken (ἐννοια) genannt wird. Aus dieser Verbindung des Urseins mit der Fähigkeit des Bewusstwerdens geht als das Erstgeborene der Geist (hier νοῦς genannt) hervor, der in der zweiten Syzygie die „Wahrheit“, d. h. die intelligible Welt, das Reich der Ideen zu

1) Vgl. Aristot. Met. XIV 4, 1901 b 16; XII 7, 1072 b 31.

seinem Gegenstande hat. So sich selbst zur vollen Offenbarung geworden, gestaltet die Gottheit sich in der dritten Syzygie zu „Vernunft“ (λόγος) und „Leben“ (ζωή) und wird zum Prinzip der äusseren Offenbarung in der vierten Syzygie als „Idealmensch“ (ἰανθρωπος) und „Lebensgemeinschaft“ (ἐκκλησία). Hat nun damit schon der absteigende Prozess begonnen, 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“ (σοφία) ist es, der durch sündige Sehnsucht nach dem Urgrunde den Anlass dazu gibt, dass diese Sehnsucht von ihm abgelöst und in die stoffliche Leere, das κένωμα geworfen wird, um dort zur Bildung der irdischen Welt zu führen.

Sieht man auf die philosophischen Gedanken, welche sich hinter dieser vieldeutigsten Mythenkonstruktion verbergen, so ist es leicht verständlich, dass die Schule der Valentianer in mannigfache Ansichten auseinander ging. Denn in keinem andern Systeme jener Zeit sind so sehr dualistische und monistische Motive beider Art, der evolutionistischen wie der emanatistischen, miteinander 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 Durchführung des Ganzen das Prinzip der Emanation die beiden 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<sup>1)</sup> zukommen. 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 (πρώτη δύναμις) bezeichnet werden, und die Wirkungen dieser Kraft, welche das Weltall ausmachen, sind nicht als Abzweigungen und Teilungen seiner Substanz, nicht somit als eigentliche „Ausflüsse“, sondern vielmehr als überquellende, die Substanz 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 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 Finsternis verliert. So sollen auch die Wirkungen des Einen und Guten, je mehr sie durch die einzelnen Sphären hindurch sich davon entfernen, immer unvollkommener werden und am Ende in das finstere, böse Gegenteil umschlagen, — die Materie.

Die erste Sphäre dieser göttlichen Wirksamkeit ist nach Plotin der Geist (νοός), mit dem sich die erhabene Einheit in die Zweiheit von Denken und Sein,

1) Insofern finden wir hier in die theologische Form umgeprägt das eleatisch-heraklitische Anfangsproblem der griechischen Metaphysik wieder, das auch den Platonismus bestimmte.

d. h. in diejenige des Bewusstseins und seiner Gegenstände auseinanderlegt. In ihm ist das Wesen der Gottheit als Einheitlichkeit der Denkfunktion (*νόησις*) erhalten: denn dies mit dem Sein identische Denken wird (wie im aristotelischen Gottesbegriff) nicht als eine anhebende oder aufhörende, an den Gegenständen etwa wechselnde Tätigkeit, sondern als die immer gleiche, ewige Anschauung des eigenen wesensgleichen Inhaltes betrachtet. Aber dieser Inhalt, die Ideenwelt, welche den Erscheinungen gegenüber das ewige Sein (*οὐσία* in platonischem Sinn) bedeutet, ist als intelligible Welt (*κόσμος νοητός*) zugleich das Prinzip der Vielheit. Denn die Ideen sind nicht bloss Gedanken und Urbilder, sondern zugleich die bewegenden Kräfte (*νοί = δυνάμεις*) 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<sup>1)</sup>: das Seiende (*τὸ ὄν*), die Ruhe (*στάσις*), das Geschehen (*κίνησις*), die Identität (*ταυτότης*) und die Verschiedenheit (*ἑτερότης*). Der Geist also als inhaltlich bestimmte, die Vielheit in sich tragende Funktion ist 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 (*εἰκῶν*) 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 (ebenso wie der „Geist“ in Denken und Sein auseinanderging), die „Seele“ sich für Plotin geradezu verdoppelt: in die selige Anschauung der Ideen versunken, ist sie die höhere, eigentliche Seele, die *ψυχή* im engeren Sinne des Worts; als gestaltende Kraft ist sie die niedere Seele, *φύσις* (gleich dem *λόγος σπρματικός* der Stoiker).

Alle diese Bestimmungen treffen einerseits die allgemeine Seele (Weltseele — PLATON) andererseits aber auch die einzelnen Seelen, welche als ihre Sondergestaltungen von ihr ausgegangen sind, namentlich also auch die menschlichen Seelen. Von der reinen idealen Weltseele wird die *φύσις*, 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 zurückschwingt, steht die Lebenskraft, welche den Leib bildet. So erscheint die Scheidung in den Merkmalen des Seelenbegriffs, welche sich sachlich aus dem Dualismus entwickelte (vgl. § 19, 3), hier formell durch den Zusammenhang des metaphysischen Systems gefordert.

Dabei wird die Wirkung der „Seele“ auf die Materie zwar selbstverständlich als zweckmässig aufgefasst, weil sie ja zuletzt auf den Geist und die Vernunft (*λόγος*) zurückgeht, aber doch, da sie Sache der niederen Seele ist, als ab-

1) Aus dem Dialog *Sophistes* des *Corpus platonicum* bekannten: vgl. daselbst 254 b ff. und oben S. 98 Anm. 1.



sichtsloses, unbewusstes, naturnotwendiges Walten angesehen. Wie die äusseren Strahlenschichten 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 Materie zu durchleuchten.

Diese Materie aber — und das ist einer der wesentlichsten 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<sup>1)</sup>. Zwar werden aus ihr die Körper gebildet, aber sie selbst ist kein Körper, und da sie so weder geistiger noch körperlicher Natur ist, so kann sie durch keine Eigenschaften bestimmt werden (*ἄποιος*). Aber diese erkenntnistheoretische Unbestimmbarkeit gilt nun bei Plotin zugleich als metaphysische Unbestimmtheit. Die Materie ist ihm die absolute Negativität, die reine Privation (*στέρησις*), die völlige Abwesenheit des Seins, das absolute Nichtsein: sie verhält sich zum Einen wie die Finsternis zum Lichte, wie die Leere zur Fülle. Diese *ὄλη* der Neuplatoniker ist nicht die aristotelische oder die stoische, sondern wieder die platonische: es ist der leere, finstere Raum<sup>2)</sup>. So weit reicht in dem antiken Denken die Wirkung der eleatischen Gleichsetzung des leeren Raums mit dem Nichtsein und der demokritisch-platonischen Weiterbildung dieser Lehre: auch im Neuplatonismus gilt der Raum als die Voraussetzung für die Vervielfältigung, welche die Ideen in der sinnlichen Erscheinungswelt finden. Deshalb ist auch bei Plotin die niedere, für die Ausstrahlung auf die Materie bestimmte Seele, die *ψώρας*, das Prinzip der Teilbarkeit<sup>3)</sup>, während die höhere Seele die dem Geist verwandte Unteilbarkeit und innere Einheitlichkeit des Bewusstseins besitzt.

In dieser 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 (*πενία παντελής*), als die Negation des Einen und des Seins, ist sie auch die Negation des Guten: *ἀπουσία ἀγαθοῦ*. 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 willkommenes 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 *γένεσις* 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 (*πρῶτον κακόν*) ist die Materie, die Negation: die Körperwelt darf nur böse genannt werden, weil sie daraus gestaltet ist, sie ist das sekundäre Böse (*δεύτερον κακόν*); und den Seelen gebührt

1) *ἀσώματος*: Ennead. III, 6, 7. — 2) Ibid. III, 6, 18. Der allgemeine leere Raum bildet die Möglichkeit (*ὑποκείμενον*) für die Existenz der Körper; während andererseits die einzelne Raumbestimmtheit durch das Wesen der Körper bedingt ist: II, 4, 12. — 3) Ibid. III, 9, 1.

das Prädikat böse nur, wenn sie sich der Materie hingeben. Freilich gehört dies Eingehen in die Materie zu den wesentlichen 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<sup>1)</sup>.

Durch diese Unterscheidung der Sinnenwelt von der Materie vermochte Plotin auch dem Positiven in den Erscheinungen gerecht zu werden<sup>2)</sup>. 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 Naturauffassung 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 welche sich die ästhetische Wissenschaft beschränkte, hat, wie es am deutlichsten in dem Bruchstück der aristotelischen Poetik hervortritt, das Schöne wesentlich nach seinen ethischen Wirkungen betrachtet (vgl. § 13, 14). Es hat des ganzen Ablaufs der antiken Lebensbewegung und jener Verinnerlichung, welche sie in der religiösen Periode erfuhr, bedurft, um das wissenschaftliche Bewusstsein von diesem feinsten und höchsten Gehalte des Griechentums herbeizuführen, und der Begriff, worin dies geschieht, ist deshalb charakteristisch für die Entwicklung, aus der er hervorbricht: 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 seiner Tätigkeiten zuletzt sein eigenes Wesen erfasst und als Weltprinzip begriffen hat.

Hinsichtlich der Erscheinungswelt steht also Plotin auf dem Standpunkte, den man als Umdeutung der Natur in Seelenleben bezeichnen muss, und

---

1) Wenn deshalb auch Plotin in seiner Ethik noch so sehr die Freiheit im Sinne der Verantwortlichkeit betont hat, so zeigt sich doch der grosse Zug seines metaphysischen Denkens gerade darin, dass er diese Freiheit des „Auch-anders-sein-könnens“ nicht zum erklärenden Prinzip machte, sondern den Uebergang der Welt in das Böse als eine metaphysische Notwendigkeit zu begreifen suchte. — 2) Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Schrift (Ennead. II, 9), welche er gegen die barbarische Naturverachtung der Gnostiker schrieb.

so erweist sich, dass in Betreff dieser Gegensätze das antike Denken seinen Lauf von einem Extrem zum andern beschrieben hat: die älteste Wissenschaft kannte die Seele nur als eins neben den vielen andern Naturprodukten, — dem Neuplatonismus gilt die ganze Natur nur so weit als wirklich, als sie Seele ist.

Indem aber dies idealistische Prinzip auf die Erklärung der einzelnen Dinge und Vorgänge in der Sinnenwelt angewendet wird, hört alle Nüchternheit und Klarheit der Naturforschung auf. An die Stelle gesetzmässiger Kausalzusammenhänge tritt das geheimnisvolle, traumhaft unbewusste Weben der Weltseele, das Walten der Götter und Dämonen, die geistige Sympathie aller Dinge, welche sich in wunderbaren Beziehungen unter ihnen ausspricht. Alle Formen von Mantik, 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 umfängt 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 reineren 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 *θεωρία* und Selbstanschauung des Geistes ist nur die Vorstufe für jene ekstatische Verzückung, mit 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, welche 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 willkürliche Allegorien mit den Göttergestalten der verschiedenen ethnischen Religionen gleichsetzten, so lag es nahe, bei der Rückkehr der Seele zu Gott, welche ja dieselben

Stufen bis zur ekstatischen Vergottung zu durchlaufen haben sollte, die Unterstützung dieser niederen 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 Verinnerlichung und Vergeistigung der Natur doch dem physischen 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 logisches Motiv hinein, welches in dem altplatonischen Charakter der Ideen als Gattungsbegriffe seinen Ursprung hat. Wie nämlich die Idee zu den einzelnen Sinnendingen, so verhält sich zu den Ideen 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  $\infty$  der Inhalt 0 entsprechen muss, ist das absolut Allgemeinste auch der inhaltslose Begriff des „Ersten“. Wenn aber aus diesem Ersten zunächst die intelligible, sodann die psychische, endlich die sinnliche Welt hervorgehen soll, so entspricht dies metaphysische Verhältnis dem logischen Prozesse der Determination oder der Partition. Danach sollte durchweg das Allgemeinere als die höhere, metaphysisch ursprünglichere Wirklichkeit betrachtet werden: die syllogistische Methode des Aristoteles (vgl. § 12, 3) wurde als das Wesen des realen Erzeugens und Entstehens angesehen und in diesem Sinne alles Besondere auch seiner metaphysischen Realität nach als ein Produkt aus dem Allgemeineren abgeleitet. Diese Lehre ist unter den älteren Neuplatonikern hauptsächlich von Porphyrios in seiner Exegese zu den Kategorien des Aristoteles ausgesprochen 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 Hervorgehen des Besonderen aus dem Allgemeineren noch ein eigenes dialektisches Prinzip in Anspruch zu nehmen. Einen solchen Schematismus fand der Systematiker des Hellenismus in dem logisch-metaphysischen Verhältnis, welches Plotin der Entwicklung der Welt aus der Gottheit zu Grunde gelegt 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, andererseits dies Erzeugte als ein Neues, Selbständiges dem Erzeugenden gegenüber und aus ihm heraus tritt, endlich aber vermöge eben dieses antithetischen Verhältnisses das einzelne wieder zu seinem Grunde zurückstrebt. Somit sind Beharren, Heraustreten und Zurückkehren (*μονή, πρόδος, ἐπιστροφή*) oder Identität, Verschiedenheit und Verknüpfung des Unterschiedenen 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 gedacht werden sollte, die gesamte metaphysisch-mythologische Konstruktion, womit er die begriffliche Determination in einer immer dreigliedrig sich weiter spaltenden Folge ausführte. Damit zugleich aber wusste er auch den Göttersystemen

der verschiedenen Religionen ihren Platz in dem mystisch-magischen Weltzusammenhange anzuweisen<sup>1)</sup>).

9. Demgegenüber besteht nun die Eigentümlichkeit der christlichen Philosophie wesentlich darin, dass sie in der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt durchweg den ethischen Gesichtspunkt des freien schöpferischen Tuns zur Geltung zu bringen gesucht hat. Indem sie von ihrer religiösen Ueberzeugung aus an dem Begriffe der Persönlichkeit des Urwesens festhielt, fasste sie den Hervorgang der Welt aus Gott nicht als physische oder logische Notwendigkeit der Wesensentfaltung, sondern als einen Akt des Willens auf, und infolgedessen galt ihr die Welterschöpfung nicht als ein ewiger Prozess, sondern als eine einmalige, zeitliche Tatsache. Der Begriff aber, in dem sich diese Gedankenmotive konzentrierten, war derjenige der Willensfreiheit.

Der Begriff der letzteren hatte zuerst den Sinn gehabt, der endlichen, sittlich handelnden Persönlichkeit des Menschen die Fähigkeit einer von äusserem Einfluss und Zwang unabhängigen Entscheidung zwischen verschiedenen gegebenen Möglichkeiten zuzuerkennen (ARISTOTELES); er hatte sodann die metaphysische Bedeutung einer ursachlosen Tätigkeit einzelner Wesen angenommen (EPIKUR): auf das Absolute angewendet und als Eigenschaft Gottes betrachtet, wird er in der christlichen Philosophie zu dem Gedanken der „Schöpfung aus Nichts“, zu der Lehre einer ursachlosen Erzeugung der Welt aus dem Willen 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 Gegensatz zwischen Neuplatonismus und rechtgläubigem Christentum schärfer als an diesem.

Indessen wird nun eben dasselbe Prinzip der Willensfreiheit angewendet, um die Schwierigkeiten zu überwinden, welche sich aus ihm selbst ergeben. Denn die schrankenlose Schöpferfreiheit des allmächtigen Gottes treibt noch energischer als in den andern Weltanschauungen das Problem der Theodicee hervor, wie dabei mit seiner Allgüte die Realität des Bösen in der Welt vereinbar sei. Der Optimismus der Welterschöpfungslehre und der Pessimismus des Erlösungsbedürfnisses, das theoretische und das praktische, das metaphysische und das ethische Moment der religiösen Ueberzeugung stossen hart aufeinander. 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 gekommen sei<sup>2)</sup>.

Diese Schuld finden die kirchlichen Denker nicht eigentlich in der Neigung zur Materie oder zum Sinnlichen: denn die Materie kann als von Gott geschaffen an sich nicht böse sein<sup>3)</sup>. Die Sünde der freien Geister besteht vielmehr in ihrer

1) Persönlich charakterisiert sich dabei Proklos durch eine merkwürdige, psychologisch höchst interessante Mischung von logischem, bis zur Pedanterie getriebenem Formalismus und überschwänglicher, wundergläubigster Frömmigkeit: er ist gerade damit vielleicht der ausgesprochenste Typus dieser Zeit, welche ihre inbrünstige Religiosität in ein wissenschaftliches System umzusetzen bemüht ist. — 2) Begrifflich wird das von Clemens Alex. (Strom. IV, 13, 605) so ausgedrückt, dass das Böse nur Handlung, nicht Substanz (ὄντα) sei und deshalb nicht als Gottes Werk betrachtet werden könne. — 3) Deshalb gerade musste

Empörung gegen den Willen Gottes, in ihrer Sehnsucht nach eigener, schrankenloser Selbstbestimmung und erst sekundär darin, dass sie ihre Liebe statt Gott seinen Schöpfungen, der Welt, zugewendet haben. Inhaltlich waltet also auch hier im Begriff des Bösen das negative Moment<sup>1)</sup> der Abkehr und des Abfalls von Gott vor: aber der ganze Ernst des religiösen Bewusstseins 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 Widerstreit gegen das göttliche Pneuma ist die Sinnenwelt von „hylischen“ Geistern<sup>2)</sup>, bösen Dämonen erfüllt, die den Menschen in ihr gottfeindliches Treiben verstricken, die Stimme der allgemein-natürlichen Offenbarung 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 gefallenem Geistern, es ist der rein innerliche Antagonismus des unendlichen und des endlichen Willens. In dieser Richtung hat die christliche 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 Plotin; 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 Gedanken ein dem Neuplatonismus verwandtes Motiv aufgenommen, welches ihn mit der Vorstellungsweise der Gemeinde in Konflikt brachte. So sehr er nämlich an dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit und an dem der Schöpfung als freier Tat göttlicher Güte festhielt, so war doch das wissenschaftliche Denken, welches die Handlung im Wesen begründet sehen will, in ihm zu mächtig, als dass er diese Schöpfung 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<sup>3)</sup>. Aber diese Schöpfung des ewigen Willens ist deshalb auch nur eine solche, welche sich auf das ewige Sein, auf die geistige Welt (*ὁβότα*) bezieht. In dieser ewigen Weise zeugt Gott — so lehrt Origenes

---

der metaphysische Dualismus der Gnostiker, gleichviel ob er mehr orientalisches-mythologisches oder hellenistisch-begriffliches Gepräge trug, in der Tat prinzipiell heterodox sein, wenn er auch in der ethischen Konsequenz zum grossen Teil mit der Kirchenlehre zusammentraf.

1) In diesem Sinne konnte auch Origenes (In Joh. II 7, 65) das Böse *τὸ ὄν ἔν* nennen.  
— 2) Tatian, Orat. ad Graec. 4. — 3) Orig. de princ. I, 2, 10. III, 4, 3.

— den ewigen Sohn, den Logos als den Inbegriff seiner Weltgedanken (*ιδέα ἰδεῶν*) und durch ihn das Reich der freien Geister, welches, 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 Seligkeit bei ihm: diejenigen aber, welche müde und nachlässig werden und sich in Hochmut und Aufgeblasenheit von ihm abwenden, werden zur Strafe in die zu diesem Zwecke geschaffene Materie geworfen. So entsteht die Sinnenwelt, die also nichts Selbständiges, sondern eine symbolische Veräusserlichung der geistigen 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<sup>1)</sup>.

So vereinigt sich bei Origenes der Platonismus mit der Theorie des schöpferischen Willens. Die ewige Welt der Geister ist das ewige Erzeugnis des wandellosen göttlichen Willens. Das Prinzip der Zeitlichkeit aber und der Sinnlichkeit (*γένεσις*) ist der wechselnde Wille der Geister: um ihrer Sünde willen entsteht die Körperlichkeit, und mit ihrer Besserung und Reinigung 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 unendlichen Persönlichkeit erkannt.

### § 21. Das Problem der Weltgeschichte.

Mit diesem durch das Christentum besiegelten Triumph der religiösen Ethik über die kosmologische Metaphysik hängt nun das Auftauchen eines weiteren Problems zusammen, welches sogleich eine Reihe bedeutsamer Lösungsversuche gefunden hat: des geschichtsphilosophischen.

1. Hierin tritt der griechischen Weltanschauung gegenüber etwas prinzipiell Neues zu Tage. Denn die Fragestellung der griechischen Wissenschaft war von Anfang an auf die *φύσις*, auf das bleibende Wesen gerichtet (vgl. S. 25), und diese aus dem Bedürfnis der Naturauffassung hervorgegangene Fragestellung hatte den Fortgang 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-

1) Sehr ausführlich hat diese Idealisierung der Sinnenwelt der bedeutendste der orientalischen Kirchenväter, Gregor von Nyssa (331—394), nach ganz platonischem Muster behandelt. Seine Hauptschrift ist der *λόγος κατηγορητικός*; Ausgabe der Werke von Morellus (Paris 1675). Vgl. J. Rupp, G. des Bischofs von N. Leben und Meinungen (Leipzig 1834). — Eine höchst poetische Darstellung hat diese Umsetzung der Natur in seelische Bestimmungen bei den Gnostikern, insbesondere bei dem geistreichsten darunter, Valentin, gefunden. In dessen theogonisch-kosmogonischer Dichtung wird der Ursprung der Sinnenwelt so geschildert: als der niederste (weibliche) der Aeonen, die Weisheit (*σοφία*) in überreilter Sehnsucht sich in den Urgrund hatte stürzen wollen und von dem Geiste des Masses (*ἄρα*) wieder an ihren Platz zurückgeführt worden war, da löste der höchste Gott von ihr das leidenschaftliche Sehnen (*πάθος*) als eine niedere Weisheit (*κάτω σοφία*), Achamoth genannt, ab und verbannte es in die „Leere“ (vgl. § 20, 4). Diese niedere *σοφία* jedoch, zu ihrer Erlösung vom *ἄρα* befruchtet, gebar den Demiurgen und die Sinnenwelt. Deshalb aber spricht sich nun in allen Formen und Gestalten dieser Welt jene heisse Sehnsucht der *σοφία* aus; ihre Gefühle sind es, die das Wesen der Erscheinungen 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 geworden, die sich versöhnend über die Erde spannen. Weiter ausgeführt, mit den Klage- und Bussliedern der *σοφία*, ist diese Dichtung in der gnostischen Schrift *Πίρις σοφία*.

trachtete die griechische Wissenschaft nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch das ganze Menschengeschlecht mit allen seine Geschicken, Taten und Leiden doch schliesslich nur als eine Episode, als eine vorübergehende Sondergestaltung des ewig in gleichen Gesetzen sich wiederholenden Weltprozesses.

Das spricht sich mit schlichter Grossartigkeit in den kosmologischen Anfängen des griechischen Denkens aus, und auch nachdem in der Philosophie die anthropologische Richtung zur Herrschaft gelangt war, blieb doch als theoretischer Hintergrund für jeden Entwurf der Lebenskunst immer der Gedanke lebendig, dass das Menschenleben, wie es aus dem immer gleichen Naturprozess hervorgequollen, so auch in ihn wieder einmünden müsse (STOA). Wohl wurde nach einem letzten Zweck des Erdenlebens gefragt (PLATON) und auch die gesetzmässige Reihenfolge der Gestaltungen des politischen Lebens untersucht (ARISTOTELES), wohl erschien dabei die Herstellung des vernünftigen Weltstaates als eine Aufgabe des Menschengeschlechtes (STOA, CICERO). Aber die Frage nach einem Gesamtsinn der Menschengeschichte, nach einem planvollen Zusammenhange der historischen Entwicklung war niemals als solche aufgeworfen 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 dieser Hinsicht der Neuplatonismus. Auch seine Metaphysik folgt ja dem religiösen Leitmotiv; 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 Person zu Person und vor allem dasjenige des endlichen Geistes zur Gottheit entwickelte. Dazu trat als weiterhin bestimmende Macht das Prinzip der Liebe, das Bewusstsein von der Solidarität des Menschengeschlechtes, die tiefe Ueberzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Glaube an eine gemeinsame Erlösung. Dies alles führte dazu, dass die Geschichte des Sündenfalls und der Erlösung als der wahre metaphysische Inhalt der Weltwirklichkeit betrachtet wurde, und dass statt eines ewigen Naturprozesses das Drama der Weltgeschichte<sup>1)</sup> als eines zeitlichen Ablaufs freier Willenstätigkeiten zum Inhalt 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 Tatsache, dass alle Lehren des Christentums, so weit sie sonst philosophisch oder mythisch auseinander gehen mögen, doch darin einig sind, in ihm und seinem Erscheinen den Mittelpunkt der Weltgeschichte zu suchen. Durch ihn wird der Kampf zwischen Gutem und Bösem, zwischen Licht und Finsternis entschieden.

1) Dieser Ausdruck hat, wie man sieht, in diesem Zusammenhange einen weiteren und der Wortbedeutung sehr viel mehr entsprechenden Sinn, als in seiner gewöhnlicher Anwendung.



Dies Siegesbewusstsein, mit dem das Christentum an seinen Heiland glaubte, hatte aber noch eine andere 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 heidnischen Götter zu leugnen; sie sah vielmehr in ihnen böse Dämonen, gefallene Geister, welche den Menschen, um ihn an der Heimkehr zu dem wahren Gotte zu hindern, verführt und zu ihrer Verehrung überredet haben<sup>1)</sup>.

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 Weltgeschichte bildet, sind die Götter der verschiedenen Religionen, und der Austrag dieses Kampfes ist die innere Bedeutung der Wirklichkeit. Indem dann aber jeder einzelne Mensch mit seiner sittlichen Lebensarbeit in diesen grossen Zusammenhang verflochten ist, hebt sich die Bedeutung der Individualität 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 Wissenschaft insofern festhielt, als er die Ewigkeit des Weltprozesses lehrte; dieser fand zwischen beiden Motiven 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 Restitution (*ἀποκατάστασις*) ihr Ende finden sollten<sup>2)</sup>.

Der Grundzug des christlichen Denkens dagegen geht darauf, das weltgeschichtliche Drama von Sündenfall und Erlösung als einen einmaligen Zusammenhang von Begebenheiten zu schildern, die mit einer freien Entscheidung niederer Geister zur Sünde beginnt und ihren Wendepunkt in der erlösenden Offenbarung, dem Entschluss göttlicher Freiheit, hat. Die Geschichte wird — den naturalistischen Auffassungen des Griechentums gegenüber — als das Reich einmaliger freier Handlungen der Persönlichkeiten erfasst, und der Charakter dieser Handlungen ist dem gesamten 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 überwiegt 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 offener Feindschaft gegen das Judentum an.

Die mythologische Form dafür ist die, dass der Gott des alten Testaments, der das mosaische Gesetz gegeben, als der Bildner der Sinnenwelt — meist unter dem platonischen Namen des Demiurgen — betrachtet wird und in der

1) So selbst Origenes, vgl. cont. Cels. III, 28. — 2) 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, 3f.

Hierarchie der kosmischen Gestalten (Aeonen) wie in der Geschichte des Universums denjenigen Platz angewiesen erhält, der ihm nach dieser Funktion gebührt.

Anfänglich ist dies Verhältnis noch kein ausgesprochener Gegensatz. Schon ein gewisser Kerinthos (um 115) unterschied von dem obersten Gotte, der durch keine Berührung mit der Materie befleckt werden sollte, den Judengott als Demiurgen <sup>1)</sup> und lehrte, dass dem von diesem gegebenen „Gesetz“ gegenüber Jesus die Offenbarung des höchsten Gottes gebracht habe. Ebenso erscheint der Judengott bei Saturninus 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 einzusetzen. Daraus entspinnt sich aber der Weltkampf, indem Satanas, um jenes Stück seines Reiches zurückzuerobern, den Demiurgen und seinem Anhang seine eignen Dämonen und das niedere, „hylische“ Geschlecht der Menschen entgegenschickt. In diesem Kampfe erweisen sich die Propheten des Demiurgen als machtlos, bis der höchste Gott den Aeon  $\nu\omicron\varsigma$  als Heiland sendet, damit er die pneumatischen Menschen und zugleich 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 Javeh unter dem Namen des „grossen Archon“ als Ausfluss des göttlichen Weltensamens und als das abgefallene Haupt der Sinnenwelt eingeführt; die Heilsbotschaft, die Jesus von dem höchsten Gotte bringt, erschüttert auch diesen „Archon“ und führt ihn reumütig aus seiner Ueberhebung zum Gehorsam zurück.

In ähnlicher Weise gehört der Gott des alten Testaments bei Karpokrates zu den gefallenen Engeln, welche, mit der Weltbildung beauftragt, sie nach eigener Willkür vollziehen und gesonderte Reiche gründen, in denen sie von den untergeordneten Geistern und den Menschen sich selbst verehren lassen: während aber diese besonderen Religionen sich gegenseitig befehden wie ihre Götter, hat die höchste Gottheit in Jesus, wie schon vorher in den grossen Erziehern 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 Testaments von dem des neuen unterschieden: der durch Moses und die Propheten Verkündete sei als der zwecktätige Weltbildner und als der Gott der Gerechtigkeit auch der natürlichen Erkenntnis zugänglich (der stoische Begriff); der durch Jesus Offenbarte sei der unerkennbare, der gute Gott (der philonische Begriff). In scharfer Zuspitzung werden dieselben Bestimmungen bei Marcion (um 150) <sup>2)</sup> 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 <sup>3)</sup>, und sein

1) Eine Unterscheidung, die, offenbar unter gnostischen Einflüssen, auch Numenius aufnahm: vgl. Euseb. praep. ev. XI, 18. — 2) Vgl. VOLKMAR, Philosophoumena und Marcion (Theol. Jahrb. Tübingen 1854). Ders., Das Evangelium Marcions (Leipz. 1852). — 3) Eine äusserst überraschende mythologische Wendung 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, den Anfang um dem unter die Herrschaft des Demiurgen gefallenen Menschen die Offenbarung

Schüler Apelles behandelt den Judengott 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 entgegenschicken musste.

5. Demgegenüber wird nicht allein ausdrücklich von den dem Clemens Romanus zugeschriebenen Recognitionen (entstanden etwa 150 n. Chr.)<sup>1)</sup>, sondern in der gesamten orthodoxen Entwicklung der christlichen Lehre daran festgehalten, dass der höchste Gott und der Welterschöpfer, 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 angenommen und in dieser zeitlichen Entwicklung die Heilsgeschichte, d. h. die innere Geschichte der Welt gesucht. Nach den Anregungen der paulinischen Briefe<sup>2)</sup> haben diesen Standpunkt Justinus und vor allem Irenaeus eingenommen: erst in dieser geschichtsphilosophischen Ausgestaltung vollendet sich ihre Theorie der Offenbarung (vgl. § 18, 5).

Denn die einerseits in der jüdischen Prophetie, andererseits in der hellenischen Philosophie auftauchenden Antizipationen der christlichen Offenbarung gelten unter diesem Gesichtspunkte als pädagogische Vorbereitungen für die letztere. Und da nun die Erlösung des sündigen Menschen nach christlicher Anschauung den einzigen Sinn und Wertinhalt der Weltgeschichte und damit der gesamten aussergöttlichen Wirklichkeit ausmacht, so erscheint die planvolle Reihenfolge der Offenbarungstaten Gottes als das Wesentliche in dem ganzen Ablaufe der Weltbegebenheiten.

Dabei werden, der Lehre von der Offenbarung gemäss, in der Hauptsache drei Stufen dieser göttlichen Heilswirksamkeit unterschieden<sup>3)</sup>. Dem Inhalte nach erscheint erstens die allgemein-menschliche Offenbarung, welche objektiv durch die Zweckmässigkeit der Natur, subjektiv durch die vernünftige Anlage des Geistes gegeben ist, — zweitens die besondere, dem hebräischen Volke zu teil 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<sup>4)</sup>. Diese Dreiteilung lag dem alten Christentum um so näher, je stärker in ihm der Glaube lebte, dass die mit dem Erscheinen des Heilandes begonnene Schlussperiode der Welterlösung in kürzester Zeit beendet sein würde. Die eschatologischen Hoffnungen sind ein wesentlicher Bestandteil der altchristlichen Metaphysik: denn die Geschichtsphilosophie, welche den Heiland zum Wendepunkt der Weltgeschichte machte, beruhte nicht zum wenigsten auf

---

des wahren Gottes zu bringen; nachdem der Mensch deshalb den Zorn des Demiurgen erfahren, sei dieselbe Offenbarung vollendet und siegreich in Jesus erschienen. Denn diese Erkenntnis, welche die Schlange lehren wollte, sei das wahre Heil des Menschen, seine Zugehörigkeit zu dem höchsten Gotte.

1) Hrg. von GERSDORF, Leipzig 1838. Vgl. A. HILGENFELD, Die Clementinischen Recognitionen und Homilien (Jena 1848). G. UHLHORN, Die Homilien und Recognitionen des Cl. R. (Göttingen 1854). — 2) Welche das „Gesetz“ als den „Zuchtmeister“ auf Christum (παιδαγωγός εἰς χριστόν) behandeln: Gal. 3, 24. — 3) Zum Teil geschah das schon von den Gnostikern, wenigstens nach Hippolyt von Basilides. — 4) Die spätere (häretische) Entwicklung der Eschatologie fügte diesen drei Perioden noch die vierte durch das Erscheinen des „Parakleten“ hinzu; vgl. z. B. Tertullian, de virg. vel. 1, p. 884 O.

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 Vorstellungen mit der Zeit und mit der Enttäuschung der ersten Hoffnungen sehr verschieden, und namentlich machte 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 erstere (*ἀποκατάστασις πάντων* 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 Erlösungswerkes und damit das Endglied des göttlichen Heilsplanes.

6. So sind es zwar ausschliesslich religiöse Gesichtspunkte, unter denen die Weltgeschichte von den christlichen Denkern betrachtet wird; aber es kommt in ihnen das allgemeinere Prinzip einer historischen Teleologie zum Durchbruch. Wenn die griechische Philosophie 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 begrifflicher Zusammenhang gedacht wird, so finden sich doch schon Andeutungen, wonach die erstere als die Vorstufe der letzteren angesehen werden soll<sup>1)</sup>.

Eine solche Konzeption war nur möglich für eine Zeit, welche von einem reifen Resultat her auf die lebendige Erinnerung an eine grosse geschichtliche Entwicklung zurücksah. Der Weltkultur des Römerreichs dämmerte in dem Selbstbewusstsein ihrer Verinnerlichung die Ahnung eines zweckvollen Ineinandergreifens der Völkergeschichte auf, wodurch sie selbst zu stande gekommen war, und die Vorstellung dieses gewaltigen Prozesses ergab sich vor allem durch die ein Jahrtausend umspannende kontinuierliche Tradition der griechischen Literatur. Die religiöse Weltanschauung, die sich aus dieser antiken Gesamtkultur entwickelt hatte, gab jenem Gedanken die Form, dass der Sinn der historischen Bewegung in den Veranstaltungen 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 erhabenen Einheitlichkeit des Menschengeschlechtes. Das die nationalen Schranken durchbrechende Bewusstsein der gemeinsamen Kultur vollendet sich in dem Glauben an eine gemeinsame Offenbarung und Erlösung für alle Menschen. Indem das Heil des ganzen Geschlechts zum Inhalt des göttlichen Weltplans gemacht wird, erscheint als die vornehmste unter den dazu gehörigen Veranstaltungen jene Lebensgemeinschaft (*ἐκκλησία*), zu der alle Glieder des Geschlechts durch die gläubige Teilnahme an demselben Erlösungswerke berufen sind. In diesem Zusammenhange mit der religiösen Geschichtsphilosophie

1) Vgl. Irenaeus, Ref. IV, 38, 4. p. 702 f. St.

sophie steht der aus dem Leben der christlichen Gemeinden heraus gebildete 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 neuplatonischen. 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 Zusammenhänge der Natur auch unter dem (stoischen) Gesichtspunkte ihrer Zuträglichkeit für den Menschen, — 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 geschaffen; 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 ursprüngliche Geistigkeit zurückgenommen zu werden. Aber auch bei Origenes sind gerade die Menschen jene gefallen 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 Veränderung der Problemstellung in die griechische Wissenschaft 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 Besitz ergriffen. Das Menschengeschlecht hat das Bewusstsein der Einheit seines historischen Zusammenhanges 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 Beziehung 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 philosophie scolastique*. Paris 1872—80; *DERSELBE*, *Notices et Extraits de quelques manuscrits de la bibliothèque nationale*. 6 Bde. Paris 1890—93.  
 A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz 1864—66.  
 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. Mittelalters*. 1885 ff.  
 C. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*. 1891 ff.

Als die Völkerwanderung verheerend über das römische Reich hereinbrach und diesem die politische Kraft fehlte, um sich der nordischen Barbaren zu erwehren, da geriet auch die wissenschaftliche Kultur in die Gefahr, vollkommen zertreten zu werden: denn für das fein ausgearbeitete Begriffsgefüge der Philosophie brachten die Stämme, auf welche nun das Szepter überging, noch weniger Sinn und Verständnis mit, als für die lichten Gestalten der griechischen Kunst. Und dabei war die antike Zivilisation so in sich zersetzt, 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 gewesen, 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 vermochte, 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 ergriffen, 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 natürliche Folge aber dieses Verhältnisses war die, dass von dem geistigen Inhalte der antiken Kultur zunächst nur das-

jenige 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 ausschloss. 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 hervorgezogen werden mussten.

Der grossen Aufgabe, die intellektuelle Erziehung 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 ihre eignes 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 die germanischen Völker die Erbschaft der Griechen an.

Deshalb aber hat das Mittelalter den Weg, welchen die Griechen in ihrer inneren Beziehung zur Wissenschaft durchgemacht hatten, umgekehrt zurückgelegt. Im Altertum war die Wissenschaft aus reiner, ästhetischer Freude am Erkennen selbst entsprungen und war erst mit allmählicher Wandlung in den Dienst des praktischen Bedürfnisses, der sittlichen Aufgaben, der religiösen 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 auszusprechen, was es in Gefühl und Ueberzeugung sicher und unanfechtbar besitzt: aber mitten in dieser Arbeit erwacht, zuerst schüchtern und unsicher, dann immer kräftiger und selbstgewisser von neuem die Freude am Erkennen selbst, sie entfaltet sich zunächst schülerhaft 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 Glauben, die Philosophie sich gegen die Theologie abzugrenzen und bewusst zu verselbständigen beginnt.

Die Erziehung der europäischen Völker, welche die Geschichte der Philosophie des Mittelalters darstellt, hat also zum Ausgangspunkte die Kirchenlehre und zum Zielpunkte die Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes: die intellektuelle Kultur des Altertums wird den modernen Völkern in ihrer religiösen Endform zugeführt und bildet in ihnen erst allmählich die Reife zu eigener wissenschaftlicher Tat heran.

Unter solchen Verhältnissen ist es begreiflich, dass die Geschichte dieser Erziehung weit mehr psychologisches 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 Aufnahme in den Geist der neuen Völker mancherlei feine Umgestaltungen, und in der Ausschmiedung der neuen (lateinischen) Terminologie wetteifern im Mittelalter oft Scharfsinn und Tiefsinn mit Pedanterie und Geschmacklosigkeit: aber in den philosophischen Grundgedanken bleibt die mittelalterliche Philosophie, nicht nur was die Probleme sondern auch was die Lösungen anlangt, in dem Begriffssystem der griechischen 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 glänzende Schülerleistungen, in denen sich nur dem Auge feinsten Einzelforschung die leise keimenden Anfänge eines neuen Denkens entdecken, die aber im ganzen und grossen sich als Aneignung der Gedankenwelt des ausgehenden Altertums erweisen. Die mittelalterliche Philosophie ist ihrem ganzen Geiste nach lediglich die Fortsetzung der hellenistisch-römischen, und der Unterschied zwischen beiden ist wesentlich der, dass, was in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung im ringenden Werden war, für das Mittelalter als ein in der Hauptsache Fertiges und Abgeschlossenes gegeben ist und gilt.

Ein volles Jahrtausend hat diese Schulzeit der heutigen Menschheit gedauert, und wie in planvoll pädagogischer Stufenfolgeschreitet darin die Erziehung zur Wissenschaft durch die successive Zufuhr des antiken Bildungstoffes vorwärts. Aus den Gegensätzen, die in diesem zu Tage treten, erwachsen die philosophischen Probleme, und aus der Ausspinnung der aufgenommenen Begriffe gestalten sich die wissenschaftlichen Weltanschauungen des Mittelalters.

Ein ursprünglicher Zwiespalt besteht in dieser Ueberlieferung zwischen der durch Augustin vertretenen Kirchenlehre und dem Neuplatonismus. Dieser Zwiespalt ging freilich nicht an allen Stellen gleich tief. da Augustin in sehr wesentlichen Punkten 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 konzentriert 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 mittelalterliche Philosophie die kirchliche Schulwissenschaft, 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 Lebenseinheit 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 mystische Verzückung das Lehrgebäude der Scholastiker als ihren theoretischen Hintergrund vorzusetzen. 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 begriffener Dogmen sind die Ansichten der Scholastiker weit auseinander gegangen, sondern auch in der wissenschaftlichen 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<sup>1)</sup> gebildet; aber wir begegnen andererseits begeisterten Mystikern, welche sich berufen fühlen, den rechten Glauben gegen die Ausschreitungen der scholastischen Wissenschaft in Schutz zu 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 wie der Scholastik, und dass andererseits eine scharfe Sonderung beider Strömungen hinsichtlich einer grossen Anzahl gerade hervorragender philosophierender Persönlichkeiten des Mittelalters nicht zugänglich 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.

1) 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.

Mit dieser Mannigfaltigkeit vielfach ineinander verflochtener Fäden der Tradition spinnt sich die antike Wissenschaft in das Mittelalter fort: hieraus begreift sich die farbenreiche Lebendigkeit, in der die Philosophie dieses Jahrtausends vor der historischen Forschung erscheint. In dem bunten Wechsel freundlicher und feindlicher Berührung schieben sich die Elemente einer von Jahrhundert zu Jahrhundert an Umfang und Inhalt wachsenden Ueberlieferung zu immer neuen Bildern durcheinander; es entwickelt sich eine überraschende Feinheit der Uebergänge und Abschattierungen in der Verschmelzung dieser Elemente und damit eine reiche Lebensfülle der Gedankenarbeit, die sich in einer stattlichen Zahl interessanter Persönlichkeiten, in einem erstaunlichen Umfang der schriftstellerischen Produktion, in einer leidenschaftlichen Erregtheit der wissenschaftlichen Streitigkeiten kundgibt.

Solcher lebendigen Vielgestaltigkeit ist die literar-historische Forschung noch keineswegs überall gerecht geworden <sup>1)</sup>: aber für die Geschichte der philosophischen Prinzipien, welche trotz alledem in diesem Zeitraum aus den angeführten Gründen nur einen mageren Ertrag findet, liegen doch die Grundlinien 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 Jahrhunderte stossweise in das mittelalterliche Denken eintretenden Elementen der antiken Tradition gewechselt haben.

Im allgemeinen ist der Gang der Wissenschaft bei den europäischen Völkern des Mittelalters in folgenden Zügen verlaufen.

Die tief sinnige Lehre des Augustin wirkte zunächst nicht in der Richtung ihrer philosophischen Bedeutung, sondern als autoritative Darstellung der Kirchenlehre. Neben dieser erhielt sich eine neuplatonische 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 lebhaft bewegte 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 zeigten sich auch die ersten Wirkungen der Berührung mit der arabischen Wissenschaft, der das Abendland zunächst wenigstens eine gewisse Anregung zur Beschäftigung mit den Realien

<sup>1)</sup> Die Gründe dafür liegen allerdings zum Teil in den erst allmählich schwindenden Vorurteilen, welche 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 Untersuchungen, die schematische Einförmigkeit der Methode, die stete Wiederholung und Neuwendung der Argumente, die Verschwendung des Scharfsinns an künstliche und manchmal geradezu alberne Fragen, die frostigen Schulwitze, — alles das sind Züge, welche zwar zu dem welthistorischen Prozess des Lernens, Aneignens und Einübens, den die mittelalterliche Philosophie nun einmal darstellt, unumgänglich gehören mochten, welche es aber auch mit sich bringen, dass bei dem Studium dieses Teiles der Geschichte der Philosophie die Masse des Stoffes und die Mühseligkeit seiner Durcharbeitung zu dem sachlichen Gesamtertrage in ungünstigem Verhältnis stehen. So ist es gekommen, dass gerade solche Forscher, welche sich mit Emsigkeit und Zähigkeit in die mittelalterliche Philosophie vertieften, mit dem oft derben Ausdruck des Unmuts über ihren Gegenstand nicht zurückgehalten haben.

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 lebhaftere Verstärkung: andererseits 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 begann 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, welche von der kirchlich-aristotelischen Metaphysik weit ab führte. Und während so die verschlungenen Fäden der Tradition nach allen Seiten hin auseinander liefen, 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 naturgemäss in zwei Abschnitte, die sich ihrem philosophischen Gehalte nach so zueinander verhalten, dass sich die Interessen und Probleme, die Gegensätze und Bewegungen des ersten Zeitraums während des zweiten in erweiterter und zugleich vertiefter Form wiederholen. Das Verhältnis dieser beiden Abteilungen kann daher in diesem Falle nicht allgemein durch sachliche Verschiedenheiten bezeichnet werden.

## 1. Kapitel. Erste Periode

(bis etwa 1200).

W. KAULICH, Geschichte der scholastischen Philosophie, I. Teil. Prag 1863.

Die Gedankenrichtung, in der sich die mittelalterliche Philosophie im wesentlichen bewegt und in der sie dasjenige erzeugt hat, wodurch sie die Philosophie des Altertums in prinzipieller Hinsicht fortführte, war ihr durch die Lehre Augustins vorgeschrieben. Dieser hatte das Prinzip der Innerlichkeit, welches sich in der gesamten Schlussentwicklung der antiken Wissenschaft vorbereitete, zum erstenmal in den beherrschenden Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt und darum gebührt ihm in der Gesamt-

geschichte der Philosophie die Stellung des Anfangsgliedes einer neuen Entwicklungsreihe: denn die Zusammenschürzung aller Linien der patristischen wie der hellenistischen 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 wissenschaftliche Arbeit hineinwachsen.

In den Kloster- und Hofschulen, welche die Stätten dieser neu beginnenden Kultur bildeten, musste Schritt für Schritt neben den für die Ausbildung der Kleriker nötigsten Künsten die Erlaubnis zur Lehre der Dialektik erobert werden. Für diesen elementar-logischen Unterricht besass man jedoch in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters nur die zwei wenigst bedeutenden Schriften des aristotelischen Organon, *De categoriis* und *De interpretatione*, in lateinischer Uebersetzung mit der Einleitung des Porphyrios und einer Anzahl von Kommentaren der neuplatonischen Zeit, insbesondere denjenigen des Boëthius. Für die sachlichen Kenntnisse (des Quadrivium) dienten die Compendien des ausgehenden Altertums, von Marcius 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 wissenschaftliche Schulbetrieb in der Hauptsache auf das Erlernen und Einüben des formal-logischen Schematismus, 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 durcharbeiten und darzustellen: auf die formale Ordnung, auf Bildung und Einteilung der Gattungsbegriffe, 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 didaktischen Wert einer Denkübung in der Aneignung 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, welche, im fünften Jahrhundert entstanden, dem ersten Bischof von Athen, Dionysius Areopagita, zugeschrieben wurden, und sie gewann weitere Verbreitung, als diese Schriften im neunten

Jahrhundert von Johannes Scotus Eriugena übersetzt und zur Grundlage seiner eigenen Lehre gemacht wurden. In dieser aber bildete einen Hauptpunkt jene Gleichsetzung der verschiedenen Grade der Abstraktion mit den Stufen der metaphysischen Realität, welche schon im älteren Platonismus und Neuplatonismus aufgestellt worden war (vgl. § 20, 8).

Infolge dieser Anregungen trat während der nächsten Jahrhunderte die Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Gattungsbegriffe in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens. Um sie gruppieren sich die übrigen logisch-metaphysischen Probleme, und nach ihrer Beantwortung entschied sich die Parteilichkeit der einzelnen Denker. Man bezeichnet diese Bewegung als den Universalienstreit. In der grossen 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 hervorrangt. Den Nominalismus, der in den Universalien nur gemeinsame Bezeichnungen sehen will, vertritt in dieser Zeit hauptsächlich Roscellinus. Eine vermittelnde Ansicht endlich, welche Konzeptualismus bzw. 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 Unbefangenheit des Volksbewusstseins gebrochen, und hier wie dort bemächtigte sich weiter Lebenskreise ein fieberhafter Durst nach Wissen und ein leidenschaftliches Begehren, an so bisher ungewohntem Geistesspiele teilzunehmen. Weit über die Kreise der Kleriker hinaus, welche bis dahin die Träger der wissenschaftlichen Ueberlieferung gewesen waren, kam der so geweckte Trieb nach Erkenntnis zum Durchbruch.

Allein diese Ueberlebendigkeit der dialektischen Entwicklung fand auch sogleich mannigfache Gegnerschaft. In der Tat barg sie in sich selbst eine ernstliche Gefahr. Es fehlte in dieser glänzenden Betätigung des abstrakten Denkens an allen Grundlagen realer Kenntnis; mit ihren Distinktionen und Konklusionen führte sie gewissermassen in der freien Luft ein gauklerisches Spiel, das zwar die formalen Geisteskräfte in förderliche Bewegung setzte, aber trotz aller Wendungen und Windungen nicht zu inhaltlicher Erkenntnis führen konnte. Daher erging von verständigen Männern wie Gerbert die Mahnung, von jenem Formalismus abzulassen und sich der sorgsameren Erforschung der Natur und den Aufgaben der praktischen Kultur zuzuwenden.

Während aber ein solcher Ruf noch ziemlich ungehört verhallte, stiess die Dialektik auf einen eindringlicheren Widerstand bei der Frömmigkeit des Glaubens und bei der kirchlichen Gewalt. Es konnte nicht ausbleiben, dass die logische Verarbeitung der Glaubensmetaphysik 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 diesem Sinne ist sie, zum Teil mit äusserster Heftigkeit, von den orthodoxen Mystikern bekämpft worden; der streitbarste unter ihnen war Bernhard von Clairvaux, während die Viktoriner sich von den Auswüchsen des dialektischen Uebermutes zum Studium des Augustin zurückwandten und den reichen Schatz der inneren Erfahrung, welchen dessen Schriften enthalten, zu heben suchten: dabei jedoch leiteten sie die Grundgedanken seiner Psychologie mehr aus dem Metaphysischen in das Empirische hinüber.

Aurelius Augustinus (354—430) zu Thagaste in Numidien geboren und dort, wie in Madaura und Carthago zum Juristen ausgebildet, machte in seiner zum Teil wilden und unstäten Jugend fast alle Standpunkte der damaligen wissenschaftlich-religiösen Bewegung durch. Sein Vater Patricius gehörte der alten Religion, seine Mutter Monica dem Christentum an; er selbst suchte zuerst im Manichäismus für seine brennenden Zweifel religiöse Kühlung, fiel dann in den akademischen Skeptizismus, den er aus Cicero früh eingesogen hatte, ging von diesem allmählich zur neuplatonischen Doktrin über und wurde endlich durch den Mailänder Bischof Ambrosius für das Christentum gewonnen, dessen Philosoph er werden sollte. Eine tiefleidenschaftliche Naturanlage paarte sich in ihm nicht nur mit dialektischer Gewandtheit und scharfer Verstandeskraft, sondern auch mit philosophischem Grübelsinn und weitem geistigen Blick, der nur zuletzt durch die kirchliche Parteistellung eingeengt wurde.

Als Priester und später als Bischof von Hippo Regius (391) ist er praktisch und literarisch unermüdlich für die Einheit der christlichen 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 *Confessiones*, ferner *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De trinitate*, *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. BÖRRINGER, *Kirchengeschichte in Biographien*, XI. Bd. in 2 Tl. (Stuttgart 1877/78). — A. DORNER, *A.* (Berlin 1873). — W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften I.* (Leipzig 1883) S. 322 ff. — J. STORTZ, *Die Philos. des hlg. A.* (Freiburg 1892). — J. MARTIN, *St. A.* (Paris 1901).

Die *Εἰσαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας* 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 aristotelischen und einer Anzahl ciceronianischer Schriften auf das früheste Mittelalter gewirkt. Zu seinen Büchern traten als erste Schulschriften noch andere, welche unter dem Namen des Augustin 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.* Par. 2. Aufl. 1843.

Unter den Realencyklopädiën des ausgehenden Altertums behandelt Marcianus Capella (aus Karthago in der Mitte des fünften Jahrhunderts) in seinem Satyricon (hrsg. v. EYSENHARDT, Leipzig 1866) nach der wunderlichen Einleitung *De nuptiis Mercurii et philologiae* die sieben *Artes liberales*, von denen bekanntlich in dem weiteren Schulbetrieb Grammatik, Rhetorik und Dialektik das Trivium, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik (auch mit Einschluss der Poetik) das Quadrivium bildeten. Einen wertvolleren Kommentar zum Marc. Capella schrieb später Scotus Eriugena (hrsg. von B. HAUREAU, Paris 1861). — Des Cassiodorus Senator (480—570) *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* und *De artibus ac disciplinis 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 Schullogik im Dienste der Systematisierung der Kirchenlehre hat Johannes Damascenus (um 700) in seiner *Πηγὴ γνώσεως* (Werke Venedig 1748) das klassische Beispiel gegeben.

Während die Stürme der Völkerwanderung auf dem Kontinente hausten, hatte sich das wissenschaftliche Studium auf die britischen Inseln, insbesondere nach Irland geflüchtet und fand später in der Schule zu York durch Beda Venerabilis eine gewisse Blüte. Von hier wurde die gelehrte Bildung 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 Kahlen 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 wirkten Rabanus

(Rhaban) Maurus (aus Mainz 776—856; De universo libri XXII), und studierte Eric (Heiricus) von Auxerre; aus ihr gingen (Ende des neunten Jahrhunderts) Remigius von Auxerre und der vermutliche 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. 106) erhalten ist. Später hat das Kloster zu St. Gallen (Notker Labeo, gest. 1022) einen Hauptherd der wissenschaftlichen Tradition gebildet.

Vgl. zu den literarischen Verhältnissen auch die Histoire littéraire de la France.

Die dem Areopagiten (vgl. Act. Apost. 17, v. 34) zugeschriebenen Schriften (worunter hauptsächlich *περὶ μυστικῆς θεολογίας* und *περὶ τῆς ἰσραηλῆας οὐρανίου*; in der Migneschen Sammlung; 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 Synesios (um 400; Vgl. R. VOLKMANN, S. von Cyrene, 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 variis difficultioribus locis patrum Dionysii et Gregorii, hrsg. von OEHLER, Halle 1857) verteidigt.

In der Anlehnung an diese Mystik entwickelt sich die erste bedeutende wissenschaftliche Persönlichkeit des Mittelalters in Johannes Scotus Eriugena (Erigena, Jerugena, aus Irland; etwa 810—880), von dessen Leben soviel sicher bekannt ist, dass er von Karl dem Kahlen an die Pariser Hofschule berufen wurde und an ihr eine Zeitlang tätig war. Er übersetzte die Schriften des Areopagiten, schrieb gegen GOTTSCHALK die Schrift De praedestinatione und legte seine Ansichten in dem Hauptwerk De divisione naturae (Deutsch von NOACK, Leipzig 1870—76) nieder. Die Werke bilden in Mignes Sammlung Bd. 122. Vgl. über ihn TH. CHRISTLIEB (Leipzig 1860), J. HUBER (München 1861).

Anselm von Canterbury (1033—1190) 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 wichtig das Monologium und das Proslodium. 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<sup>me</sup> siècle* (2. Aufl. Paris 1868).

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<sup>me</sup> 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 universitate sive megacosmus et microcosmus“ ist von C. S. BARACH (Innsbruck 1876) herausgegeben: neuerdings ist jedoch seine Autorschaft bezweifelt und das Werk einem Bernhard Silvestris (auch Bernhard von Tours) zugeschrieben worden. Als seine Schüler gelten Wilhelm von Conches (*Magna de naturis philosophia*; *Dragmaticon philosophiae*); vgl. K. WERNER, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters* (Wien 1873) und Walter von Mortagne; in demselben Geiste schrieb auch Adélard von Bath (*De eodem et diverso*; *Quaestiones naturales*). Vgl. A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen-âge* (Chartres 1895). Vgl. C. HURT, *Le platonisme au moyen-âge* (*Annales de Philosophie chrétienne*, N. S. T. 20 ff.).

Roscellinus aus Armorica (Bretagne) ist als Lehrer an verschiedenen Orten, besonders in Locmenach, wo Abaelard sein Zuhörer war, hervorgetreten und hat seine Ansichten auf dem Konzil zu Soissons (1092) widerrufen müssen. Von ihm selbst ist nur ein Brief an Abaelard (gedruckt in den *Abhandl. der bair. Akad.* 1851) erhalten; die Quellen für seine Lehre sind Anselm, Abaelard und Johannes von Salisbury. Ueber ihn PICOVERT (Paris 1896).

Abaelard (Abailard), die eindrucksvollste 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 logischen Schule St. Geneviève. Die dialektische Virtuosität, der er seinen Erfolg und seinen Ruhm verdankte, täuschte ihn selbst und seine Zeit über den geringen sachlichen Gehalt seines Wissens hinweg:

andererseits konnten die freieren und kühneren Ueberzeugungen, die er durch die Schärfe seines Verstandes auf ethischem und religiösem Gebiete gewonnen hatte, den Gegendruck seines Zeitalters nicht überwinden, weil sie an seiner eitlen, marklosen Persönlichkeit nicht den genügenden Rückhalt fanden. Das nicht unverschuldete Unglück, worin ihn sein bekanntes Verhältnis zu Heloise stürzte, und die Konflikte, in welche ihn seine Lehre mit der kirchlichen Macht, hauptsächlich auf Anstiften des unermüdlichen Verfolgers Bernhard von Clairvaux brachte (Synoden zu Soissons 1121 und Sens 1141), liessen den unruhigen Mann nicht zur vollen Abklärung seines Geistes gelangen und veranlassten ihn, in verschiedenen Klöstern Ruhestätten zu suchen; er starb 1142 in St. Marcel bei Châlons s/S. Vgl. seine „Historia calamitatum mearum“ 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 inédits* (Paris 1836) herausgegeben. Darunter sind hervorzuheben seine Dialektik, *Introductio in Theologiam, Theologia Christiana, Dialogus inter philosophum, Christianum et Judaeum*, die Schrift *Sic 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 Abhandlungen, so ein Kommentar zu *De interpretatione*, ferner die Abhandlungen „*De intellectibus*“ und „*De generibus et speciebus*“ (die letztere stammt möglicherweise von Joscellinus, einem 1151 gestorbenen Bischof von Soissons): verwandt ist auch die philosophisch-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 Verfolgung Abaelards hineingezogen wurde. Ausser einem Kommentar zu Pseudo-Boëthius „*De trinitate*“ und „*De duabus naturis in Christo*“ schrieb er den später viel kommentierten Abriss „*De sex principiis*“. Vgl. über ihn A. BERTHAUD (Paris 1892).

Die im kirchlichen Sinne bedenklichen Konsequenzen der „Dialektik“ zeigen sich schon früh besonders bei Berengar von Tours (999—1088), dessen Abendmahlslehre von Lanfranc (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 Compendium tritt zuerst das Bestreben hervor, unter Ablehnung der dialektischen Neuerungen den ganzen Umfang des kirchlich Festgestellten in der Form eines logisch geordneten Lehrbuches wiederzugeben. Hieraus sind später die Arbeiten der Summisten 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 (Robertus 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 BAUMGARTNER, Münster 1896.

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—1133, Bischof von Tours).

Im grossen Stile 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 contentu 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 Klosterschule 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 sacramentis fidei christianae*; für die mystische Psychologie kommen hauptsächlich das *Soliloquium de artha animae*, *De arca Noe* und *De vanitate mundi*, ausserdem aber das encyclopädische Werk *Eruditio didascalica* in Betracht. — Vgl. A. LIEBNER, H. v. St. V. und die theologischen Richtungen seiner Zeit (Leipzig 1836). — A. MIGNON, H. v. 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. der Wiss. 1863f.). — Sein Nachfolger Walter von St. Victor hat sich in einer wenig wissenschaftlichen Polemik gegen die ketzerische Dialektik (In quatuor labyrinthos Francia) hervorgetan.

Am Schlusse dieses Zeitraumes treten die Anfänge einer humanistischen Reaktion gegen die Einseitigkeit des Schulbetriebes in Johannes von Salisbury (Johannes Saresberiensis, gestorben 1180 als Bischof von Chartres) hervor, dessen Schriften Policraticus 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 Augustin 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 verschiedenen, zumeist theologischen Gegenstände. Dabei aber ist dies der eigentümliche Gesamteindruck, dass diese reichen Gedankenmassen nach zwei verschiedenen Richtungen bewegt erscheinen, die nur durch die gewaltige Persönlichkeit des Mannes zusammengehalten werden. Als Theologe hat Augustin durch alle seine Untersuchungen hindurch den Begriff der Kirche als Richtpunkt im Auge: als Philosoph konzentriert er alle seine Ideen um das Prinzip der Selbstgewissheit des Bewusstseins. Durch die Doppelbeziehung auf diese beiden festen Voraussetzungen geraten bei ihm alle Fragen in lebendigen Fluss. Die Gedankenwelt Augustins gleicht einem elliptischen System, das sich durch die Bewegung um zwei Mittelpunkte konstruiert, und diese seine innere Dualität ist häufig diejenige des Widerspruchs<sup>1)</sup>.

Für die Geschichte der Philosophie erwächst die Aufgabe, aus dieser Verwicklung diejenigen Ideen herauszulösen, durch welche Augustin weit über seine Zeit und ebenso über die nächst folgenden Jahrhunderte hinausgewachsen und zu einem der Urheber des modernen Denkens geworden ist. Alle diese aber haben ihren letzten Grund und ihre sachliche Vereinigung 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 des äusseren in diejenige des inneren Lebens verschoben. An die Stelle der physischen Begriffe waren die psychischen als Grundfaktoren der Weltauffassung getreten. Augustin war es vorbehalten, diese Tatsache, welche sich als solche schon vor ihm in Origenes und Plotin vollzogen hatte, zu voller und bewusster Geltung zu bringen<sup>2)</sup>.

Diese Richtung auf die innere Erfahrung macht schon seine schriftstellerische Eigenart aus. Augustin ist ein Virtuos der Selbstbeobachtung und Selbsterlegung; er besitzt eine Meisterschaft in der Schilderung von Seelenzuständen, die ebenso bewunderungswürdig ist wie seine Fähigkeit, innere Zu-

1) Es ist unverkennbar, dass Augustin selbst im Laufe seiner Entwicklung das Schwerkraft seiner Persönlichkeit mehr und mehr aus dem philosophischen in den kirchlichen Mittelpunkt verlegt hat: besonders deutlich tritt das in seinem Rückblick auf die eigene Schriftstellertätigkeit, den *Retractationes*, hervor. — 2) Aug. de ver. rel. 39, 72: *Noli formidare; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.*

stände durch die Reflexion zu zergliedern und die tiefsten Gefühls- und Trieb-elemente blosszulegen. 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 Entwicklungsreihe, deren Fortschritt freilich während des Mittelalters nur wenig über das von Augustin im ersten 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 (sokratische) 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 Zweifels 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<sup>1)</sup>.

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 Zweifels 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 Zweifels ist doch nur dies, dass er die Wahrheit anstrebt. Ohne besonders darauf zu reflektieren oder weitere Schlüsse daraus zu ziehen, beweist Augustin in diesem Beispiel seinen tiefen Einblick in das Seelenleben, indem ihm die verschiedenen Arten psychischer Betätigung nicht als gesonderte Sphären, sondern als die untrennbar miteinander vereinigten Seiten eines und desselben Aktes gelten. Die Seele ist für ihn — und damit erhebt er sich weit über Aristoteles und auch

1) Augustin hat dieser von ihm mehrfach (De beata vita 7, Solil. II, 1 ff. De ver. rel. 72f. 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, 6f.) auf eine unbekannte hellenistische Quelle zurückweist oder eine Fälschung aus Augustin selbst ist, bleibe dahingestellt. Vgl. darüber E. Hertz in Sitz-Ber. der Berl. Ak. d. W. 1889 S. 1167 ff.

über die Neuplatoniker — das einheitlich lebendige Ganze der Persönlichkeit, welche durch ihr Selbstbewusstsein der eigenen Realität als der sichersten 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 erscheinen lässt. Auch hier ist die Fundamentaltatsache des Zweifels massgebend, auch hierin enthält sie *implicitte* schon die volle Wahrheit. Wie würden wir, fragt Augustin, dazu kommen, die Wahrnehmungen der Aussenwelt, die sich mit so elementarer Gewalt uns aufdrängen, in Frage und Zweifel zu ziehen, wenn wir nicht neben ihnen und aus anderer Quelle Richtbegriffe und Massstäbe der Wahrheit besässen, um sie daran zu messen und zu prüfen? Wer zweifelt, muss die Wahrheit kennen: denn nur um ihretwillen zweifelt er<sup>1)</sup>. In der Tat, fährt der Philosoph fort, besitzt der Mensch neben dem Empfinden (*sensus*) die höhere Fähigkeit der Vernunft (*intellectus, ratio*), d. h. der unmittelbaren Anschauung unkörperlicher Wahrheiten<sup>2)</sup>: 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 Wahrheiten, welche dazu erforderlich sind, das Gegebene zu verarbeiten und zu beurteilen, — die Prinzipien des Urteils<sup>3)</sup>.

Solche Normen der Vernunft machen sich als Massstäbe der Beurteilung im Zweifel wie in allen Tätigkeiten des Bewusstseins geltend; sie reichen aber über das individuelle Bewusstsein, in welches sie im Laufe der Zeit eintreten, als etwas Höheres hinaus: sie sind für alle vernünftig Denkenden dieselben und erleiden in diesem ihrem Werte keine Veränderung. So sieht sich das Einzelbewusstsein in seiner eigenen Funktion an etwas Allgemeingültiges und Uebergreifendes gebunden<sup>4)</sup>.

Aber zum Wesen der Wahrheit gehört, dass sie ist. Von dieser Grundfassung der antiken, wie aller naiven Erkenntnislehre geht auch Augustin aus. Das „Sein“ jener allgemeinen Wahrheiten aber, die durchaus unkörperlicher Natur sind, kann demnach nur — in neuplatonischer Weise — als dasjenige der Ideen in Gott gedacht werden; sie sind die wandellosen Formen und Normen aller Wirklichkeit (*principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, 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 vollkommene Schönheit (*unum, verum, bonum*). Jede Vernunftkenntnis ist im Grunde genommen Gotteserkenntnis. Freilich ist auch nach Augustins Zugeständnis der menschlichen Einsicht im Erdenleben die volle Erkenntnis Gottes versagt. Völlig sicher ist in unserer

1) De ver. rel. 39, 72f. — 2) Aspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur: De trin. XII, 2, 2. Vgl. Contra Acad. III, 13, 29. — 3) Die Auffassung dieser intelligiblen Wahrheiten durch das menschliche Bewusstsein hat Augustin anfänglich ganz platonisch als ἀνάμνησις bezeichnet: erst die orthodoxen Bedenken gegen die Annahme der Präexistenz führten ihn dazu, die Vernunft als das Anschauungsvermögen für die unkörperliche Welt zu betrachten. 4) De lib. arb. II, 7ff.

Vorstellung von ihm vielleicht nur das Negative; und insbesondere von der Art, wie die verschiedenen Bestimmungen der göttlichen Wahrheit, welche die Vernunft anschaut, in ihm zu höchster realer Einheit verbunden sind, haben wir keine adäquate Vorstellung: denn sein körperloses und wandelloes Wesen (*essentia*) reicht weit über alle Beziehungs- und Verknüpfungsformen des menschlichen Denkens hinaus: selbst die Kategorie der Substanz trifft auf ihn ebensowenig zu wie die übrigen <sup>1)</sup>).

8. So sehr diese Ausführungen in der direkten Konsequenz des Neuplatonismus liegen <sup>2)</sup>, so bleibt ihnen doch in der Darstellung Augustins der christliche Charakter dadurch gewahrt, dass mit dem philosophischen 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 Tatbestande der inneren Erfahrung auf. Denn so weit dem Menschen überhaupt ein Verständnis des göttlichen Wesens 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 geistigen Seins ist in der Gesamtheit des Bewusstseinsinhaltes oder der reproduzierbaren Vorstellungen gegeben, seine Bewegung und Lebendigkeit besteht in den Prozessen der urteilenden Verbindung und Trennung dieser Elemente; und die treibende Kraft in dieser Bewegung ist der auf den Gewinn der höchsten Seligkeit gerichtete Wille. So sind die drei Seiten der psychischen Wirklichkeit Vorstellung, Urteil und Wille: *memoria, intellectus, voluntas* <sup>3)</sup>, und Augustin wahrt sich ausdrücklich dagegen, diese Funktionsweisen 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 Einheit das Wesen der Seele selbst. Nach diesen am Menschen erkannten Verhältnissen des geistigen Lebens sucht dann Augustin nicht nur eine analogische Vorstellung von dem Geheimnis der Trinität zu gewinnen, sondern er erkennt auch in dem *esse, nosse, velle* die Grundbestimmungen aller Wirklichkeit: in Sein, Wissen und Willen ist alle Wirklichkeit beschlossen, und in Allmacht, Allweisheit und Allgüte umspannt die Gottheit das Universum.

Die ausgesprochene Ansicht von der Unzulänglichkeit der physischen (aristotelischen) Kategorien erinnert nur scheinbar an den Neuplatonismus, dessen intelligible Kategorien (vgl. S. 202) ebenso wie sein ganzes metaphysisches Schema durchaus physischer Art sind. Erst Augustin macht Ernst mit dem Versuche, die eigentümlichen Beziehungsformen 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 Sinnenwelt wird durch die Wahrnehmungen, die intelligible Welt wird durch die

1) 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 werden soll) unzulänglich sind: die neuen Kategorien der Innerlichkeit aber sind bei Augustin erst im Werden; vgl. das Folgende. — 2) In der Tat sucht Augustin durchaus den *νοῦς* Plotins mit dem *λόγος* des Origenes zu identifizieren: indem er aber die emanatistische Ableitung und Verselbständigung des *νοῦς* aus der neuplatonischen Lehre fallen lässt, hebt er das physische Schema der Weltpotenzen zu Gunsten des psychischen auf. — 3) Dieselbe Dreiteilung der Seelentätigkeiten findet sich schon bei den Stoikern; vgl. S. 170.

Vernunft erkannt, und beide gegebenen Bestandteile des Wissens werden durch das verstandemässige Denken (*ratiocinatio*) miteinander in Beziehung gesetzt. Für die Naturauffassung ergibt sich die durch die Ideenlehre bedingte Teleologie: auch die Körperwelt ist durch göttliche Macht, Weisheit und Güte aus nichts geschaffen, und trägt in ihrer Schönheit und Vollkommenheit 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 Ursprung ist nicht bei dem positiven Sein (Gott), sondern bei dem Seinsmangel der endlichen Wesen zu suchen: denn diesen kommt als geschaffenen nur eine abgeschwächte und darum mangelhafte Realität zu. So steht die Theodicee Augustins wesentlich auf dem Boden derjenigen von Origines und Plotin.

4. Eine weitere aber und wesentliche Folge der bewusst 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: *omnes nihil aliud quam voluntates sunt.*

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<sup>1)</sup>. 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 Gedächtniss Angehöriges und die auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Tätigkeit der kombinativen Phantasie. Ebenso vollzieht sich endlich das verstandemässige 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 Vernunftseinsicht untergeordnet werden sollen.

Etwas verwickelter gestaltet sich das Verhältnis bei diesen Vernunftseinsichten selbst: denn dieser höheren göttlichen 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 dieser ihm metaphysisch überlegenen Wahrheit 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

<sup>1)</sup> 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.)

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 Geistes aus seiner eigenen Natur anzusehen; ja er kann ihr nicht einmal dieselbe 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, welches 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 demjenigen 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 hervorbrachte 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 Erscheinen in der kirchlichen Tradition der verstandesmässig aneignenden und begreifenden Erkenntnis vorhergehen. Der Würde nach ist freilich die volle Vernunft Einsicht, 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 sittlich-religiöser Verantwortlichkeit ist es hauptsächlich die Sache der göttlichen Gerechtigkeit, welche er dabei zu führen meint: und die meisten Schwierigkeiten macht ihm andererseits die Vereinbarung der ursachlosen Handlung, deren Gegenteil gleich möglich und objektiv denkbar gewesen sein soll, mit der göttlichen Präsenz. Er hilft sich hier mit der Berufung auf die Unterscheidung der Ewigkeit (Zeitlosigkeit) und der Zeit, der er überhaupt in einer überaus feinsinnigen

Untersuchung<sup>1)</sup> eine reale Bedeutung nur für die messende Vergleichung der Funktionen 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 Gewalt, wie die Erinnerung für die vergangenen. In diesen Zusammenhängen gilt Augustin mit Recht als einer der eifrigsten und kräftigsten Vertreter der Willensfreiheit.

Dieser wesentlich mit den Waffen der früheren Philosophie verfochtenen Ansicht wälzt sich nun aber bei Augustin, von Werk zu Werk anschwellend, eine andere Gedankenmasse entgegen, welche ihren Keimpunkt 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 Kämpfe Augustin gewesen ist, wurzelt in dem Gedanken der Erlösungsbedürftigkeit des ganzen menschlichen 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 andere an die Seite gestellt, welche der ersteren durchweg zuwiderläuft.

Augustin will die für ihn persönlich so schwer wiegende Frage nach dem Ursprung des Bösen — im Gegensatze zum Manichäismus — durch den Begriff der Willensfreiheit lösen, um darin die menschliche Verantwortlichkeit und die göttliche Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten: aber in seinem theologischen System scheint es ihm ausreichend, diese Willensfreiheit auf Adam, den ersten Menschen, zu beschränken. Die Vorstellung von der substantiellen Einheitlichkeit des Menschengeschlechts, welche 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 sündigen (*non posse non peccare*). Dieser Verlust der Willensfreiheit trifft das ganze von Adam stammende Geschlecht 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 ausnahmslos der Erlösung und der Gnadenmittel der Kirche bedürftig sind. Dass ihnen diese Gnade zu teil werde, haben alle gleich wenig verdient: deshalb, meint Augustin, dürfe keine Ungerechtigkeit darin gesehen werden, dass Gott diese Gnade, auf die Keiner Anspruch hat, nicht allen sondern nur einigen — und man weiss nie welchen — zuwendet. Andererseits aber verlangt die göttliche Gerechtigkeit, dass wenigstens bei einigen Menschen die Strafe für Adams Fall dauernd aufrechterhalten werde, diese also von der Gnadenwirkung und der Erlösung ausgeschlossen bleiben. Da endlich ihrer verderbten Natur nach alle gleich sündig und zu eigener Besserung unfähig sind, so erfolgt die Auswahl der Begnadeten nicht nach ihrer Würdigkeit

1) Im elften Buch der Konfessionen. Vgl. C. FORTLAG. *A. de tempore doctrina* (Heidelberg 1836).

(denn solche gibt es vor der Gnadenwirkung nicht), sondern nach einem unerforschlichen Ratschlusse Gottes. Wen er erlösen will, dem wendet er seine Offenbarung mit ihrer unwiderstehlichen Gewalt (*gratia irresistibilis*) zu: wen er nicht auserwählt, 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, welcher seine Philosophie auf die Selbstgewissheit des bewussten Einzelgeistes gründete, welcher das Senkblei feinsten 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 Heilslehre 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, welches in der einen Richtung nach seiner psychologischen, in der andern nach seiner ethisch-religiösen Bedeutung verfochten 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, welche jeder einzelne darin einnehmen soll, durch göttlichen Ratschluss vorherbestimmt ist, so kann man sich des düstern Eindrucks nicht erwehren, dass all das heilsdurstige Willensleben der Menschen in der Geschichte zu einem schatten- und marionettenhaften Getriebe herabsinkt, dessen Ergebnis von vornherein unausbleiblich 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 ersteren gehören ausser den nicht gefallenen Engeln die Menschen, die Gott zur Gnade erwählt hat; das andere umfasst mit den bösen Dämonen alle diejenigen Menschen, welche nicht zur Erlösung prädestiniert, sondern von Gott in dem Zustande der Sünde und der Schuld belassen werden: das eine ist das 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 Heimat; sie lebt in der höheren Einheit der göttlichen Gnade. Die Gemeinschaft der Verdammten aber ist in



sich durch Zwietracht geteilt, sie kämpft in den irdischen Reichen um die Scheinwerte der Macht und Herrschaft. So wenig vermag auf dieser Entwicklungsstufe noch der christliche Gedanke die Weltwirklichkeit zu bemeistern, dass Augustin in den historischen Staatsgebilden nur die zum Hader miteinander verurteilten Provinzen einer gottfeindlichen Sündergemeinschaft erblickt. Ihm ist in der Tat noch das Reich Gottes nicht von dieser Welt; und die Kirche ist ihm die in das zeitliche Leben hereinragende Heilsanstalt des göttlichen Reiches.

Der Verlauf der Weltgeschichte aber wird unter diesen Voraussetzungen so aufgefasst, dass darin eine successiv sich verschärfende Trennung zwischen den beiden Reichen eintreten und ihr letztes Ziel die vollkommene und definitive Scheidung sein soll. In sechs Perioden, welche den Schöpfungstagen der mosaischen Kosmogonie entsprechen sollen und sich an Daten der israelitischen Geschichte anschliessen, konstruiert Augustin 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 bildet 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 Sabbath eintreten, der Friede des Herrn, — aber der Friede nur für die Erwählten; denn die nicht zur Erlösung Prädestinierten werden dann, völlig von den Heiligen getrennt, ganz der Pein ihrer Unseligkeit anheimgegeben sein.

Mögen dabei Seligkeit und Pein noch so geistig sublim (obwohl nie ohne physische Nebenbilder) aufgefasst und namentlich die Unseligkeit als Abschwächung des Seins durch den Mangel göttlicher Kausalität gedacht sein, so ist doch unverkennbar für Augustin der Dualismus des Guten und des Bösen das Endergebnis der Weltgeschichte. Der von so vielen gewaltigen Denkmotiven bestürmte Mann hat den Manichäismus seiner Jugendüberzeugung nicht überwunden, — er hat ihn in die Christenlehre aufgenommen. Bei den Manichäern gilt der Gegensatz des Guten und des Bösen als ursprünglich und unvertilgbar: bei Augustin gilt dieser Gegensatz zwar als geworden, 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 Problemverschlingungen, welche der Augustinismus enthält, 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 seelischen 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 Anschauung ruht. Alles Treiben des Willens ist nur der Weg zu diesem Frieden, in welchem er aufhört. Die letzte Aufgabe des Willens ist, in der Gnadenwirkung der göttlichen 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 kontemplative Mystik der Neuplatoniker. Von beiden Seiten her wirkt die gleiche Tendenz, die Heiligung des Menschen als ein Wirken Gottes in ihm, als ein Erfülltwerden 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 Lebensführung, kräftig herausgebildet und die lebensfrische Energie seiner eigenen streitbaren Natur in eine ethische Lehre entwickelt, die, weitab von der lebensmüden Weltflüchtigkeit des Neuplatonismus, den Menschen 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 Betätigung 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<sup>1)</sup> (*charitas*): allein in der ewigen Seligkeit, wo der Widerstand 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 anderes mehr als ein gotttrunkenes Schauen.

Auch in dieser Dualität der augustinischen Ethik liegen Altes und Neues dicht beieinander. Mit der straffen Willensenergie, welche für das irdische Leben verlangt wird, und mit der Verlegung der irdischen Beurteilung in die Innerlichkeit der Gesinnung kommt der moderne Mensch zum Durchbruch: aber in der Auffassung des höchsten Lebensziels behält das antike Ideal des geistigen Schauens den Sieg.

Hier steckt in Augustins Lehre selbst ein Widerspruch mit dem Willensindividualismus, hier behauptet sich an entscheidender 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 Bewegung eintretenden Völker durchmachen mussten, hat sich an der Frage nach der logisch-metaphysischen Bedeutung

---

1) Im System erscheinen über den praktischen und den dianoëtischen Tugenden der griechischen Ethik die drei christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe.

der Gattungsbegriffe (*universalia*) entwickelt. Aber man würde sehr irren, wollte man meinen, dass diese Frage nur den didaktischen Wert eines Hauptgegenstandes der Denkkübung gehabt habe, an dem sich jahrhundertlang 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 sowohl diejenige des Orients als auch diejenige des Occidents — an der Bearbeitung dieses Problems in endlosen 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<sup>1)</sup> 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 Problem, welches schon während der grossen Zeit der griechischen Philosophie im Mittelpunkte des Interesses gestanden hatte. Nachdem Sokrates der Wissenschaft die Aufgabe gewiesen hatte, die Welt in Begriffen zu denken, wurde die Frage, wie sich die Gattungsbegriffe zur Realität verhalten, zum erstenmal ein Hauptmotiv der Philosophie: sie erzeugte die platonische Ideenlehre und die aristotelische Logik; und wenn die letztere (vgl. oben § 12) zu ihrem wesentlichen Inhalt die Lehre von den Formen der Abhängigkeit hatte, in der sich das Besondere vom Allgemeinen befindet, so ist es begreiflich, dass selbst aus so spärlichen Resten und Bruchstücken dieser Lehre, wie sie dem frühesten Mittelalter zur Verfügung standen, dasselbe Problem mit seiner ganzen Gewalt auch dem neuen Geschlecht entgenspringen musste. Und es ist ebenso begreiflich, dass die alte Rätselfrage auf die naiven, denkkungetübten Geister des Mittelalters ähnlich wirkte wie auf die Griechen. Die logische Disputierlust, wie sie sich seit dem elften Jahrhundert an den Pariser Hochschulen entwickelte, hat als soziale Massenerscheinung ihr Gegenstück nur in den Philosophendebatten Athens, und auch in diesen spielte, wie zahlreiche Anekdoten beweisen, die um die Ideenlehre gruppierte Frage nach der Realität der Universalien eine Hauptrolle.

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 dies Gegengewicht aber fehlte der mittelalterlichen Wissenschaft, zumal in ihren Anfängen, und deshalb hat sie sich mit dem Versuche, aus bloss logischen Ueberlegungen ihre Metaphysik zu konstituieren, 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

1) 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 sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia . . .“ Vgl. Schol. in Arist. I a 8.

nachher zwischen der Akademie, dem Lyceum und der Stoa verfochten worden war, das kam doch nicht nur daher, dass man bei der Mangelhaftigkeit der Tradition 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 augustinischen Lehre einen so gewaltigen Ausdruck gewonnen hatte, fand gerade bei den Stämmen, welche zu den neuen Trägern der Kultur berufen waren, den lebhaftesten Widerhall und die stärkste Mitempfindung, und im Herzen derselben Völker tobte auch die jugendfrische Lust an der farbigen Wirklichkeit, an der lebendigen Einzelercheinung. Mit der Kirchenlehre aber überkamen sie eine Philosophie, welche mit der massvollen Ruhe des griechischen Denkens das Wesen der Dinge in allgemeinen Zusammenhängen auffasste, eine Metaphysik, welche die Stufen der logischen Allgemeinheit mit verschiedenwertigen Intensitäten des Seins gleichsetzte. Darin lag eine Inkongruenz, welche sich verdeckt schon im Augustinismus geltend machte und ein bleibender Stachel für die philosophische Ueberlegung wurde.

1. Die Frage nach dem Seinsgrunde des Individuums, 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 Metaphysik aufrechterhielt. Nichts konnte geeigneter sein den Widerspruch eines urwüchsigen Individualismus hervorzurufen, als die hochgradige Konsequenz, mit welcher Scotus Eriugena den Grundgedanken des neuplatonischen Realismus zur Durchführung brachte. Kein Philosoph vielleicht hat deutlicher und unumwundener als er die letzten Folgerungen der Metaphysik ausgesprochen, welche von dem sokratisch-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, welche das Besondere (die Art und schliesslich das Individuum) aus sich erzeugt und in sich enthält. Die Universalien sind also nicht nur Substanzen (res; daher der Name Realismus), sondern sie sind den körperlichen Einzeldingen gegenüber die ursprünglicheren, 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 unmittelbar zu metaphysischen Beziehungen; die formale Ordnung erhält reale Bedeutung. Die logische Unterordnung verwandelt sich in ein Erzeugtsein und Beschlossensein des Einzelnen durch das Allgemeine; die logische Partition und Determination setzt sich in einen Kausalprozess um, vermöge dessen das Allgemeine 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. S. 206). Daher identifiziert sich diese Lehre mit der alten „negativen Theologie“, nach der von Gott nur ausgesagt werden kann, was er nicht ist<sup>1)</sup>; und doch wird

1) In der Ausführung dieses philonischen Gedankens (vgl. S. 194) haben übrigens schon die Kirchenväter einen Gedankengang angewendet, welcher durch fortschreitende Abstraktion

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“ (φύσις) 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 *νοῦ* 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 eigentlich Wirkende nur das Allgemeine: die Gesamtheit der Körper bildet die „Natur, welche geschaffen ist und nicht selbst schafft“<sup>1)</sup>. Darin jedoch ist das einzelne Ding nicht als solches, sondern vielmehr nach Massgabe der allgemeinen Bestimmungen, die an ihm zur Erscheinung gelangen, tätig. Dem sinnlichen Einzelding 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 erhalten.

Den Stufen der Entfaltung entspricht umgekehrt die Rückkehr aller Dinge in Gott (*regressus*), die Auflösung der einzelgestalteten Welt in das ewige Urwesen, 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 Allgemeinen bewähren.

2. Wie im Altertum (vgl. S. 98 f.), so erscheint also auch hier im Gefolge des Bestrebens, den Universalien Wahrheit und Realität zu sichern, der eigentümliche Gedanke einer Gradabstufung des Seins. Einiges (das Allgemeine), lehrt man, ist mehr als anderes (das Besondere): das „Sein“ wird, wie sonstige

zum Begriffe Gottes als des Bestimmungslosen fortschreitet: vgl. z. B. Clemens Alex. Strom. V, 11 (689).

1) Es braucht nur kurz erwähnt zu werden, dass diese „Einteilung der Natur“ offenbar an die aristotelische Unterscheidung des unbewegt Bewegenden, des bewegt Bewegenden und des nicht bewegend Bewegten (vgl. S. 118) erinnert.

Eigenschaften, als komparierbar, als steigerungs- bzw. abschwächungsfähig 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 Beziehung und zwar in ähnlich intensiv abgestufter Beziehung zu denken wie andere Merkmale und Eigenschaften. Wie ein Ding mehr oder minder Ausdehnung, 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 Gedankenrichtung des Realismus muss man im Auge haben, um eine grosse Anzahl der metaphysischen Theorien des Mittelalters zu verstehen; sie erklärt auch zunächst die bedeutendste Lehre, welche der Realismus erzeugt hat: den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, welchen 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 genommen hat, in den Begriff des Seins untrennbar auch das Wertprädikat der Vollkommenheit eingeschmolzen. Die Grade des Seins sind diejenigen der Vollkommenheit: je mehr etwas ‚ist‘, um so vollkommener ist es, und umgekehrt, je vollkommener etwas ist, um so mehr ‚ist‘ es<sup>1)</sup>. Der Begriff des höchsten Seins ist also auch derjenige einer absoluten Vollkommenheit, d. h. einer Vollkommenheit, wie sie höher und grösser nicht gedacht werden kann: *ens perfectissimum*.

Nach diesen Voraussetzungen schliesst Anselm völlig richtig, aus dem blossen Begriffe Gottes als des allervollkommensten und allerrealsten Wesens müsse seine Existenz gefolgert werden können. Um dies aber zu erhärten, hat er verschiedene Beweiswege einzuschlagen 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 (*Aseitas*). 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 eigenen Natur. Gottes (und nur Gottes) Essenz involviert seine Existenz. Den Nerv dieses Beweises bildet somit in letzter Instanz der eleatische Grundgedanke: *ἔστιν εἶναι*, das Sein ist und kann nicht anders als seiend gedacht werden.

In eine eigentümliche Verwicklung aber verstrickte Anselm denselben Gedanken, indem er ihn zu vereinfachen und in sich zu verselbständigen meinte.

1) 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.

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 allervollkommenste Wesen „ist“ als Bewusstseinsinhalt (*esse in intellectu*). Wenn es nun aber nur als Bewusstseinsinhalt und nicht auch in metaphysischer Wirklichkeit existierte (*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 allervollkommenste. 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 Formulierung keinen glücklichen Griff tat, und dass, was ihm vorschwebte, darin nur zu sehr ungelenkem Ausdruck 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 Entferntesten, 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 kosmologischen 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 typischer 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 zuschrieb. 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 Hinsicht 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 Merkmale besäße, an Vollkommenheit übertroffen werden; sie würde um das Sein hinter dieser zurückstehen. Statt aber, wie man erwarten könnte, in seiner Replik zu zeigen, dass der Begriff einer vollkommenen Insel eine durchaus unbenötigte willkürliche Fiktion sei oder sogar einen inneren Widerspruch enthalte, während der Begriff des allerrealsten Wesens notwendig und widerspruchslos sei, ergeht sich Anselm 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 denknöthwendig ansieht, so wertvoll ist das ontologische Argument für die Charakteristik des mittelalterlichen Realismus, dessen konsequentesten Ausdruck es bildet. 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 Wahrnehmungsdinge auf ein Teilhaben an Begriffen zurückführt 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 bestimmen, 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 Inhaltsbestimmungen des göttlichen Geistes konnte dem religiös gestimmten Denken nur sympathisch sein. Nach dem Vorbilde des platonischen Timaeus, dessen mythische Darstellung diese Auffassung begünstigte, entwarf Bernhard von Chartres eine kosmogonische Dichtung von grotesker Phantastik, und bei seinem Bruder Theodorich finden sich, aus den gleichen Anregungen stammend, Versuche einer Zahlensymbolik, welche nicht nur (wie das auch sonst geschah) das Dogma von der Trinität, sondern auch weitere metaphysische Grundbegriffe aus den Elementen der Einheit, Gleichheit und Ungleichheit zu entwickeln unternahm<sup>1)</sup>.

Neben dieser vorbildlichen Realität der Ideen im Geiste Gottes handelt es sich aber auch darum, welche Bedeutung ihnen im Zusammenhange 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 Accidenzen dieser Substanz. Erst Abaelards Einwurf, dass danach derselben Substanz einander widersprechende Accidenzen 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*<sup>2)</sup>; d. h. ihre allgemeine, identische Wesenhaftigkeit gestalte sich in jedem einzelnen Exemplar in besonderer substantieller Form. Diese Ansicht berührte 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 denn das Allgemeine als die unbestimmtere Möglichkeit erscheint, welche 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 Adélarde 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

1) Vgl. die Auszüge bei HAURÉAU, Hist. d. l. ph. sc. I, 396 ff. — 2) Vgl. jedoch über die Variante „indifferenter“ LÖWE, a. a. O. p. 49 ff. und CL. BÄUMKER, Arch. f. Gesch. d. Ph. X, 257.



in verschiedene Zustände (*status*) bezeichneten, diese Zustände aber als realiter spezialisierende Determination 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 Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen als die Selbstrealisierung des Substrats zu individuellen Formen 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 Zustände in absteigender Linie die Gattungen, Arten und Individuen bildeten, d. h. zu der Lehre, dass in allen Erscheinungen der Welt nur die Eine göttliche Substanz zu sehen sei. Der Pantheismus steckte dem Realismus 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 ausdrücklichen Behauptung des realistischen Pantheismus noch nicht: vielmehr fand der Realismus in seiner Universalientheorie gerade eine Handhabe für die Begründung einiger fundamentaler Dogmen und erfreute sich deshalb der kirchlichen Zustimmung. Die Annahme einer substantiellen Realität der Gattungen schien nicht nur eine rationale Darstellung der Trinitätslehre zu ermöglichen, sondern erwies sich auch, wie Anselm und Odo (Odardus) von Cambray zeigten, als geeignete philosophische Grundlage für die Lehre von der Erbsünde und diejenige von der stellvertretenden Genugtuung.

4. Umgekehrt entschied sich aus denselben Gründen zunächst das Geschick des Nominalismus, welcher während dieser Zeit mehr zurückgedrängt und erstickt worden ist. Dabei waren seine Anfänge <sup>1)</sup> harmlos genug. Er erwuchs aus den Bruchstücken der aristotelischen Logik, insbesondere aus der Schrift *De categoriis*. 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 Bedeutung der Universalien wesentlich die ist, die Prädikate im Urteil (und im Schluss) abzugeben, so schien daraus zu folgen — das lehrte schon der Kommentar *Super Porphyrium* —, dass die Universalien keine Substanzen 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 Luftbewegung. Damit sind alle Elemente für die These des extremen 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 Accidenzen gelten.

In welchem Masse der so formulierte Nominalismus, der in dieser zugespitzten Gestalt selbst die realen Veranlassungen für solche Kollektivnamen

1) Vgl. C. S. BARACH, Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin (Wien 1866).

ignoriert haben müsste, während jener Zeit tatsächlich aufgestellt und verfochten worden ist<sup>1)</sup>, lässt sich nicht mehr bestimmen<sup>2)</sup>: aber die solcher Erkenntnislehre entsprechende Metaphysik des Individualismus tritt uns mit der Behauptung, dass nur die individuellen Einzeldinge als Substanzen, als wahrhaft wirklich anzusehen seien, klar und sicher entgegen. Am schärfsten hat sie zweifellos Roscellin ausgesprochen, indem er sie gleichzeitig nach zwei Seiten ausführte: wie die Zusammenfassung vieler Individuen unter demselben Namen nur eine menschliche Beziehung ist, so ist auch die Unterscheidung von Teilen in den Einzelsubstanzen nur eine Zerlegung für das menschliche Denken und Mitteilen<sup>3)</sup>; das wahrhaft Wirkliche ist allein das individuelle Einzelding.

Das Individuum aber ist das in der sinnlichen Wirklichkeit Gegebene: daher besteht für diese Metaphysik die Erkenntnis auch nur in der Erfahrung der Sinne. Dass dieser Sensualismus im Gefolge des Nominalismus 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 Anwendung auf theologische Fragen bei Berengar von Tours und Roscellin. Der eine bestritt in der Abendmahlslehre die Möglichkeit einer Umwandlung der Substanz unter Beibehaltung der früheren Accidenzen; der andere gelangte zu der Folgerung, dass die drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit als drei verschiedene, nur in gewissen Eigenschaften und Wirkungen zusammenkommende Substanzen anzusehen seien (Tritheismus).

5. Wenn in der literarischen Entwicklung dieser Gegensätze der Realismus als platonisch, der Nominalismus als aristotelisch galt, so war das letztere offenbar sehr viel schiefer als das erstere: aber bei der Mangelhaftigkeit der Tradition ist es hiernach zu begreifen, dass die Vermittlungstendenzen, welche sich zwischen Realismus und Nominalismus einschoben, sich mit dem Bestreben einführten, die beiden grossen Denker des Altertums miteinander zu versöhnen. Solcher 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 *χωρισμός*) 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 dieselbe 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

1) Sicher ist das noch nicht in den Anfängen des Nominalismus geschehen: denn hier findet sich auch der Ausdruck des Boëthius, das *genus* sei *substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta*. — 2) Johannes von Salisbury sagt (Policr. VII, 12 cf. Metal. II, 17), diese Ansicht sei sogleich mit ihrem Urheber Roscellin wieder verschwunden. — 3) Das Beispiel von dem Hause und der Wand, welches er dabei nach Abaelard (Ouvr. inéd. 471) angewendet hat, war allerdings das denkbar unglücklichste. Wie tief stehen solche Ueberlegungen unter den Anfängen des griechischen Denkens!

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 Adélarde von Bath; doch muss sie, vielleicht mit noch etwas stärker nominalistischem Accent, weiter verbreitet gewesen sein<sup>1)</sup>.

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 gegensätzlichen Auffassungen und Beurteilungen unterlag<sup>2)</sup>. 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 opportunes 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 Verstandestätigkeit, in echt französischer Rationalität. Daher ihr nicht minder kräftiger Gegensatz gegen die sensualistischen 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 Aussage aber ist nur möglich durch das begreifende Denken (*conceptus*), welches aus der Vergleichung der Wahrnehmungsinhalte dasjenige gewinnt, was sich seinem Wesen nach zur Aussage eignet (*quod de pluribus natum est praedicari*)<sup>3)</sup>. Das Allgemeine also ist die begriffliche Aussage (Sermonismus) oder der Begriff selbst (Konzeptualismus)<sup>4)</sup>. Wenn aber so das Allgemeine als solches erst im Denken und Urteilen und in dem dadurch allein möglichen Aussagen besteht, so ist es doch darum durchaus nicht ohne Beziehungen zur absoluten Wirklichkeit. Die Universalien könnten nicht die unentbehrlichen Formen alles Erkennens 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 Wesensbestimmtheiten der individuellen Substanzen<sup>5)</sup>. Nicht als numerische oder substantielle

1) Nach den Angaben in der Schrift „De generibus et speciebus“ und den Mitteilungen Abaelards in der Glosse zur Isagoge. Auch scheint es, dass Wilhelm von Champeaux zuletzt dem Indifferentismus sich zugeneigt hat. — 2) So macht ihn RITTER zum Realisten, HAURÉAU zum Nominalisten. — 3) Vgl. Arist. de interpr. 7, 17 a 39. — 4) 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 beiden Richtungen verschieden entwickelt. — 5) Andere, welche in der Hauptsache ebenso dachten, z. B. Gilbert de la Porrée, halfen sich mit der (aristotelischen) Unterscheidung erster und zweiter Substanzen oder zwischen Substanz und

Identität, sondern als gleichbestimmte Mannigfaltigkeit besteht das Universale in der Natur, um erst in der Auffassung des menschlichen Denkens zum einheitlichen Begriff, der die Aussage ermöglicht, zu werden. Jene gleichbestimmte Mannigfaltigkeit der Individuen erklärt sich aber auch Abaelard daraus, dass Gott die Welt nach den Urbildern geschaffen habe, welche er in seinem Geiste (Noys) trug. So bestehen nach ihm die Universalien erstens in Gott als *conceptus mentis* vor den Dingen, zweitens in den Dingen als Gleichheit der wesentlichen Merkmale von Individuen, drittens nach den Dingen im menschlichen Verstande als dessen durch vergleichendes Denken gewonnene 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 entwickelt und niemals eine systematische Gesamtlösung des Problems gegeben. Sachlich war er so weit vorgedrungen, dass es im wesentlichen seine Ansicht war, welche in der von den arabischen Philosophen (Avicenna) übernommenen Formel „*universalia ante multiplicatam, in multiplicatam et post multiplicatam*“ zu der herrschenden Lehre wurde: den Universalien gebühre gleichmässig eine Bedeutung *ante rem* hinsichtlich des göttlichen Geistes, *in re* hinsichtlich der Natur und *post rem* hinsichtlich der menschlichen Erkenntnis. Und da Thomas und Duns Scotus der Hauptsache nach hierin übereinstimmten, so kam das Universalienproblem, welches damit freilich noch nicht gelöst ist<sup>1)</sup>, 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 bewahrten Offenbarung: aber doch nur darum, sagt er, glauben wir der göttlichen Offenbarung, weil sie ver-

Subsistenz; doch braucht Gilbert die letzteren Termini Abaelard gegenüber in vertauschter Bedeutung.

1) Selbst wenn man das Universalienproblem auf die Realität der Gattungsbegriffe in der Weise der Scholastik beschränkt, hat es in der weiteren Entwicklung noch wesentlich neue Phasen durchlaufen und kann gerade auf dem heutigen Stande der Wissenschaft nicht als endgültig gelöst angesehen werden. Dahinter aber erhebt sich die allgemeinere und schwierigere Frage, welche eine metaphysische Bedeutung jenen allgemeinen Bestimmungen zukommt, auf deren Erkenntnis alle erklärende Wissenschaft hinausläuft: vgl. H. Lotze, *Logik* (Leipzig 1874) §§ 313—321. Deshalb ist den Forschern von heute, welche den Universalienstreit als abgetan zum Gerümpel werfen oder gar wie eine längst überwundene Kinderkrankheit 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 fabula narratur*. Vgl. auch O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit* (3. Aufl. Strassburg 1900) 317 ff., 478 ff., und Gedanken und Tatsachen (1. Heft Strassburg 1882) 89 ff.

nünftig ist. Die Dialektik hat daher bei ihm nicht mehr nur die Aufgabe, welche ihr Anselm (nach Augustin) vorschrieb, den Glaubensinhalt für den Verstand begrifflich 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 gegenüber, um schliesslich nur in dem Beweisbaren auch das Glaubwürdige zu finden. So erscheint auch in seinem „Dialogus“ die erkennende Vernunft als Richterin über den verschiedenen Religionen, und wenn Abaelard das Christentum als den idealen Abschluss der Religionsgeschichte betrachtet, so gibt es Aussprüche bei ihm <sup>1)</sup>, worin er den Inhalt des Christentums auf das ursprüngliche Sittengesetz reduziert, das von Jesus in seiner Reinheit wiederhergestellt worden sei. Von diesem Standpunkt gewann er auch zuerst wieder einen freien Blick für die Auffassung des Altertums: er war, so wenig er von ihnen wusste, ein Bewunderer 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. 183 Anm. 2 — umkehrend), ob nicht vielleicht aus diesen Philosophen die religiöse Ueberlieferung teilweise geschöpft haben könnte. Das Christentum gilt ihm als die demokratisierte Philosophie der Griechen.

Wollte man an dieser mehr religions- und kulturgeschichtlichen als philosophisch neuen Bedeutung des Mannes dadurch irre werden, dass Abaelard, wie zuletzt fast alle „Aufklärer“ des Mittelalters <sup>2)</sup>, 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 innerste Halt der Persönlichkeit fehlte, um in solchem Ringen obzusegen <sup>3)</sup>, so will andererseits 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 voraussetzungslose 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 <sup>4)</sup>, wohl mehrten 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

1) Vgl. die Belege zum folgenden bei REUTTER, *Gesch. der Aufklärung im M.-A.* I, 183 ff. — 2) A. HARNACK, *Dogmengeschichte* III, 322. — 3) Vgl. TH. ZIEGLER, *Abaelards Ethica in Strassburg*. *Abh. z. Ph.* (Freiburg 1884) p. 221. — 4) „Puri philosophi“.

die Sophisten, die mit kecker Gewandheit *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 Spitzfindigkeiten der Dialektik, welche sich — selbst in Männern wie Anselm — anheischig gemacht hatte, die letzten 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 mystisch-übervernünftiges Schwelgen, andere endlich in emsige Arbeit empirischer Forschung. Alle Gegensätze, in welche vorwiegend logische Verstandestätigkeit treten kann, entwickeln sich neben der Dialektik und stehen gegen sie in mehr oder minder fest geschlossenem Bündnis: Praxis, Mystik und Empirie.

Hieraus ergab sich zunächst ein eigentümlich verschiefertes Verhältnis zu der wissenschaftlichen Tradition. Aristoteles, den man nur als den Vater der formalen 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 verfälschten) Ideenlehre, teils vermöge der Erhaltung des Timaeus als den Begründer einer Naturphilosophie, deren teleologischer Grundcharakter bei dem religiösen 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 empfahl, das seinem eigenen, auf lebenskräftige Weltbetätigung 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 (aristotelischen) Dialektik der Rückgriff auf das Altertum als Quelle sachlicher Einsichten, — eine erste, schwache Renaissance, welche, halb humanistisch halb naturalistisch, einen lebendigen Inhalt der Erkenntnis gewinnen will<sup>1)</sup>. Gerberts Schüler Fulbert

1) Einen Hauptherd dieser Bewegung bildete in Italien 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 Uebersetzung medizinischer Schriften (Hippokrates, Galen) tätig war. Die Wirkungen zeigen sich nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Gründung der berühmten Schule von Salerno (Mitte des zwölften Jahrhunderts).

(gestorben 1029) eröffnete die Schule von Chartres, welche in der Folgezeit der Sitz des mit dem Naturstudium verschwisterten Platonismus 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 klassischen Altertums mit dem Interesse lebendiger Naturerkenntnis. So erfahren wir eine der eigentümlichsten Verschiebungen der Literaturgeschichte. Platon und Aristoteles haben ihre Rollen vertauscht: dieser erscheint als das Ideal einer abstrakten Begriffswissenschaft, jener als der Ausgangspunkt sachlicher Naturerkenntnis. Was uns in diesem Zeitraum der mittelalterlichen Wissenschaft als Erkenntnis der äusseren Wirklichkeit entgegentritt, knüpft sich an den Namen Platons: sofern es in diesem Zeitalter eine Naturwissenschaft gibt, ist sie diejenige der Platoniker, eines Bernhard von Chartres, eines Wilhelm von Conches und ihrer Genossen <sup>1)</sup>).

Aber dieser Sinn für die empirische Wirklichkeit, welcher die Platoniker des Mittelalters vor der hochfliegenden Metaphysik der Dialektiker auszeichnet, hat noch eine andere und viel wertvollere Form angenommen. Unfähig noch, der äusseren Erfahrung bessere Ergebnisse als sie in der Ueberlieferung der griechischen Wissenschaft vorlagen, abzugewinnen, richtete 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<sup>2)</sup>. 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 andererseits 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 trat mit vollem Bewusstsein den Standpunkt der inneren Erfahrung.

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

1) Dabei ist diese humanistische Naturwissenschaft des früheren Mittelalters durchaus nicht wählerisch in der Aufnahme der antiken Tradition gewesen: so hat z. B. Wilhelm von Conches (vgl. Migne Bd. 90, 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 korpusculartheoretische Naturauffassung für vereinbar gehalten. Vgl. KURD LASSWITZ, Geschichte des Atomismus I, 72 ff. — 2) Vgl. hierzu und zum folgenden (wie auch später zu § 27) die Abhandlungen von H. SIEBECK im I.—III. Bande des Archivs für Geschichte der Philosophie, sowie im 93. und 94. Bande der Zeitschrift f. Philos. u. Krit. (1888—90).

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 verschwommenen Lehren, die in dieser Richtung aufgestellt wurden, ist die Tatsache, dass vermöge dieser Zusammenhänge der Dualismus der sinnlichen und der übersinnlichen Welt in voller Schärfe aufrechterhalten 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<sup>1)</sup>.

Sehr merkwürdig ist deshalb die Erscheinung, dass die Vertreter dieser Psychologie als „Naturwissenschaft 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, suchen sie eine Erkenntnis des empirisch Wirklichen, eine Naturphilosophie; aber sie teilen diese in zwei völlig getrennte Gebiete: *Physica corporis* und *Physica animae*. Dabei überwiegt bei den Platonikern die Vorliebe für das Studium der äusseren, bei den Mystikern diejenige für die innere Natur<sup>2)</sup>.

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 aufzufassen 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, augustinische 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 aufzuzeigen unternahmen.

Nicht viel Mühe hat diesen Mystikern, die eine Metaphysik nicht suchten, sondern im Glauben besaßen, die später so schwerwiegend gewordene Frage bereitet, wie jene Dualität von Leib und Seele zu verstehen sei. Zwar ist sich Hugo von St. Victor bewusst, dass, wenn auch die Seele das Niederste in der immateriellen und der Menschenleib das Höchste in der materiellen Welt ist, beide doch noch von so gegensätzlicher Beschaffenheit sind, dass ihre Verbindung (*unio*) ein unbegreifliches Rätsel bleibt; aber er meint, gerade damit

1) Vgl. auch K. WERNER, Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches; und Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus (beides Separatabdrücke aus den Sitzungsberichten (Bd. 75) bezw. Denkschriften (Bd. 25) der Wiener Akademie, 1876). — 2) Doch muss erwähnt werden, dass Hugo von St. Victor nicht nur in der „*Eruditio didascalica*“ ein encyklopädisches Wissen an den Tag legt, sondern sich auch mit den Lehren der antiken Medizin, insbesondere mit den Theorien der physiologischen Psychologie (Erklärung der Wahrnehmungen, Temperamente etc.) bis ins genaueste vertraut zeigt.



habe Gott gezeigt und zeigen wollen, dass ihm nichts unmöglich sei. Statt darüber dialektisch zu grübeln, nehmen vielmehr die Mystiker diesen Dualismus zur Voraussetzung, um für ihre wissenschaftliche Betrachtung die Seele in sich zu isolieren und ihr inneres Leben zu beobachten.

Dies Leben aber ist für die Mystik die Entwicklung der Seele zu Gott, und so ist diese erste Form der Psychologie des inneren Sinnes die Heilsgeschichte des Individuums. Die Mystiker betrachten die Seele wesentlich als Gemüt, sie zeigen die Entfaltung ihres Lebensprozesses aus den Gefühlen, und sie beweisen ihre schriftstellerische Virtuosität gerade in der Ausmalung von Gefühlszuständen und Gefühlsbewegungen. Und auch darin sind sie die echten Nachfolger Augustins, dass sie in der Zergliederung dieses Prozesses überall die treibenden Willenskräfte erforschen, dass sie die Stimmungen des Willens untersuchen, vermöge deren der Glaube den Verlauf der Erkenntnis bedingt, und dass ihnen doch am Ende als die höchste Entwicklungsstufe der Seele das mystische Schauen Gottes gilt, welches freilich auch hier mit der Liebe eins gesetzt wird. So tun es wenigstens die beiden 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 Untugenden 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 der Victorinern auf augustinischem Grundrisse auf. Drei Augen sind dem Menschen gegeben: das fleischliche 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 *contemplatio* die drei Stufen der intellektuellen Tätigkeit sind, so ist es interessant und für die Persönlichkeit selbst charakteristisch, in welchem Masse er die Mitwirkung 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 Victoriner vielfach gemischt: zwischen feinsinnigste Beobachtungen und feinfühligste Schilderungen der psychischen Funktionen drängen sich die Phantasien mystischer Verzückung. Zweifellos fällt auch hier die Methode der Selbstbeobachtung in die Gefahr, zur Schwärmerei zu führen: aber sie gewinnt andererseits schon manche eigene Frucht, sie lockert den Boden für die Forschung der Zukunft, und vor allem, sie steckt das Feld ab, auf welchem die moderne Psychologie erwachsen sollte.

3. Von ganz anderer Seite hat diese neue Wissenschaft der inneren Erfahrung sogleich Unterstützung und Bereicherung erfahren: ein Nebenertrag des Universalienstreites — und nicht der schlechteste — kam ihr zu gute. Wenn der Nominalismus und der Konzeptualismus das An-sich-bestehen der Universalien bestritten und die Arten und Gattungen für subjektive Gebilde im er-

kennenden Geiste erklärten, so fiel ihnen die Beweispflicht zu, das Entstehen dieser allgemeinen Vorstellungen in der Seele des Menschen verständlich zu machen. So sahen sie sich direkt auf das empirische Studium der Entwicklung der Vorstellungen 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 zeitlichen 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 Bezeichnungen in der Vorstellungsbewegung wurde dadurch neu in Fluss gebracht. Noch mehr in das Herz der theoretischen Psychologie führt die Untersuchung, welche in der Abhandlung *De intellectibus* über den notwendigen Zusammenhang zwischen Intellekt und Wahrnehmung geführt wird. Es wird hier gezeigt, wie die Empfindung als verworrene Vorstellung (*confusa conceptio*) noch in die sie mit andern zusammenfassende Anschauung (*imaginatio*) eingeht und in dieser reproduzierbar erhalten bleibt, wie sodann der Verstand dies mannigfache Material in successivem Durchlaufen (diskursiv) zu Begriffen und Urteilen verarbeitet, und wie erst nach Erfüllung aller dieser Bedingungen Meinung, Glauben und Wissen zu stande kommen, wo dann schliesslich der Intellekt den Gegenstand 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 augustinischen Auffassung der Sache eigene Tendenz geltend, die verschiedenen Tätigkeitsformen nicht als übereinander oder nebeneinander liegende Schichten, sondern als ineinander befindliche Funktionsrichtungen derselben 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 Imagination als dem psychischen Grundzustande die doppelte Reihe des Bewusstseins: in der theoretischen zunächst die Meinung und durch Vergleichung der Meinungen das Wissen, sowie die vernünftige Ueberzeugung (*ratio*), beide unter der Willenswirkung der Klugheit (*prudencia*), endlich aber vermöge des Strebens nach ruhender Weisheit (*sapientia*) die kontemplative 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 vorgezeichnet, deren Führer gerade seine Landsleute werden sollten. Und nicht nur in den Problemen, sondern auch in der Art ihrer Behandlung darf er als ihr Vorbild gelten. Von den weltfremden Spekulationen der Dialektik hält er sich ebenso fern wie von der verstiegenen 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 Feinheit und Freiheit des Geistes in die Philosophie mit, wie sie in jenen Zeiten sonst fehlt. Er verdankt dies nicht zum wenigsten der Erziehung des Geschmacks und des gesunden Weltverständes, 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 <sup>1)</sup>.

4. Eine eigenartige Nebenerscheinung dieser Versteifung des Gegensatzes von Aeusserem und Innerem und dieser Verlegung des wissenschaftlichen Prinzips in die Innerlichkeit ist endlich auch Abaelards Ethik <sup>2)</sup>. Schon in ihrem Titel *Scito te ipsum* kündigt 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 dogmatisch-metaphysischen Bestrebungen von ihr abstreift <sup>3)</sup>. Das gilt von dieser Ethik, obwohl auch sie von dem christlichen Sündenbewusstsein als von der Fundamentalstatsache ausgeht. Aber gleich hier strebt sie sofort in das Innerste. Gutes und Böses, sagt sie, besteht nicht in der äusseren Handlung, sondern in deren innerlicher Ursache. Es besteht aber auch nicht in den Gedanken (*suggestio*), Gefühlen und Begierden (*delectatio*), welche der Willensentscheidung vorhergehen, sondern lediglich in diesem Entschluss zur Tat (*consensus* <sup>4)</sup>) selbst. Denn die in dem natürlichen Zusammenhange und zum Teil in der leiblichen Konstitution begründete Neigung (*voluntas*), welche zum Guten oder zum Bösen führen kann, ist nicht selbst im eigentlichen Sinne gut oder böse. Der Fehler (*ritum*) — 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 zu ihr hinzu.

So wird das Wesen des Moralischen von Abaelard lediglich in den Willensentschluss (*animi intentio*) verlegt. Welches ist nun aber die Norm, nach der dieser 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 Handlung, welche mit der eigenen Ueberzeugung des sich Entschliessenden im Einklang ist: böse ist nur diejenige, die ihr widerspricht.

Und was ist das Gewissen? Wo Abaelard als Philosoph, als der rationalistische Dialektiker lehrt, der er war, da ist es ihm (nach antikem Vorgange —

1) REUTTER a. a. O. II, 80 stellt so Roger Bacon und Abaelard einander gegenüber; doch findet sich gerade der entscheidende Zug der empirischen Psychologie kräftiger bei Johannes. — 2) Vgl. darüber TH. ZIEGLER in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie (Freiburg 1884). — 3) Es wirft ein überraschendes Licht auf die Klarheit 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. — 4) Die σοφιστήριος der Alten: vgl. oben S. 137 u. 170.

*Cicero*) 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 zu neuer Klarheit erweckt worden ist (vgl. oben § 23, 7). Diese *lex naturalis* aber ist für den Theologen identisch mit dem Willen Gottes<sup>1)</sup>. Dem Gewissen folgen heisst daher Gott gehorchen, gegen das Gewissen handeln ist Verachtung Gottes. Wo aber irgendwie der Inhalt des natürlichen Sittengesetzes zweifelhaft ist, da bleibt dem Individuum nur übrig, nach seinem Gewissen, d. h. nach seiner Erkenntnis des göttlichen Gebots sich zu entscheiden.

Diese Ethik der Gesinnung<sup>2)</sup>, welche das Haupt der Dialektiker und Peripatetiker vortrug, erweist sich als 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 Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrh. (Jahrb. f. prot. Theol. 1876).

KARL WERNER, Der hl. Thomas von Aquino, 3 Bde. Regensburg 1858 ff.

Die Scholastik des späteren Mittelalters. 3 Bde. Wien 1881 ff.

Das Bedürfnis nach inhaltlicher Erkenntnis, welches, nachdem der erste Rausch der Dialektik verfliegen war, sich der abendländischen Wissenschaft bemächtigte, sollte sehr bald eine Erfüllung von ungeahnter Ausdehnung finden. Die Berührung mit der orientalischen Kultur, welche 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<sup>3)</sup> hielten ihren Einzug in Paris. Sie hatten die Tra-

1) In der theologischen Metaphysik scheint Abaelard (Kommentar zum Römerbriefe II, 241) gelegentlich so weit gegangen zu sein, dass er den Inhalt des Sittengesetzes auf die Willkür des göttlichen Willens zurückführte. — 2) Deren nach verschiedenen Richtungen bedeutsamer Gegensatz gegen die kirchliche Theorie und Praxis hier nicht auszuführen ist. — 3) Auf eine eigene Darstellung der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters glaubt der Verfasser verzichten zu sollen und zu dürfen — zu sollen insofern, als ihm hier die Einsicht in die Originalquellen zum grossen Teil verschlossen ist und er sich auf die Reproduktion sekundärer Darstellungen angewiesen 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 griechischen 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 literarhistorisch als philosophisch interessante, aber durch die Forschung noch nicht zu voller Klarheit durchgearbeitete 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 HAARBRÜCKER, Halle 1850 f.). — A. SCHMÖLDERS, Documenta philosophiae

dition des griechischen Denkens und Wissens unmittelbarer und vollständiger bewahrt als die Klöster des Abendlandes. Ueber Bagdad und Cordova ergoss sich ein stärkerer und inhaltreicherer Strom wissenschaftlicher Ueberlieferung

Arabum (Bonn 1836) und *Essai sur les écoles philosophiques chez les Ar.* (Paris 1842). — Fr. DIETRICH, *Die Philosophie der Ar. im zehnten Jahrhundert* (8 Hefte. Leipzig 1865—76). — Vgl. auch v. HAMMER-PURGSTALL, *Geschichte der arabischen Literatur*.

S. MUNZ, *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).

M. EISLER, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters* (3 Bde. Wien 1870—84). — M. JOEL, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (Breslau 1876). — J. SPIEGLER, *Geschichte der Philosophie des Judentums* (Leipzig 1890). — Vgl. auch FÜRST'S *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 dem Umwege über das Syrische) übersetzt und gelesen, wie Platon, Aristoteles und die Neuplatoniker. Daher hält in 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 andererseits die selbständigen Leistungen der Araber in Naturforschung und Medizin nicht überschätzen dürfen. Auch hier ist die mittelalterliche Wissenschaft wesentlich gelehrte Tradition. Die Kenntnisse, welche die Araber später dem Abendlande überliefern konnten, stammten in der Hauptsache aus den Büchern der Griechen. Eine wesentliche Verbreiterung hat auch das Erfahrungswissen durch eigene Arbeiten der Araber nicht erfahren; nur auf einigen Gebieten, wie z. B. der Chemie und der Mineralogie und in einigen Teilen der Medizin z. B. Physiologie, erscheinen sie selbständiger. In der Methode aber und in den prinzipiellen Auffassungsweisen, in dem ganzen philosophischen Begriffssystem stehen sie, soweit 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 Eigentümlichkeit entfalte. Diese ganze wissenschaftliche Bildung ist vielmehr dem Arabertum künstlich aufgepfropft; sie kann in ihm keine rechten Wurzeln schlagen, und nach kurzer Blüte welkt sie kraftlos in sich zusammen. In der Gesamtgeschichte der Wissenschaft ist ihre Mission nur die, der Entwicklung des abendländischen Geistes zum Teil die Kontinuität zurückzugeben, die er selbst zeitweilig verloren hatte. Vgl. H. STEIN, die Kontinuität der griechischen Philosophie 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 Almanun (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 (insbesondere 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.

Die Ausbreitung dieser philosophischen Ansichten wurde aber von der mohammedanischen Orthodoxie mit scheelen Augen angesehen, und wie Avicenna selbst, so erfuhr die

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

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 Encyclopädie (darüber DIETERICI, 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; andererseits erscheint hier in den Schriften des Algazel (1059—1111; *Destructio philosophorum*) eine skeptisch-mystische Zersetzung der Philosophie. Vgl. T. de BOER, *Die Widersprüche der Philosophie nach Algazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd* (Strassburg 1894).

Diese Tendenzen trugen im Oriente den Sieg um so mehr davon, je schneller die geistige Erhebung des Mohammedanismus dort wieder in sich zusammenbrach. Die Fortsetzung der arabischen Wissenschaft ist in Andalusien zu suchen, wo die mohammedanische Kultur ihre kurze Nachblüte fand. Hier entwickelte sich in freieren Verhältnissen die Philosophie zu einem kräftigen Naturalismus, der wieder stark neuplatonisches Gepräge trug.

Eine charakteristische Darstellung der Erkenntnislehre dieser Philosophie findet sich in der „Leitung des Einsamen“ von Avempace (Ibn Baddscha, gestorben 1138), und ähnliche Gedanken spitzen sich bei Abubacer (Ibn Tophail, gestorben 1185) zu einer interessanten Auseinandersetzung der natürlichen mit der positiven Religion zu. Des letzteren philosophischer Roman („Der Lebende, des Wachenden Sohn“), der die intellektuelle Entwicklung eines von allem historisch-gesellschaftlichen Zusammenhange auf einsamer Insel abgeschlossenen Menschen darstellt, ist in lateinischer Uebersetzung von Pocock als „Philosophus autodidactus“ (Oxford 1671 und 1700 — noch nicht zwanzig Jahre vor dem Erscheinen von Defoes *Robinson Crusoe!*) und in deutscher Uebersetzung als „Der Naturmensch“ von EICHORN (Berlin 1783) herausgegeben worden.

Die bedeutendste Erscheinung aber und jedenfalls der selbständigste unter den arabischen Denkern ist Averroës, 1126 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 Aristoteles in Paraphrasen und kurzen oder längeren Kommentaren behandelt (gedruckt bei den älteren Ausgaben des Aristoteles). Von seinen eigenen Werken (Venedig 1553; einige existieren nur noch in hebräischer Uebersetzung) ist die Widerlegung Algazels, *Destructio destructionis*, hervorzuheben. Zwei seiner Abhandlungen über das Verhältnis von Philosophie und Theologie sind in deutscher Uebersetzung von M. J. MÜLLER (München 1875) herausgegeben worden. Vgl. E. RENAN, *Averroës et l'averroïsme*, 8. Aufl. Paris 1869.

Mit der Verdrängung der Araber aus Spanien verlieren sich auch die Spuren ihrer philosophischen Tätigkeit. Nur eine sehr merkwürdige und nach rückwärts wie nach vorwärts völlig vereinsamte Erscheinung 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 Erkenntnis der Naturgesetze alles menschlichen Kulturlebens enthalten. (Herausg. von M. QUATREMÈRE in den *Notices et extraits des MSS.* Bd. 16—18; übersetzt von M. de SLANE; ebendas. Bd. 19—21. Paris 1862.) Eine gute Darstellung davon bei ROB. FLINT, *Historical philosophy in France* (Edinburg und London 1893) p. 157—171.

Die jüdische Wissenschaft des 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.

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 ergriffen wurde, so bot sich gleichzeitig ein schier unübersehbarer Stoff des Wissens für die Einordnung in jenen metaphysisch-religiösen Zusammenhang dar.

Der so gesteigerten Aufgabe hat sich das mittelalterliche Denken vollaufgewachsen gezeigt, und es löste sie unter der Nachwirkung des Eindrucks von jener glänzendsten Periode in der Entwicklung des Papsttums, welche durch Innocenz III. heraufgeführt worden war. Der neuplatonisch-arabische Aristotelismus, 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. Freilich war das nur so möglich, dass in dieser nun vollkommen systematischen Ausbildung einer der Glaubenslehre konformen Philosophie die intellektualistischen und dem Neuplatonismus verwandten Elemente des augustinischen Denkens ein entschiedenes Uebergewicht 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 Ausgleichung weltbewegender Gedankenmassen, welche die Geschichte gesehen hat. Ihr geistiger Urheber ist Albert von Bollstädt; ihre allseitig organische Durchführung, ihre literarische Kodifikation und da-

---

Dem frühesten arabischen Aristotelismus und noch mehr den freisinnigeren mohamedanischen Theologen, den sogenannten Mutaziliten, verwandt ist das Buch von Saadjah Fajjumi (gestorben 942), „über Religionen und Philosophien“, welches eine Apologie des jüdischen Dogmas geben will. In der neuplatonischen Richtung begegnet uns Avicbron (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—1204), 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. 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 Uebersetzung am meisten zur Verbreitung der orientalischen Philosophie im Abendlande beigetragen: namentlich im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert haben ihre Schulen in Südfrankreich diese weittragende Vermittlung organisiert.

Zu der arabisch-jüdischen Literatur, welche die christliche Wissenschaft um 1200 aufnahm, gehört endlich auch eine Anzahl pseudonymer und anonymer Schriften, welche den letzten Zeiten des Neuplatonismus entstammen, zum Teil vielleicht noch jünger sind, — darunter hauptsächlich die „Theologie des Aristoteles“ (arabisch und deutsch von DIETERICI, Leipzig 1882 und 1883) und der Liber de causis (De essentia purae bonitatis, ein Auszug aus der dem Proklos zugeschriebenen στοιχειώσις θεολογική, arabisch, lateinisch und deutsch herausgegeben von O. BARDENHEWER (Freiburg i. Br. 1882).

nach auch ihre historische Bezeichnung verdankt sie Thomas von Aquino, und ihre dichterische Darstellung fand sie in Dantes „göttlicher Komödie“.

Während aber im Thomismus hellenistische Wissenschaft und christlicher Glaube zu voller Harmonie gebracht schienen, brach sogleich ihr Gegensatz um so heftiger hervor. Unter dem Einfluss arabischer 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 Heterodoxie einer idealistischen Mystik.

Begreiflich daher, dass auch der Thomismus auf den Widerstand einer platonisch-augustinischen Richtung stieß, welche zwar den Zuwachs des Naturwissens (wie früher) und die Vervollkommnung des logischen Apparats gern aufnahm, aber die intellektualistische Metaphysik von sich wies und die entgegengesetzten Momente des Augustinismus um so energischer ausbildete.

Zur vollen Kraft gelangte diese Richtung in dem scharfsinnigsten und tiefsten Denker des christlichen Mittelalters, Duns Scotus, der die Keime der Willensphilosophie im augustinischen System zur ersten bedeutenden Entfaltung brachte und damit von der metaphysischen Seite her den Anstoss zu einer völligen Veränderung der Richtung des philosophischen Denkens gab. Mit ihm beginnt die durch die hellenistische Philosophie eingeleitete Verschmelzung des religiösen und des wissenschaftlichen Interesses wieder auseinander zu gehen.

Zu dem gleichen Erfolge führte mit noch nachhaltigerer Kraft auch die Erneuerung des Nominalismus, zu der sich die geistige Bewegung der letzten Jahrhunderte des Mittelalters in einer überaus interessanten Kombination zuspitzte. Die neu zur Herrschaft gelangte und in buntem Disputationstreiben sich ergehende Dialektik bildete in ihren Lehrbüchern der Logik den aristotelisch-stoischen Schematismus namentlich auch nach der grammatischen Seite und auf dieser zu einer Theorie aus, welche nach byzantinischem Vorgang die Lehre vom Urteil und vom Schluss an die Auffassung der Begriffe (Termini) als subjektiver Zeichen für die realiter bestehenden Einzeldinge anknüpfte. Dieser Terminismus verband sich in Wilhelm von Occam mit den naturalistischen Tendenzen der arabisch-aristotelischen Erkenntnistheorie zur Bestreitung des Realismus, welcher im Thomismus und Scotismus gleichmässig aufrechterhalten worden war. Aber er verband sich auch mit der augustinischen 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 zukunftsreichen Empirismus: so spriessen unter scholastischer Hülle die Keime des neuen Denkens.

Vergebens tauchten in dieser äusserst vielspältigen Bewegung hie und da noch Männer auf, welche sich zutrauten, ein rationales System religiöser Metaphysik zu schaffen. Vergebens suchte endlich ein Mann von der Bedeutung des Nicolaus Cusanus alle diese Elemente einer neuen, weltlichen Wissenschaft unter die Gewalt eines halb scholastischen und halb mystischen Intellektualismus zurückzuzwingen: gerade von seinem System aus haben jene Elemente eine um so stärkere Wirkung auf die Zukunft ausgeübt.



Die Rezeption des Aristoteles (worüber hauptsächlich das S. 224 zitierte Werk von A. JOURDAIN) fällt in das Jahrhundert von 1150 bis 1250. Sie begann mit dem bisher unbekanntem, wertvolleren Teile des Organon (*vetus — nova logica*) und schritt zu den metaphysischen, physischen und ethischen Büchern fort, stets von der Einführung der arabischen Erklärungsschriften begleitet. Die Kirche liess die neue Logik zögernd herein, obwohl dadurch der Dialektik frische Schwünge wuchsen; denn bald musste sie sich überzeugen, dass die neue Methode, die mit Hilfe der Syllogistik eingeführt wurde, der Darstellung ihrer eigenen Lehre zugute kam.

Diese im eigentlichen Sinn scholastische Methode besteht darin, dass ein zu Grunde gelegter Text durch Einteilung und Erklärung in eine Anzahl von Sätzen aufgelöst wird, dass daran Fragen geknüpft und die darauf möglichen Antworten zusammengestellt werden, dass endlich die zur Begründung oder Widerlegung dieser Antworten aufzuführenden Argumente in der Form von Schlussketten vorgetragen werden, um schliesslich eine Entscheidung über den Gegenstand herbeizuführen.

Dies Schema hat zuerst Alexander von Hales (gestorben 1245) in seiner „*Summa universae theologiae*“ 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 analoge methodische Umgestaltung vollzogen Vincenz von Beauvais (*Vincentius Bellovacensis*; gestorben um 1265) durch sein „*Speculum quadruplex*“ an dem realencyklopädischen Kenntnismaterial (vgl. BOUTARIC, *V. d. B. et la connaissance de l'antiquité classique au 13<sup>me</sup> siècle*; Paris 1875), und Johannes Fidanza, genannt Bonaventura (1221—1274) an den Lehren der Mystik, besonders der Victoriner. Charakteristisch ist unter den Werken des letzteren namentlich die „*Reductio artium ad theologiam*“. Vgl. K. WERNER, *Die Psychologie 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 Verschwiegenheit mit dem Averroismus auftrat und weil dadurch sogleich die seit Scotus Erigena nie ganz vergessene neuplatonische Mystik zu offenem Pantheismus gesteigert wurde. Als Vertreter eines solchen erscheinen um 1200 Amalrich 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. BÄUMKER (*Jahrbuch f. Philos. u. spec. Theol.* VII, Paderborn 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 Bollstedt (*Albertus Magnus*) war 1193 zu Lauingen (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 Roccasica (Unteritalien) geboren, ist zuerst in dem durch seine naturwissenschaftlichen Studien altherühmten 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). Z. GONZALEZ, *Studien über die Philos. des hl. 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). A. FROESCHAMMER, *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<sup>me</sup> siècle* (Paris 1845). — G. BAUR, *Boëthius und Dante*, (Leipzig 1873, Rede). Unter den Kommentatoren ist hier etwa noch Berthier hervorzuheben.

An sonstigen Thomisten, deren Zahl gross ist, besteht nur literarhistorisches Interesse.

Dem Dominikanerorden gehörte auch der Vater der deutschen Mystik an, Meister Eckhart, ein jüngerer 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 während der peinlichen Verhandlungen über die Rechtläubigkeit seiner Lehre 1329. Die erhaltenen Schriften (Sammlung von F. PFEIFFER, II. Leipzig 1857), sind hauptsächlich Predigten, Traktate und Sprüche. Vgl. C. ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, Bd. II (Hamburg 1842). W. PRÉGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (Leipzig 1875 u. 1881); dazu die verschiedenen Ausgaben und Abhandlungen von S. DENIFLE. Ueber E. insbesondere: J. BACH, *M. E. der Vater der deutschen Spekulation* (Wien 1864). A. LASSON, *M. E. der Mystiker* (Berlin 1868).

Mit der weiteren Entwicklung verzweigte sich die deutsche Mystik in die Häresien der Begharden und der Basler Gottesfreunde; bei der 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 theoretischen Lehren erhielten sich mit Abschwächung des Heterodoxen in der „Deutschen Theologie“ (zuerst von Luther 1516 herausgegeben).

Die augustinistisch-platonische Opposition gegen den des Arabismus verdächtigen Aristotelismus hat zu ihren Hauptvertretern:

Wilhelm von Auvergne aus Aurillac, Lehrer und Bischof in Paris, wo er 1249 starb, Verfasser eines Werkes „*De universo*“. Ueber ihn handelt K. WERNER, *Die Philosophie des W. v. A.* (Wien 1873).

Heinrich von Gent (Henricus Gandavensis, 1218—1293), der streitbare Verfechter des Willensprimats gegen den Thomismus, schrieb ausser einem theologischen Kompendium „*Summa quaestionum ordinariam*“ hauptsächlich „*Quodlibetica theologica*“. Vgl. K. WERNER, *H. v. G. als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert* (Wien 1878). M. DE WOLF, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas* (Paris 1895).

Auch Richard von Middleton (R. de mediavia, gestorben 1300) und Wilhelm de la Marre, der Verfasser eines heftigen „*Correctorium fratris Thomae*“, können hier genannt werden. In den folgenden Jahrhunderten hielt sich neben Thomismus und Scotismus eine eigene augustinische Theologie, als deren Führer Aegydius von Colonna (Aeg. Romanus; 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 heraustrtende 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 auszugsweise 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 1879). C. POHL, *Das Verhältnis der Philos. zur Theol.* bei R. B. (Neustrelitz 1893).

Der persönlich bedeutendste Denker des christlichen Mittelalters ist Johannes Duns Scotus. Seine Heimat (Irland oder Northumberland) und sein Geburtsjahr (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 Ankunft — allzu-

früh — starb. In der von seinem Orden veranstalteten Ausgabe seiner Werke (12 Bde., Lyon 1639) ist neben eigenen Schriften viel Unechtes oder Uebersetztes, besonders auch Nachschriften seiner Disputationen und Vorträge enthalten. Zu den letzteren gehört das sog. „Opus Parisiense“, das einen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden bildet. Aehnlichen Ursprung haben die „Quaestiones quodlibetales“. Eine eigene Niederschrift ist das „Opus Oxoniense“, der ursprüngliche Kommentar zum Lombarden. Dazu kommen die Kommentare zu aristotelischen Schriften und einige kleinere Traktate. Seine Lehre ist bei WERNER und SRÖCKL dargestellt. Eine erschöpfende, seiner Bedeutung entsprechende Monographie 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 *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* von Michael Psellos (im elften Jahrhundert). Nach dessen Vorgange (*γράμματα ἔγραψε γραφίδι τεχνικός*) wurden in der lateinischen Bearbeitung die bekannten „barbarischen“ Memorialbezeichnungen der Modi des Syllogismus eingeführt. 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) gegenüber.

In der Erneuerung des Nominalismus begegnen sich auf diesem Grunde Wilhelm Durand de St. Pourcain (als Bischof von Meaux 1332 gestorben) und Petrus Aureolus (1321 zu Paris gestorben), der eine vom Thomismus, der andere vom Scotismus herkommend, mit dem viel bedeutenderen Wilhelm von Occam, dem Abaelard der zweiten Periode. Mit weitem und scharfem Blick für die Wirklichkeit, mit kühner, unruhiger Neuerungslust vereinigt er in sich alle Momente, mit denen sich 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 Schönen 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: Summa totius logicae, Expositio aurea super artem veterem, Quodlibeta septem, Centilogium theologicum, dazu ein Kommentar über Petrus Lombardus. Vgl. W. A. SCHREIBER, Die politischen und religiösen Doktrinen unter Ludwig dem Baier (Landshut 1858). C. PRANTL, der Universalienstreit im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert (Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1874). H. SIEBECK, O.s' Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung (Archiv für Geschichte der Philos. X, 1897, S. 317 ff.). — Auch Occam harrt noch seines philosophisch kompetenten Biographen.

Von Vertretern des terministischen Nominalismus 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—1315), hauptsächlich bekannt durch die wunderliche Erfindung der „Grossen Kunst“, d. h. einer mechanischen Vorrichtung, welche durch Kombination der Grundbegriffe das System 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. D. MATZKE (Breslau 1846). M. HUTTLER (Augsburg 1851).

Eine interessante Zusammenfassung des geistigen 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 (Nicolaus Chryppfs, in Kues bei Trier 1401 geboren und als Kardinal und Bischof von Brixen 1464 gestorben). Die Hauptschrift führt den Titel „De docta ignorantia“ (mit den wichtigsten andern deutsch von F. A. SCHARFFF, Freiburg i. Br. 1882 herausg.). Vgl. R. FALCKENBERG, Grundzüge der Philos. des N. v. C. (Breslau 1880).

### § 25. Das Reich der Natur und das Reich der Gnade.

Bei allen Philosophen des späteren Mittelalters findet sich mit grösserer oder geringerer Klarheit doch ein stets lebhaftes Gefühl von der zwiefachen Ueberlieferung, 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, feingliedrig in sich zusammenhängende Gedankenmasse, die man noch dazu, in öder Dialektik nach Inhalt dürstend, begierig aufzunehmen bereit war. Die mannigfachen Beziehungen dieser beiden einander erfassenden und durchdringenden Systeme haben die letzten Jahrhunderte des Mittelalters wissenschaftlich bestimmt, und der Entwicklungsgang ist dabei im allgemeinen der, dass diese antagonistischen Systeme von ihrem anfänglich schroff hervortretenden Gegensatze zur Versöhnung und Ausgleichung streben, um, nachdem 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 altgriechische Richtung der Wissenschaft auf Naturerkenntnis 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 Wissenschaft zunächst aufgenommen wurde, der Averroismus. In diesem aber hatte sich die Wissenschaft gegen die positive Religion auf das Bestimmteste abgegrenzt. Das war nicht nur im Rückschlag gegen die Angriffe geschehen, denen die philosophische Bewegung im Orient unterlegen war, sondern mehr noch im Gefolge der grossen geistigen Umwälzungen, welche das Zeitalter der Kreuzzüge durch den innigen Kontakt der drei monotheistischen Religionen erfuhr. Je heisser diese sich in der geschichtlichen Wirklichkeit bekämpften, um so mehr schliffen sich ihre Gegensätze 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<sup>1)</sup>. 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 Reminiscenzen zu dem Gedanken einer allgemeinen auf die Wissenschaft gegründeten Religion zurückgekehrt, und den letzten Inhalt dieser gemeinsamen Ueberzeugung bildete das Sittengesetz. Wie schon Abaelard in seiner Weise dazu gelangt war, so be-

1) Als ein Hauptsitz dieser Vorstellungsweise und überhaupt des Gedankenaustausches zwischen Morgenland und Abendland erscheint der Hof des hochgebildeten Hohenstaufen Friedrich II. in Sizilien.

zeichnete 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<sup>1)</sup> der religiösen Urkunden (vgl. S. 181) 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<sup>2)</sup> die reine Lehre der Naturreligion bei der grossen Masse nur auf Unverständnis und Missgunst trifft. Der Naturmensch kehrt mit dem einen Freunde, den er gewonnen hat, in seine Einsamkeit zurück.

Ist nun auch damit zugegeben, dass natürliche und geoffenbarte Religion in letzter Instanz denselben Inhalt haben, so folgt doch daraus auch, dass sie wenigstens im Ausdruck der gemeinsamen Wahrheit notwendig 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 Wahrheit erachtet werden. Versteht man dann unter Theologie (und so hatte sich im Abendlande wie im Morgenlande das Verhältnis gestaltet) die nach den formalen Gesetzen der Wissenschaft — aristotelische 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<sup>3)</sup>, der theologischen und der philosophischen, welche durch das ganze spätere Mittelalter gegangen ist, ohne dass die Urhebererschaft dieser Formel genau festgestellt werden kann<sup>4)</sup>. Sie ist der adäquate Ausdruck

1) In dieser Meinung wurde unter den Amalricanern 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. S. 182) wollte hier Wirklichkeit gewonnen, die Periode des „Geistes“ begonnen haben. Vgl. J. N. SCHNEIDER (Dillingen 1874). — 2) Vgl. in der Ausgabe von Pocock S. 192 ff. — 3) Vgl. M. MAYWALD, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Berlin 1871. — 4) Ebensovienig lässt sich feststellen, woher jene weitverbreitete Formel stammt, welche die Stifter der drei grossen positiven Religionen als die drei

des geistigen Zustandes, der durch den Gegensatz der beiden Autoritäten, unter welchen das Mittelalter stand, der hellenistischen Wissenschaft und der religiösen Tradition, notwendig herbeigeführt wurde, und wenn sie später oft dazugedient 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 bedeutenden 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 kirchlichen Macht um so strenger verdammt wurde, so konnten 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 unterscheidenden Lehren der christlichen Religion innerlich fremd war und bleiben musste. Mit vollem Bewusstsein dieses Gegensatzes ging Albert an seine grosse Aufgabe. Er begriff, dass der Unterschied zwischen der natürlichen und der geoffenbarten Religion, den er vorfand, nicht mehr aus der Welt zu schaffen, dass Philosophie und Theologie nicht mehr zu identifizieren waren; aber er hoffte und arbeitete mit aller Kraft daran, diesen Unterschied nicht zu einem Widerspruch werden zu lassen. Er gab die Rationalisierbarkeit der „Mysterien“ der Theologie, der Trinitäts- und Inkarnationslehre preis, und er korrigierte anderseits die Lehre des „Philosophen“ an so wichtigen Punkten, wie an der Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt zu Gunsten der kirchlichen Lehre. Er suchte zu zeigen, dass alles, was durch das „natürliche Licht“ (*lumine naturali*) in der Philosophie erkannt 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 unentschieden vor verschiedenen Möglichkeiten stehen bleiben muss — hierin folgt Albert hauptsächlich den Ausführungen des Maimonides —, die Offenbarung den Ausschlag gibt. Eben deshalb sei der Glaube verdienstlich, weil er durch keine natürliche Einsicht begründet werden kann. Die Offenbarung ist übervernünftig, aber nicht widervernünftig.

Dieser Standpunkt der Harmonisierung natürlicher und geoffenbarter Theologie ist im wesentlichen auch derjenige von Thomas, obwohl der letztere die Ausdehnung des der philosophischen Einsicht zu Entziehenden und dem Glauben Anheimzugebenden möglichst 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 in der natürlichen Anlage des Menschen gegebene Möglichkeit, welche erst durch die in der Offenbarung tätige Gnade zu vollständiger Verwirklichung gebracht wird.

Es ist deshalb wohl zu beachten, dass die Scholastik gerade auf diesem ihrem Höhepunkte weit entfernt gewesen ist, Philosophie und Theologie zu identifizieren oder der ersteren, wie es vielfach dargestellt worden ist, ein rest-

---

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.

loses Begreifen des Dogmas zur Aufgabe zu machen. Diese Auffassung gehört den Anfangszeiten der mittelalterlichen Wissenschaft (Anselm) an, und sie findet sich sporadisch in den Zeiten ihrer Auflösung. So hat z. B. Raymundus Lullus seine „grosse Kunst“<sup>1)</sup> wesentlich in der Meinung entworfen, sie werde eine systematische Darstellung aller Wahrheiten 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 rivus*), offenbart habe, der Inhalt dieser beiden Offenbarungen, von denen die eine der Theologie, die andere der Philosophie zu Grunde liege, durchweg derselbe sein müsse. Aber in der klassischen Zeit der Scholastik ist man sich des Unterschiedes von natürlicher und geoffenbarter Theologie stets bewusst gewesen und hat ihn um so schärfer ausgeprägt, je mehr die Kirche Anlass hatte, der Verwechslung ihrer Lehre mit der „natürlichen Theologie“ vorzubeugen.

3. Es sind daher sehr treue Söhne der Kirche gewesen, welche die Kluft zwischen Philosophie und Theologie wieder verbreitert und schliesslich unüberbrückbar gemacht haben. An ihrer Spitze steht Duns Scotus, der die Theologie nur als eine praktische Disziplin, die Philosophie dagegen als reine Theorie aufzufassen und zu behandeln lehrte. Daher ist für ihn und für die Fortsetzer seiner Lehre das Verhältnis zwischen beiden nicht mehr das der Ergänzung, sondern das der Trennung. Die natürliche Theologie schrumpft zwischen den Gegensätzen der Offenbarung und der Vernunftkenntnis zu äusserster Armut zusammen. Der Kreis der für die natürliche Erkenntnis unzugänglichen Mysterien der Theologie wächst immer mehr; bei Duns Scotus gehört wie der zeitliche Anfang der geschaffenen Welt, so auch die Unsterblichkeit der Menschenseele dazu; und Occam leugnet sogar die Beweiskraft der üblichen Argumente, mit denen die rationale Theologie das Dasein Gottes zu beweisen pflegte.

Dabei wurzelte diese Kritik wesentlich und mit voller Ehrlichkeit in der Absicht, dem Glauben sein Recht sicher zu stellen. Im Zusammenhange mit dem wieder verschärften metaphysischen Dualismus (s. unten No. 5) erschien das an die sinnliche Wahrnehmung 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 Theologie 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 Vernunftkenntnis ist ein Naturprozess der Wechselwirkung zwischen dem erkennenden Geiste und den Gegenständen der Wahrnehmung. Deshalb musste der

1) Diese querköpfige und dabei doch in manchem 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 nahe gelegt 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.

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 betrachten. Jedenfalls stellte sich schon jetzt die Philosophie als weltliche Wissenschaft der Theologie als der göttlichen gegenüber.

So redeten Duns Scotus und Occam äusserlich ganz im Sinne der „zweifachen Wahrheit“. Jene Grenzbestimmung 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 ursprünglichen Sinne der Behauptung einer doppelten Wahrheit zurückführte. Sie wurde zu einem Freibrief für die weltliche Philosophie. Man konnte die dialektische Untersuchung bis zu den kühnsten Sätzen verfolgen 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 dagegen eiferten. Bei vielen freilich, die sich dieser Wendung bedienten, ist nicht zu zweifeln, dass sie es ehrlich 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.

4. Dieser wechsellvollen Umgestaltung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie geht im engsten Zusammenhange parallel eine analoge Entwicklung der metaphysischen Psychologie: beide beziehen sich gleichmässig auf das Grundverhältnis der übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Auch hier ist der Dualismus 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 Zweiweltentheorie 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 Schneidelinie der kreatürlichen Welt mitten durch das Wesen des Menschen geführt, indem er die völlige Unvergleichlichkeit der darin zusammengefügteten 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 (inhärente Formen). Die menschliche Seele aber ist als niederste der reinen Intelligenzen eine *forma separata* (worauf ihre Un-



sterblichkeit 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<sup>1)</sup>. 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<sup>2)</sup> 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 Schwierigkeiten bereitet.

6. Das Wesentliche dabei aber ist, dass hiermit die Welt des Bewusstseins und diejenige der Körper wieder völlig auseinander fallen, und das zeigt sich besonders in Occams Erkenntnislehre, welche von diesen Voraussetzungen her mit Hilfe der nominalistisch-terministischen Logik zu einer überaus bedeutsamen Neuerung fortgeschritten ist.

Der altgriechischen Vorstellung, dass im Erkenntnisprozesse durch das Zusammenwirken der Seele und des äusseren Gegenstandes ein Abbild des letzteren entstehe, welches dann von der Seele aufgefasst und angeschaut werde, hatten beide „Realisten“, Thomas 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 Verdoppelung<sup>3)</sup> der äusseren Wirklichkeit, die dadurch, sofern sie Gegenstand der Erkenntnis ist, noch einmal (in psychischer Wirklichkeit) gesetzt wurde. Damit aber verliert ihm die sinnliche Erkenntnis den Charakter der Abbildlichkeit ihrem Gegenstande gegenüber. Eine Vorstellung (*conceptus, in-*

1) Hierin konzentriert sich begrifflich die anthropozentrische Richtung der Weltanschauung, welche auch der Thomismus nicht überwunden hat. — 2) Die Stufenreihe der Formen konstruiert Thomas in der materiellen Welt nach Aristoteles, in der geistigen nach Dionysius Areopagita. — 3) Nach seinem methodischen Grundsatz: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*.

*tellectio 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 „supponiert“ (vgl. unten § 27, 4). Aber dies innerliche Gebilde 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)<sup>1)</sup> notwendig aufeinander bezogen sind und sozusagen korrespondierende 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 Entsprechendes. Die Dinge sind anders als unsere Vorstellungen (*ideae*) von ihnen.

7. Mit voller Schroffheit war endlich der Dualismus Augustins in seiner Auffassung von der Geschichte hervorgetreten. Das Reich Gottes und das des Teufels, die Kirche und der weltliche Staat standen sich hier in starrer Antithese gegenüber. Die historische Wirklichkeit, deren Reflex diese Lehre war, hatte sich seitdem völlig geändert. Aber bisher hatten dem Mittelalter nicht nur die historischen Anschauungen gefehlt, welche diese Lehre zu korrigieren geeignet gewesen wären, sondern es war auch das wissenschaftliche Denken so einseitig theologisch und dialektisch beschäftigt gewesen, dass ethische und soziale Probleme dem Gesichtskreise der Philosophen noch ferner geblieben waren als physische. Und doch sah gleichzeitig die geschichtliche Wirklichkeit Bewegungen von so grossartigen Dimensionen, dass auch die Wissenschaft notwendig zu ihr Stellung nehmen musste. Wenn sie dies während der zweiten Periode in einer der Grösse des Gegenstandes vollkommen würdigen Weise zu tun vermocht hat, so verdankte sie die Kraft dazu wiederum dem aristotelischen System, welches ihr die Mittel an die Hand gab, auch die grossen Zusammenhänge des staatlichen und geschichtlichen Lebens 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 vorangegangen waren, liegt die glänzendste Leistung der mittelalterlichen Philosophie<sup>2)</sup>: und an ihr fällt, da Alberts 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

1) Die Ausdrücke „objektiv“ und „subjektiv“ haben somit im Mittelalter eine dem heutigen Sprachgebrauch gegenüber geradezu umgekehrte Bedeutung. — 2) Vgl. W. DILTHEY, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 418 ff.

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 der 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, welches 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 dem 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, welche 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 Nebenordnung vertauscht. Dabei teilt der Dichter mit dem Metaphysiker die Vorstellung, dass weil die menschliche Bestimmung nur in der Gattung zu erreichen 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 Postulats. Allein der grosse Ghibelline kann nicht theokratisch denken, wie der Dominikanermönch: und wo dieser dem *Imperium* die Unterordnung unter das *Sacerdotium* zuweist, da stellt jener beide als gleichberechtigte Mächte einander gegenüber. Gott hat den Menschen gleichmässig zu irdischer wie zu himmlischer Glückseligkeit bestimmt: zu jener führt ihn der Staat durch die natürliche Erkenntnis der Philosophie, zu dieser die Kirche durch die Offenbarung. Es bricht in dieser Koordination die Weltfreude 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 menschlichen

Wesen zerschnitten wurde, so fielen, wie die geistige und die körperliche Welt, so auch die geistliche und die staatliche Macht auseinander, und die Theorie bot die Handhaben, um das *Sacerdotium* in die überweltliche Innerlichkeit zu verweisen und dafür das *Imperium* 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 Voraussetzungen ist es aber auch nicht mehr möglich, die Theorie des Staates auf den (realistischen) Gedanken eines einheitlichen Zweckzusammenhanges des menschlichen Geschlechts zu gründen. Der Nominalist sieht in dem gesellschaftlichen und geschichtlichen Leben als substantiellen Hintergrund nur die wollenden Individuen, und er betrachtet Staat und Gesellschaft als Produkte der Interessen (*bonum commune*). In der Theorie wie im Leben behält der Individualismus das Wort<sup>1)</sup>.

### § 26. Der Primat des Willens oder des Verstandes.

W. KAHL, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg 1886.

Im engsten Zusammenhange mit allen diesen allgemeinen Fragen steht ein psychologisches Spezialproblem, dessen lebhafte Diskussion sich durch diese ganze Zeit hindurchzieht und an dem sich die Parteigegensätze 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 (*ultra potentia nobilior*). Sie nimmt in der Literatur dieses Zeitraumes einen so breiten Raum ein, dass man versucht sein könnte, den psychologischen Gegensatz, 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 auszeichnet, erklärt zur Genüge, dass die Stellung zu einem Einzelproblem für die verschiedenen Denker als typisch erscheinen kann. Immerhin bleibt charakteristisch, dass dies Problem eine Frage aus dem Gebiete 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 Persönlichkeit so stark betont und das Ineinander der verschiedenen Seiten ihrer Tätigkeit so vielfach hervorgehoben, dass von einem Rangverhältnis zwischen ihnen im eigentlichen Sinne nicht recht hätte die Rede sein können. Aber andererseits hatte doch Augustin, namentlich in seiner Erkenntnislehre, dem Willen als der treibenden Kraft auch im Vorstellungsprozesse eine so zentrale Stellung angewiesen, dass sie in ihrer Bedeutung für die empirischen Zusammen-

1) Bis zu der äussersten Folgerung staatlicher Omnipotenz steigert sich diese weltliche Rechtslehre Occams bei seinem Freunde Marsilius von Padua, dessen Schrift *Defensor pacis* (1346) auch die utilistisch-nominalistische Begründung der Theorie des Staates in kräftigen Zügen durchführt und dabei sich durchgehends der epikureischen Lehre vom Staatsvertrage (vgl. oben § 14, 6) bedient.

hänge 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 Systems, und wenn er noch eine Steigerung zuließ, so hatte er sie durch die arabische Philosophie, insbesondere durch den Averroismus erfahren. So boten sich in der Tat Gegensätze dar, welche schnell genug zu offenem Streit hervorbrechen sollten.

Der Thomismus folgt auch hierin unbedingt dem Aristoteles, findet aber dabei an seiner Seite die nahverwandte deutsche Mystik und als Gegner die Augustinisten, Scotisten und Occamisten, so dass bei dieser Gruppierung der Gegensatz der Dominikaner und der Franziskaner sich durchgängig ausprägt.

1. Die Frage nach dem Vorrang des Willens oder des Verstandes entwickelt sich zunächst als rein psychologische Kontroverse und verlangt eine Entscheidung darüber, ob im Verlauf des seelischen Lebens die Abhängigkeit der Willensentscheidungen von Vorstellungen oder diejenigen der Vorstellungsbewegungen vom Willen grösser sei. Sie war also geeignet, die Anfänge einer entwicklungsgeschichtlichen Behandlung der Psychologie (vgl. § 24) zu fördern, und hätte dies in höherem Masse als es geschah zu tun vermocht, wenn sie nicht immer gleich entweder auf den Boden der Dialektik oder auf das metaphysische Gebiet hinübergespült worden wäre. Und zwar geschah das letztere hauptsächlich dadurch, dass als Streitpunkt 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 aufrechterhalten oder verteidigen: aber das war doch nur so möglich, dass sie gar Verschiedenes darunter verstanden.

Im einzelnen gibt nun zwar Thomas einen Einfluss des Willens auf die Bewegung nicht nur, sondern auch auf Bejahung oder Verneinung der Vorstellungen 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 Verstand ist es nicht nur, welcher die Idee des Guten überhaupt erfasst, sondern welcher auch im einzelnen erkennt was gut ist, und dadurch den Willen bestimmt. Nach dem für gut Erkannten strebt der Wille mit Notwendigkeit; er ist also vom Verstande abhängig. 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 (*facultas 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, bei dem Thomas selbst immer betonte, dass der Willensentscheid nur von den rein innerlichen Erkenntnistätigkeiten abhängt, wurde von seinem Zeitgenossen Gottfried von Fontaines sogar dahin überspannt, dass er auch die sinnliche Vorstellung (*phantasma*) zur *causa efficiens* der Willensfähigkeit machte.

Aber gerade bei diesem Begriff der notwendigen Bestimmung setzten die Gegner an. Das Entstehen der Vorstellungen, so lehrte schon Heinrich v

Gent und nach ihm Duns Scotus wie später Occam, ist ein Naturprozess, und in diesen wird der Wille unabwendbar verstrickt, wenn er durchgängig von den Vorstellungen abhängig sein soll. Damit aber, sagte Duns, sei die Kontingenz (d. h. das Auchandersseinkönnen) der Willensfunktionen unvereinbar: denn der Naturprozess sei überall eindeutig bestimmt; wo er waltet, gebe es keine Wahl. Mit der Kontingenz aber fällt die Verantwortlichkeit. Diese ist also nur aufrechtzuerhalten, wenn anerkannt wird, dass der Verstand eines zwingende Gewalt über den Willen ausübt. Freilich ist die Mitwirkung des Vorstellungsvermögens bei jeder Willens-tätigkeit unerlässlich: sie bietet dem Willen 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 Thomas verwechselt die praktische Ueberlegung mit dem reinen Intellekt. Gibt der letztere auch den Gegenstand, 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<sup>1)</sup> und Occam lehren, sieht also im Willen die Grundkraft der Seele, und er behauptet nun umgekehrt, dass tatsächlich der Wille seinerseits die Entwicklung der Verstandestätigkeiten bestimme. Schon Heinrich von Gent<sup>2)</sup> 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 zugleich, dass der Wille diese Vorstellungen, welche er aus dem verworrenen in den deutlichen Zustand erhebt, in ihrer Intensität verstärkt, und dass die Vorstellungen, 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 Anselm und Aristoteles einerseits, von Augustin andererseits, 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 anzweifelt; 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 geradezu umkehrend, entwickeln, der Wille sei vielmehr stets nur auf das Gute als solches gerichtet und der Verstand habe zu zeigen, worin das Gute im einzelnen Falle bestände. 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

1) Vgl. H. STEBECK, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 112, S. 179 ff. — 2) Dem sich in dieser Hinsicht auch Richard von Middleton durchgängig anschloss.

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 Verantwortlichkeit 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 Avicbron, der stark auf Duns Scotus wirkte, das religiöse Prinzip der Welterschöpfung 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 indeterminierten 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 arbitrium indifferen-tiae* trifft, jedesmal eine neue, nicht als notwendig zu begreifende Tatsache schafft.

3. Am schärfsten kommt dieser Gegensatz in den metaphysischen Grundbestimmungen der Ethik zu Tage. Auf beiden Seiten gilt natürlich das Sittengesetz als Gottes Gebot. Aber Thomas lehrt, Gott gebiete das Gute, weil es gut ist und von seiner Weisheit als gut erkannt wird; Duns behauptet, es sei nur deshalb gut, weil Gott es gewollt und geboten hat, und Occam fügt hinzu, Gott hätte auch anderes, hätte auch das Gegenteil zum Inhalt des Sitten-

gesetzes bestimmen können. Für Thomas gilt daher die Güte als notwendige Folge und Erscheinung der göttlichen Weisheit, und auch Eckhart sagt, dass „unter dem Kleide der Güte“ sich das Wesen Gottes verhülle; der Intellektualismus lehrt die *Perseitas boni*, die Rationalität des Guten. Für ihn ist die Moral eine philosophische Disziplin, deren Prinzipien durch das „natürliche Licht“ zu erkennen sind. Das „Gewissen“ (*synteresis*<sup>1)</sup>) ist die Erkenntnis Gottes *sub ratione boni*. Bei Duns und Occam dagegen kann das Gute kein Gegenstand der natürlichen Erkenntnis sein: denn es hätte auch anders sein können, es ist nicht durch die Vernunft, sondern durch den grundlosen Willen bestimmt. Nichts, so lehrt mit äusserster Konsequenz Pierre d'Ailly, ist an sich (*per se*) Sünde; erst das göttliche Gebot und Verbot macht etwas dazu, — eine Lehre, deren Tragweite man begreift, wenn man bedenkt, 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, welche für Thomas doch immerhin eine „spekulative“ Wissenschaft blieb, bei seinen Gegnern, wie bereits oben (§ 25, 3) berührt, zu einer „praktischen“ Disziplin wurde. Schon Albert hatte derartige Andeutungen gemacht, Richard von Middleton und Bonaventura hatten den „affektiven“ Charakter der Theologie betont, Roger Bacon hatte gelehrt, dass, wenn alle andern Wissenschaften auf Vernunft oder Erfahrung begründet seien, die Theologie allein die Autorität des göttlichen Willens zum Fundament 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 *θεωπία*, das willen- und bedürfnislose Schauen der göttlichen Herrlichkeit, den idealen Zustand des begnadeten und verklärten Menschen gebildet und war dies Ideal auch durch die Lehren der früheren Mystiker nur wenig ins Schwanken geraten, so fand es jetzt neue Nahrung an dem aristotelischen Intellektualismus, 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 Erkenntnis gewinnt, ist die höchste Lebensstufe, die er erreichen kann. Deshalb stellt auch Thomas die dianoetischen Tugenden über die praktischen, deshalb ist ihm die *visio divinae essentiae*, die intuitive, über alles Zeitliche hinausgerückte ewige Anschauung Gottes das Ziel alles menschlichen Strebens. Aus dieser 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.

1) Dies Wort (auch *sinderesis*, *scinderesis* geschrieben) hat seit Albert von Bollstädt viel etymologisches Kopfzerbrechen verursacht. Da jedoch bei den späteren Aerzten des Altertums (Sext. Emp.) *τήρησις* als terminus technicus für „Beobachtung“ vorkommt, so dürfte *συντήρησις* (das im vierten Jahrhundert bezeugt ist) analog dem neuplatonischen Sprachgebrauch in *συναισθησις* oder *συνειδησις* (vgl. S. 191 f.) ursprünglich „Selbstbeobachtung“ bedeuten und so den ethisch-religiösen Sinn des „Gewissens“ (*conscientia*) angenommen haben. Vgl. jedoch H. SIEBECK im Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 520 ff.



Indessen machte sich auch hier eine Gegenströmung geltend. Schon Hugo von St. Victor hatte den höchsten Engelchor durch die Liebe und erst den zweiten durch die Weisheit bestimmt, und wenn Bonaventura 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 überragt, die letzte Verklärung des Menschen, und er beruft 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 angesehen wurde, so konnte Thomas an der Lehre Augustins von der *gratia irresistibilis* festhalten, wonach die Offenbarung den Intellekt und mit ihm den Willen des Menschen unweigerlich bestimmt, während Duns Scotus sich zu der „synergistischen“ Ansicht gedrängt sah, dass die Annahme der Gnadenwirkung in gewisser Ausdehnung durch den freien Willen des Individuums bedingt sei. So entschied sich der grosse Nachfolger Augustins mit starker Folgerichtigkeit gegen die augustinische Prädestinationslehre.

5. Dagegen hat nun der Intellektualismus des Thomas seine äussersten Konsequenzen in der deutschen Mystik entwickelt, deren Schöpfer Eckhart in den begrifflichen Grundzügen seiner Ansicht durchaus von dem Lehrer seines Ordens abhängig ist<sup>1)</sup>. 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 umzusetzen bemüht ist und in diesem Drange seiner Innerlichkeit die statutarischen Schranken durchbricht, vor denen jener Halt gemacht hatte. Ueberzeugt, dass die im religiösen Bewusstsein gegebene Weltanschauung auch zum Inhalt des höchsten Wissens müsse gemacht werden können, sublimiert er sein frommes Glauben zu einer spekulativen Erkenntnis, deren reiner 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 innerste und wahrste Wahrheit nicht als den Vorzug eines exklusiven Kreises bewahrt wissen, sondern vielmehr allem Volke mitteilen will. Für diesen tiefsten Kern der religiösen Lehre glaubt er gerade bei der einfachen Frömmigkeit das rechte Verständnis zu finden<sup>2)</sup>, und so führt er die feinsten Begriffsbildungen der Wissenschaft mit genialer Sprachgewaltigkeit in deutsche Form über, und schafft seiner Nation die für die Zukunft bestimmenden Anfänge ihrer philosophischen Ausdrucksweise.

In seiner Lehre aber verstärken sich die mystisch-intellektualistischen Elemente des Thomismus durch den neuplatonischen Idealismus, der ihm vermutlich durch Scotus Eriugena zugeführt wurde, bis zu der letzten Folgerung: Sein

1) Vgl. S. DENFLE im Archiv für Literat.- u. Kult.-Gesch. d. M.-A. II, 417 ff. — Sofern daher wirklich Eckhart der „Vater der deutschen Spekulation“ sein sollte, so stammte diese von Thomas von Aquin, bezw. von seinem Lehrer Albert. — 2) So hängt auch die deutsche Mystik mit der allgemeineren Erscheinung zusammen, dass die schnell steigende Veräusserlichung, welche das Kirchenleben im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert ergriff, überall die Frömmigkeit in ausserkirchliche Bahnen trieb.

und Erkenntnis ist Eins, und alles Geschehen in der Welt ist seinem tiefsten Wesen nach Erkennen. Ein Prozess der Erkenntnis, 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 ideale Existenz alles Wirklichen — so sagte später Nicolaus Cusanus, der sich diese Lehre Eckharts 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<sup>1)</sup>; sie ist Uebersinnlichkeit, Uebersein, ihr fehlt jede Bestimmung, sie ist „Nichts“. Aber diese „Gottheit“ (der negativen Theologie) offenbart sich in dem dreieinigen Gotte<sup>2)</sup>, 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“<sup>3)</sup> erkennt und entfaltet. Gott schafft alles — sagt Nicolaus Cusanus — das heisst: er ist alles. Und andererseits 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<sup>4)</sup>.

Deshalb aber ist 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“<sup>5)</sup>, und darin erkennt er den lebendigen Umkehrpunkt des Weltprozesses.

Denn dem „Werden“ entspricht das „Entwerden“, das Vergehen, und auch dies ist eine Erkenntnis, diejenige 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<sup>6)</sup> 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 Werkgerech-

1) Offenbar dasselbe Verhältnis, wie es bei Plotin zwischen dem  $\bar{\nu}$  und dem  $\nu\omicron\varsigma$  stattfand, in welchem auch Denken und Sein koinzidieren sollten. — 2) Die Unterscheidung zwischen Gottheit und Gott (*divinitas* und *deus*) war dialektisch im Zusammenhange mit dem Universalienstreite und seinen Beziehungen zur Trinitätslehre von Gilbert de la Porrée gemacht worden. — 3) 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. — 4) Ohne auf die dialektischen Formeln einzugehen, behandelt somit Eckhart die thomistische Ideenlehre ganz in dem Sinne des strengen Realismus von Scotus Eriugena: er spricht von den Nominalisten seiner Zeit abschätzig als von den „kleinen Meistern“. — 5) Auch das „Gemüte“ oder Synteresis = *scintilla conscientiae*. — 6) Die einzelnen Stufen dieses Prozesses werden von Eckhart nach thomistisch-augustinischem Schema entwickelt.

tigkeit 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.

Aber 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 Erscheinung 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 von Cusa sagte: es sei die ewige Liebe (*charitas*), welche durch Liebe (*amore*) erkannt und durch Erkenntnis geliebt wird.

### § 27. Das Problem der Individualität.

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. S. 234 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, welche von der andern Seite her als ein Postulat der Willenslehre behauptet wurde. Steigerte sich sonach 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. S. 238), nahm nun in der Frage nach dem Seinsgrunde des Einzelwesens (*princtipium 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, welche im Altertum durch Straton eingeleitet (vgl. S. 146) 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 ei-

metaphysischen Trennung des Idealen vom Sinnlichen entfernen wollte. Auf zwei Punkte hatte sich dies Bestreben konzentriert: auf das Verhältnis Gottes zur Welt und auf dasjenige der Vernunft zu den andern Seelenkräften. Nach diesen beiden Seiten hin entwickelt sich auch die Eigentümlichkeit des arabischen Peripatetizismus, und zwar geschieht dies durch vielverschlungene Umbildungen des aristotelischen Begriffsschematismus von Form und Materie.

Im allgemeinen zeigt sich dabei in der andalusischen Philosophie eine metaphysische Verselbständigung 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 aristotelischen Prinzip fest, dass jede Bewegung der Materie, durch welche sie eine niedrigere Form aus sich heraus verwirklicht, durch eine höhere Form hervorgerufen werden muss, und die Stufenreihe der Formen findet auch hier ihren oberen Abschluss in Gott als dem höchsten und ersten Bewegter. Damit blieb, wie die Lehre Avicibrons zeigt, die Transzendenz Gottes nur noch vereinbar, wenn man die Materie selbst als durch den göttlichen Willen geschaffen ansah. Aber andererseits betonte derselbe jüdische Philosoph von denselben Voraussetzungen her, dass ausser der Gottheit kein Wesen anders als mit Materie behaftet gedacht werden könne, dass somit auch die geistigen Formen zu ihrer Wirklichkeit einer Materie bedürfen, der sie inhärieren, und dass schliesslich die Lebensgemeinschaft des Universums für das ganze Reich der Formen eine einheitliche Materie als Grundlage verlange. Je mehr aber bei Averroës die Materie als ewig in sich bewegt und einheitlich lebendig angesehen wurde, um so weniger konnte schliesslich die bewegende Form *realiter* von ihr getrennt sein, und so erschien denn dasselbe göttliche Allwesen einerseits als Form und bewegende Kraft (*natura naturans*) und andererseits als Materie, als bewegte Welt (*natura naturata*).

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 Konsequenzen des dialektischen Realismus hinzu, welche dazu drängten, in Gott als dem *Ens generalissimum* die einzige Substanz zu sehen, von der die Einzeldinge nur mehr oder minder vorübergehende Formverwirklichungen seien (vgl. § 23). So lehren denn die Amalrikaner, 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 begründet David von Dinant<sup>1)</sup> mit den Begriffen Avicibrons, indem er lehrt: wie die Hyle (d. h. die körperliche Materie) die Substanz aller Körper, so ist der Geist (*ratio — mens*) die Substanz aller Seelen; da aber Gott als das allgemeinste aller Wesen die Substanz aller Dinge überhaupt ist, so sind in letzter Instanz Gott, Materie

1) Im Anschluss an den Liber de causis und vielleicht an die pseudo-boëthianische 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).

und Geist identisch und die Welt nur ihre Selbstverwirklichung in einzelnen Formen.

2. Insbesondere aber wurde die metaphysische Selbständigkeit der geistigen Individualität noch durch eine andere Gedankenreihe in Frage gestellt. Aristoteles hatte den νοῦς als die überall identische Vernunfttätigkeit in die animale Seele „von aussen“ hinzutreten lassen, und er war über die Schwierigkeiten dieser Lehre deshalb hinweggegangen, weil das Problem der Persönlichkeit, das erst mit dem stoischen Begriffe des ἡγεμονικόν auftauchte, noch nicht im Umkreise seines Denkens lag. Die Kommentatoren aber, die griechischen und die arabischen, welche sein System ausbauten, sind vor den Folgerungen nicht zurückgeschreckt, welche sich daraus für die metaphysische Wertung der geistigen Individualität ergaben.

Bei Alexander von Aphrodisias begegnet uns unter dem Namen des „passiven Intellekts“ (vgl. S. 122) noch die Fähigkeit der individuellen Psyche, ihren ganz animalen und empirischen Dispositionen nach die Einwirkung der tätigen Vernunft in sich aufzunehmen, und der *Intellectus agens* wird hier (der naturalistischen Auffassung des ganzen Systems gemäss) mit dem göttlichen Geiste identifiziert, der nur so noch als „getrennte Form“ gedacht wird (*intellectus separatus*). Schon bei Simplicius aber wird nach neuplatonischer Metaphysik dieser *intellectus agens*, welcher sich in der Vernunftkenntnis des Menschen realisiert, zu den niedersten der Intelligenzen, welche die sublunarisches Welt beherrschen<sup>1)</sup>. Eine originelle Ausbildung aber findet diese Lehre bei Averroës<sup>2)</sup>. Nach ihm ist der *Intellectus passivus* in der Erkenntnisfähigkeit des Individuums zu suchen, welche, 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 Geschlechtes, welche nicht entsteht und nicht vergeht und welche in einer für alle gültigen Weise die allgemeinen Wahrheiten enthält. Sie ist die Substanz des wahrhaft geistigen Lebens, von der die Erkenntnistätigkeit des Individuums nur eine Sondererscheinung bildet. Diese (aktuelle) Erkenntnistätigkeit ist (als *Intellectus acquisitus*) zwar ihrem Inhalt, ihrem Wesen nach ewig, sofern sie eben die tätige Vernunft selbst ist; sie ist dagegen als empirische Funktion individuellen Erkennens vergänglich wie die Einzelseele selbst. Die vollständigste Inkarnation der tätigen Vernunft ist nach Averroës in Aristoteles gegeben<sup>3)</sup>. Das vernünftige Erkennen des Menschen ist also eine unpersönliche oder überpersönliche Funktion: es ist das zeitliche Teilhaben des Individuums an der ewigen Gattungsvernunft. Diese ist das einheitliche Wesen, welches 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

1) Die sog. „Theologie des Aristoteles“ identifiziert diesen νοῦς mit dem λόγος. Das Nähere bei E. RENAN Av. et l'Av. II, § 6 ff. — 2) Vgl. hauptsächlich dessen Schrift De animae beatitudine. — 3) Und damit wird bei ihm die unbedingte Anerkennung der Autorität des Stagiriten theoretisch gerechtfertigt.

1200; er wird überall mit zuerst genannt, wo die Irrlehren des arabischen Peripatetizismus verdammt werden <sup>1)</sup>, 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 Pampsychimus 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 auch der eigentliche Grund, weshalb die Hauptsysteme der Scholastik — im diametralen Gegensatze zu Eckharts Mystik — den Realismus, welcher 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. S. 246), 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 mannigfaltigen 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 Thomas 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 dagegen, zu denen ja auch trotz ihrer Subsistenz die menschliche Seele gehört (vgl. S. 266 f.), sind je nach den quantitativen Differenzen von Raum und Zeit, die ihre Materie darbietet, in vielen Exemplaren wirklich.

Demgegenüber gilt nun den Franziskanern zunächst in ihrer an Augustin grossgezogenen religiös-metaphysischen Psychologie die Einzelseele, sodann aber mit konsequenter Erweiterung in der allgemeinen Metaphysik das Einzelwesen überhaupt als in sich selbständige Realität. Sie verwerfen den Unterschied separierter und inhärenter Formen. Schon Bonaventura (und ebenso übrigens auch Heinrich von Gent), energischer aber noch Duns Scotus behauptet nach Avicenna, dass auch die geistigen Formen ihre eigene Materie haben, und der letztere lehrt, dass die „Seele“ nicht erst (wie nach Thomas) durch ihr Verhältnis 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 ausgetragene Zwiespältigkeit. Er betont einerseits auf das stärkste die Realität des *Universale*, indem er die Einheit der Materie (*Materia primo-prima*) ganz im arabischen Sinne aufrechterhält, und er lehrt anderseits, dass dies Allgemeine nur wirklich sei, indem es, durch

1) 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.

die Reihe der vom Allgemeinen zum Besonderen absteigenden Formen hindurch, schliesslich vermöge der bestimmten Einzelform (in der Schule *haecceitas* genannt) realisiert sei. Die Einzelform gilt bei Duns Scotus als ein ursprünglich Tatsächliches, nach dessen Grunde nicht weiter gefragt werden darf. Er bezeichnet die Individualität (sowohl im Sinne der einzelnen Substanz, als auch des einzelnen Geschehens) als das Zufällige (*contingens*), d. h. als dasjenige, was nicht aus einem allgemeinen Grunde abzuleiten, sondern 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<sup>1)</sup>.

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 werden den aristotelischen Erkenntnistheorie geltend, welche 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 her stammt<sup>2)</sup>. Alle diese Einflüsse konzentrieren sich in der leidenschaftlich bewegten, eindrucksvollen Persönlichkeit Wilhelms von Occam<sup>3)</sup>.

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 Gattungsbegriff (*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, sodass er in den Operationen des Denkens als Zeichen für dasjenige, was er bedeutet, angewendet wird. In den Formen dieses Ter-

1) Diese dem Duns Scotus eigentümliche Art der Lösung des Universalienproblems pflegt als Formalismus bezeichnet zu werden. — 2) In der Tat darf man in der Wirkung des Lehrbuchs von Michael Psellos den ersten Vorstoss derjenigen Zufuhr antiken Bildungstoffes 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. — 3) Vgl. H. STREBECK, Occams Erkenntnistheorie in ihrer historischen Stellung (Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 317 ff.).

minismus<sup>1)</sup> entwickelt Occam den Nominalismus (vgl. S. 267 f.). Die Einzel-  
dinge, denen er nach Duns Scotus die Realität ursprünglicher Formen zu-  
erkennt, werden von uns intuitiv (ohne Vermittlung von *species intelligibiles*)  
vorgestellt; allein diese Vorstellungen sind nur die „natürlichen“ Zeichen für  
jene Dinge und haben zu ihnen nur eine notwendige Beziehung, dagegen eine  
sachliche Aehnlichkeit mit ihnen so wenig, wie dies sonst für ein Zeichen in  
Hinsicht des bezeichneten Gegenstandes nötig ist. Dies Verhältnis ist dasjenige  
der „ersten Intention“. Wie nun aber die Individualvorstellungen für die In-  
dividualdinge, so können im Denken, Sprechen und Schreiben auch die „un-  
bestimmten“ Allgemeinvorstellungen der abstraktiven Erkenntnis, bzw. die  
wieder sie ausdrückenden gesprochenen oder geschriebenen Wörter für die In-  
dividualvorstellung „supponieren“. Diese „zweite Intention“, worin die All-  
gemeinvorstellung mit Hilfe des Worts sich nicht mehr direkt auf die Sache,  
sondern zunächst auf deren Vorstellung bezieht, ist nicht mehr natürlich, son-  
dern beliebig (*ad placitum instituta*)<sup>2)</sup>. Auf diese Unterscheidung stützt Occam  
auch diejenige realer und rationaler Wissenschaft: die erste bezieht sich  
unmittelbar (intuitiv) auf die Sachen, die andere bezieht sich (abstraktiv) auf  
die immanenten Verhältnisse der Vorstellungen untereinander.

Klar ist danach, dass auch die rationale Wissenschaft die „reale“ voraus-  
setzt 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  
diesen selbst verschieden sind. Der Geist, so hatte gelegentlich auch Albert ge-  
sagt und Nicolaus Cusanus führte es später aus, erkennt nur, was er in sich hat:  
seine Welterkenntnis, folgert der terministische Nominalismus, ist auf die inneren  
Zustände angewiesen, in die ihn der Lebenszusammenhang mit dem Wirklichen  
versetzt. Dem wahren Wesen der Dinge gegenüber, lehrt Nicolaus Cusanus,  
der sich durchaus zu diesem idealistischen Nominalismus bekannte, besitzt  
das menschliche Denken nur Konjekturen, d. h. nur die seinem eigenen Wesen  
entspringenden Vorstellungsweisen, und die Erkenntnis dieser Relativität aller  
positiven Aussagen, das Wissen des Nichtwissens, die *docta ignorantia*, ist  
der einzige Weg, um auch über die rationale Wissenschaft hinaus zu der unaus-  
sagbaren, zeichenlosen, unmittelbaren Erkenntnisgemeinschaft mit dem wahren  
Sein, der Gottheit, zu gelangen.

5. Trotz dieser weittragenden erkenntnistheoretischen Restriktion ist die  
eigentliche Lebenskraft des Nominalismus auf die Entwicklung der realen Wissen-  
schaft 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 scholastische Methode mit ihrer buch-  
gelehrten 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, welche sich noch bis  
tief in die Philosophie der Renaissance hineinzieht. Gleichwohl haben Duns  
Scotus und Occam den hauptsächlichsten Anstoss dazu gegeben, dass sich all-

1) Vgl. K. PRANTL in den Sitz.-Ber. der Münch. Akad. 1864, II, a, 58 ff. — 2) Die An-  
klänge an den auch in der antiken Sprachphilosophie (Platon, Krat.) geltend gemachten Gegen-  
satz von  $\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\varsigma$  und  $\varphi\acute{\omicron}\tau\iota\varsigma$  liegen auf der Hand.



mählich 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 empirischen 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<sup>1)</sup>.

Fruchtbar entfaltete sich der Empirismus während dieser Zeit nur in der Psychologie. Unter dem Einfluss der Araber<sup>2)</sup> nahmen die Untersuchungen über das Seelenleben<sup>3)</sup> namentlich auch bei Albert eine mehr auf Feststellung und Ordnung des Tatsächlichen gerichtete Tendenz an, und schon bei Alfred dem Engländer<sup>4)</sup> finden wir eine rein physiologische Psychologie mit allen radikalen Konsequenzen. Diese Regungen eines psychologischen Empirismus wären aber durch die metaphysische Psychologie des Thomismus erstickt worden, wenn sie nicht ihren Halt an der augustinischen Strömung 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<sup>5)</sup> 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 Zusammenhängen der menschlichen Gesellschaft finden sich nicht nur in den Theorien von Occam und Marsilius von

1) Versuche, wie diejenigen von Alexander Nekkam (um 1200) oder später (um 1350) von Nicolaus d'Autricuria verhalten wirkungslos. — 2) Insbesondere Avicennas und der physiologischen Optik von Alhacen. — 3) Schon bei Alexander von Hales, bei seinem Schüler Johann von Rochelle, bei Vincenz von Beauvais. — 4) Alfred de Sereshel, in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. — 5) Wie es auch bei den nominalistischen Mystikern, z. B. bei Pierre d'Ailly, zu Tage tritt.

Padua (vgl. S. 270), 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<sup>1)</sup>.

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 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*<sup>2)</sup>. Er ist daher die absolute Wirklichkeit, in der alle Möglichkeiten *eo ipso* als solche realisiert sind (*Possessit*), während jedes der vielen Endlichen an sich nur möglich und erst durch ihn wirklich ist<sup>3)</sup>.

1) Vgl. über ihn W. ROSCHER, Zeitschr. f. Staatswissensch. 1863, 305 ff. — 2) Auch seine eigene Lehre, welche allen Motiven der früheren Philosophie gerecht werden will, bezeichnet Nicolaus, den gegensätzlichen Systemen gegenüber, als eine *coincidentia oppositorum*: vgl. die Stellen bei FALCKENBERG a. a. O. p. 60 ff. — 3) Denselben Gedanken hatte Thomas so ausgesprochen, dass Gott das einzige notwendige Wesen, d. h. dasjenige sei, welches kraft seiner eigenen Natur existiert (ein Gedanke, welcher als Niederschlag von Anselms ontologischem Beweise — vgl. S. 240 f. — anzusehen ist), während bei allen Kreaturen die Essenz (oder *Quid-*

Unter den Gegensätzen, die in Gott vereinigt sind, erscheinen eben deshalb die zwischen ihm selbst und der Welt, d. h. diejenigen des Unendlichen und Endlichen 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. S. 239). Gott ist das Grösste und dabei auch das Kleinste. Demzufolge ist aber auch andererseits 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 seiner Weise unendlich, d. h. es ist in Raum und Zeit unbegrenzt (*interminatum* oder privativ unendlich). Ebenso aber kommt auch jedem Einzeldinge eine gewisse Unendlichkeit in dem Sinne zu, dass es in seinen Wesensbestimmungen auch diejenigen aller andern Individuen in sich trägt. Alles ist in allem: *omnia ubique*. 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 gelegentlich gesprochen —, wenn recht und voll erkannt, 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, in welcher die übrigen Dinge im Menschen enthalten sind, ist durch die Vorstellungen charakterisiert, welche in ihm die Zeichen für die Aussenwelt bilden. Der Mensch spiegelt das Universum durch seine „Konjekturen“, durch die ihm eigene Vorstellungsweise (vgl. oben S. 282).

So ist mit und in dem Unendlichen auch das Endliche, mit und in dem Allgemeinen auch das Individuum gegeben. Dabei ist das Unendliche in sich notwendig, das Endliche aber (nach Duns Scotus) absolut kontingent, d. h. blosser Tatsache. Es gibt keine Proportion zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen; 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 unendlichen 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 abzuschliessen, führt zu ihrer inneren Zersetzung.

---

*ditas* — 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.

## IV. Teil.

### Die Philosophie der Renaissance.

J. E. ERDMANN, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 3 Tle. in 6 Bänden. Riga und Leipzig 1834—53.

H. ULRICI, Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie, 2 Bde. Leipzig 1845.

KUNO FISCHER, Geschichte der neueren Philosophie, vierte (Jubiläums)-Aufl., 9 Bände. Heidelberg 1897—1902.

ED. ZELLER, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. Berlin 1875.

W. WINDELBAND, Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. Leipzig. 2. Aufl. 1899.

R. FALCKENBERG, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1892.

H. HÖFFDING, Geschichte der neueren Philosophie. Deutsch von BENDIXEN. 2 Bde. Leipzig 1895.

J. SCHALLER, Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon. 2 Bde. Leipzig 1841—44.

J. BAUMANN, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie. 2 Bde. Berlin 1868f.

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 Philosophie. 2 Bde. Stuttgart 1882—89.

B. PÜNJER, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 2 Bde. Braunschweig 1880—83.

Die Gegensätze, welche im Ausgang der mittelalterlichen Philosophie zu Tage treten, haben eine allgemeinere Bedeutung: sie zeigen in der theoretischen Form das selbstbewusste Erstarken der weltlichen Kultur neben der geistlichen. Die Unterströmung, welche ein Jahrtausend lang, hie und da zu kräftigerer Gewalt anschwellend, die religiöse Hauptbewegung des intellektuellen Lebens bei den abendländischen Völkern begleitet hatte, kam nun zu entscheidendem Durchbruch, 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 Fortschritt hat sich so die moderne Wissenschaft aus den mittelalterlichen Anschauungen herausgelöst; und ihr vielverschlungenes Werden geht Hand in Hand mit den vieliebendigen Anfängen des gesamten modernen Lebens. Denn dies beginnt überall mit der naturkräftigen Entfaltung der Besonderheiten: die lapidare Einheit, zu der das mittelalterliche Leben zusammendrängte, geht mit der Zeit auseinander, und urwüchsige Daseinsfrische sprengt den Ring der gemeinsamen Tradition, den die Geschichte um den Geist der Völker gezogen. So kündigt 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 Dezentrali-

sation. 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 Verweltlichung des Kirchenlebens empört hatte, erhob sich zu siegreicher Befreiung, um sogleich wieder der unerlässlichen Organisation in der Aussenwelt zu verfallen. Allein die Zersplitterung, die damit hereinbrach, weckte zwar alle Tiefen des religiösen Gefühls und wühlte für die nächsten Jahrhunderte die Leidenschaft und den Fanatismus konfessioneller Gegensätze 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 wissenschaftlichen Lebens im schnellen Wachstum begriffen war. Hatte schon vorher Oxford als Herd der Opposition der Franziskaner eigene Bedeutung gewonnen, so entfalteten nun erst Wien, Heidelberg, Prag, dann die zahlreichen Akademien Italiens, endlich die reiche Fülle der neuen Universitäten des protestantischen Deutschland ihre selbständige Lebenskraft. Zugleich aber gewann durch die Erfindung der Buchdruckerkunst das literarische Leben eine solche Ausdehnung und eine so viel verzweigte Bewegung, dass es, innerem Drange folgend, sich von dem strengen Schulzusammenhange ablösen, die Fesseln der gelehrten Tradition abstreifen und sich in ungebundener Ausgestaltung der Persönlichkeiten ergehen konnte. So verliert die Philosophie in der Renaissance den zunftmässigen Charakter, und sie wird in ihren besten Leistungen zur freien Tat der Individuen; sie sucht ihre Quellen in der Breite der zeitgenössischen Wirklichkeit, und sie stellt sich auch äusserlich mehr und mehr im Gewande der modernen Nationalsprachen dar.

In dieser Weise wurde die Wissenschaft von einer gewaltigen Gährung 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 Zivilisation über die fremden Weltteile, nicht zum wenigsten die Weltfreude der neu erwachten Kunst. Und diese lebensfrische Fülle neuen Inhalts brachte es mit sich, dass die Philosophie keinem jener Interessen vorwiegend untertan wurde, dass sie vielmehr alle in sich aufnahm und sich mit der Zeit darüber wieder zu freier Erkenntnisarbeit, zu dem Ideale des Wissens um seiner selbst willen erhob.

Die Wiedergeburt des rein theoretischen Geistes ist der wahre Sinn der wissenschaftlichen „Renaissance“, und darin besteht auch die Kongenialität mit dem griechischen Denken, welche für ihre Entwicklung

entscheidend gewesen ist. Die Unterstellung unter Zwecke des praktischen, ethischen und religiösen Lebens, welche in der gesamten Philosophie der hellenistisch-römischen Zeit und des Mittelalters vorgewaltet hatte, hörte mit dem Beginn der neueren Zeit mehr und mehr auf, und die Erkenntnis der Wirklichkeit erschien wieder als der Selbstzweck der wissenschaftlichen Forschung. Gerade aber wie in den Anfängen des griechischen Denkens richtete sich dieser theoretische 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 vornherein 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 gesamte Philosophie der Renaissance, und in dieser Richtung hat sie ihre grossen Erfolge errungen.

Im Gefühl solcher Verwandtschaft des Grundtriebes ergriff der neuzeitliche Geist bei seinem leidenschaftlichen Suchen nach dem Neuen zunächst das Aelteste. Begierig wurde die von der humanistischen Bewegung entgegengebrachte Kenntnis der alten Philosophie aufgenommen, und in heftigem Gegensatz gegen die mittelalterliche Tradition wurden die Systeme der griechischen Philosophie erneuert. Aber diese Rückkehr zum Altertum stellt sich im Gesamtverlauf der Geschichte nur als die instinktive Vorbereitung für die eigene Arbeit des modernen Geistes dar<sup>1)</sup>, 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 1600 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 nur diejenige Verschiebung früherer Gedanken, durch welche die neuen vorbereitet werden: die zweite Periode umfasst die zur Selbständigkeit herausgerungenen Anränge 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 Hu-

1) 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 eigener und unmittelbarer Auffassung der Natur über. Und ebenso ist Goethe der Beweis, dass für uns Moderne der Weg zur Natur durch das Griechentum führt.

manismus 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 ausgingen. 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. STÖCKL, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, dritter Band. Mainz 1866.

W. DILTHEY, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh. (Arch. f. Gesch. d. Philos. 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 in dunklem Drange einem mehr geahnten als klar begriffenen Ziele zustrebt. Erst das 17. Jahrhundert hat die Ausgährung 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 (vgl. S. 216 ff., 255 ff.), 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 wesentlichen noch 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 ge-

schmacklose Härte des mönchischen Latein: und mit der bewunderungsvollen 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 bekämpfende Gruppen zerfielen. Da wachten auch die älteren Lehren der griechischen Kosmologie, der Jonier, der Pythagoreer wieder auf; da erhob sich die demokritisch-epikureische Naturauffassung zu neuer Kraft. Da wurden der Skeptizismus und der populärphilosophische Eklektizismus wieder lebendig.

War diese humanistische Bewegung entweder religiös 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 Kirche 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 Mittelalter zeigt — Augustin der leitende Geist. Aber in der philosophischen Ausgestaltung des Dogmas blieben ihm die Reformierten näher; in der lutherischen Kirche überwog infolge des Einflusses des Humanismus eine Anlehnung an die ursprüngliche Gestalt des aristotelischen Systems und der stoischen Popularphilosophie. Daneben aber erhielt sich im religiösen Bedürfnis des Volks die deutsche Mystik mit all den viel verzweigten Traditionen, die sie in sich vereinigte (vgl. S. 275 ff.), zu fruchtbarer Wirkung für die Philosophie der Zukunft lebenskräftiger als die kirchliche Gelehrsamkeit, die sie vergeblich zu ersticken suchte.

Das Neue, welches sich in diesen vielspältigen Kämpfen vorbereitete, war der Abschluss derjenigen Bewegung, welche auf dem Höhepunkte der mittelalterlichen Philosophie, bei Duns Scotus begonnen hatte: die Ablösung 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 Erkenntnis der Natur erfasst. In diesem Ergebnis kommen 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 Weltzusammenhange 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 Weltgedichten in den Lehren von Giordano Bruno und Jacob Boehme.

Ueber die Erneuerung der antiken Philosophie im allgemeinen handeln: L. HEEREN, Geschichte der Studien der klassischen Literatur, Göttingen 1797—1802. — G. VOLT, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums. 2. Aufl. Berlin 1880 f.

Der Hauptsitz des Platonismus war die Akademie zu Florenz, welche von Cosmus von Medici gegründet und von seinen Nachfolgern glänzend erhalten wurde. (Vgl. A. della TORRE, Storia dell' academia platonica di Firenze; 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 einflussreicher 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 platonischen Kreise waren Marsilio Ficino (aus Florenz, 1433—1499), der Uebersetzer der Werke Platons und Plotins und Verfasser einer *Theologia Platonica* (Florenz 1482), und später Francesco Patrizzi (1529—1587), welcher die Naturphilosophie dieser Richtung in seiner *Nova de universis philosophia* (Ferrara 1591) zur geschlossensten Darstellung brachte.

Ähnlich wie bei dem letzteren zeigt sich der Neuplatonismus mit neupythagoreischen und zugleich mit vielen modernen Denkmotiven versetzt schon bei Johannes Pico von Mirandola (1463—1494).

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 (abgesehen 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 lebhaftesten Streitigkeiten zwischen beiden.

Als Vertreter des Averroismus sind Nicoletto Vernias (gest. 1499), besonders der Bologneser Alexander Achillini (gest. 1518; Werke Venedig 1545), ferner Augustino Nifo (1473—1546, Hauptschrift *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 bedeutendste Aristoteliker der Renaissance Pietro Pomponazzi (1462 in Mantua geb., 1524 in Bologna gestorben. Seine wichtigsten Schriften sind: *De immortalitate animae* mit dem Defensorium gegen Niphus, *De fato libero arbitrio praedestinatione providentia dei libri quinque*; vgl. L. Ferri, *La psicologia di P. P.*, Rom 1877) und seine Schüler Gasparo Contarini (gest. 1542), Simon Porta (gest. 1555) und Julius Caesar Scaliger (1484—1558).

Bei den späteren Aristotelikern Jacopo Zabarella (1532—1589), Andreas Caesalpinus (1519—1603), Cesare Cremonini (1552—1631) u. a. erscheinen jene Gegensätze mehr ausgeglichen.

Von Erneuerungen anderer griechischer Philosophien sind besonders zu nennen:

Joest Lips (1547—1606), *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (Antwerpen 1604) und andere Schriften; und Caspar Schoppe, *Elementa Stoicae philosophiae moralis* (Mainz 1606), ferner

Dan. Sennert (1572—1637) *Epitome scientiae naturalis* (Wittenberg 1618), Sebastian Basso (*Philosophia naturalis adversus Aristotelem*, Genf 1621) und Johannes Magnenus, *Democritus reviviscens* (Pavia 1646),

Claude de Bérigard als Erneuerer der ionischen Naturphilosophie in seinen *Cerculi Pisani* (Udine 1643 ff.),

Pierre Gassend (1592—1655), *De vita moribus et doctrina Epicuri* (Leyden 1647), endlich

Emanuel Maignanus (1601—1671), dessen *Cursus philosophicus* (Toulouse 1652) empedokleische Lehren vertritt.

Im Sinne des antiken Skeptizismus schrieben: Michel de Montaigne (1533 bis 1592; *Essais*, Bordeaux 1580, neue Ausgaben Paris 1865 und Bordeaux 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. Gerkrath F. S.,

Wien 1860), Pierre Charron (1541—1603; *De la sagesse*, Bordeaux 1601); später François de la Motte le Vayer (1586—1672, *Cinq dialogues*, Mons 1673), Samuel Sorbière (1615 bis 1670, Uebersetzer des Sextus Empiricus) und Simon Foucher (1644—1696, Verf. einer Geschichte der akademischen Skeptiker, Paris 1690). —

Die schärfste Polemik gegen die Scholastik ging von denjenigen Humanisten aus, welche ihr die römische eklektische Popularphilosophie des gesunden Menschenverstandes in geschmackvoller Form und möglichst im rhetorischen Gewande entgegenstellten: sie hielten sich in der Hauptsache formell an Cicero, sachlich ausserdem an Seneca und Galen. Auch hier ist Agricola mit seiner Schrift *De inventione dialectica* (1480) zu nennen, vor ihm Laurentius Valla (1408—1457; *Dialecticae disputationes contra Aristoteles*, 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 Encyclopädie der Pädagogik Bd. IX), Marius Nizolius (1498—1576; *De veris principiis 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 iberischen Halbinsel. Unter ihren Vertretern ragt Franz Suarez (aus Granada, 1548—1617; *Disputationes metaphysicae* 1605, ges. Werke, 26 Bde. Paris 1856—1866; vgl. K. WERNER, S. und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861) hervor; daneben ist das Sammelwerk der Jesuiten von Coimbra, das sog. *Collegium Conembicense* 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 religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, 3 Bde., Frankfurt 1868.

An den protestantischen Universitäten wurde der Aristotelismus hauptsächlich durch Philipp Melancthon 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 Praeceptor Germaniae (Berlin 1889). H. MAIER, M. als Philosoph (Arch. f. Gesch. d. Philos. X u. XI).

Luther selbst stand dem Augustinismus sehr viel näher (vgl. CHR. WEISSE, Die Christologie Luthers, Leipzig 1852): noch mehr war dies bei Calvin 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 wesentliche Momente der allgemeinen Geistesbewegung im 16. Jahrhundert zu erwähnen sind.

Der protestantische Aristotelismus fand seine Gegner in Nicolaus Taurellus (1547 bis 1606, Professor 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 Sozinianismus, welchen Lelio Sozzini (1525—1562, aus Siena) und sein Neffe Fausto (1539—1604) begründeten (vgl. A. FOCK, Der Sozinianismus, Kiel 1847, und den Artikel S. von HERZOG in dessen theol. Encykl. 2. Aufl. XIV, 377 ff.), besonders aber in der Volksbewegung der Mystik. Unter deren Vertretern ragen hervor: Andreas Osiander (1498—1552), Caspar Schwenckfeld (1490—1561), Sebastian Franck (1500—1545; vgl. K. HAGEN, a. a. O. III cap. 5) und besonders Valentin Weigel (1553—1588; *Libellus de vita beata* 1606, *Der guldne Griff* 1613, *Vom Ort der Welt* 1613, *Dialogus de Christianismo* 1614, *Γνώσι καθόν* 1615; vgl. J. O. OPEL, V. W. Leipzig 1864).

Die naturphilosophische Tendenz tritt im Anschluss an Nic. Cusanus stärker hervor bei Charles Bouillé (Bovillus, 1470—1553; *De intellectu* und *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 italienischen 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 entflohen und von da an ein ungestörtes Leben führte. Er ging über Rom und Oberitalien nach Genf, Lyon, Toulouse, hielt Vorlesungen in Paris und Oxford, dann in Marburg, Wittenberg und Helmstädt, berührte 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 ruhmstüchtiges Prahlwesen und eine kecke Agitationslust vereinigte. Seine lateinischen Werke (3 Bde. Neapel 1880—1891) betreffen teils die Lullische Kunst (hes. *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) sind einerseits satirische Dichtungen (*Il candelajo*, *La cena delle cineri*, *Spaccio della bestia trionfante*, deutsch von KÜHLENBECK, Leipzig 1890. *Cabala del cavallo Pegaseo*), andererseits 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*. Vgl. BARTHOLMESS, G. B., Paris 1846f.; DOM. BERTI, G. B., sua vita e sue dottrine (Rom 1889); CHR. SIGWART in „Kleine Schriften“ I, Freiburg 1889; H. BRUNNHOFER, G. B.s Weltanschauung und Verhängnis, Leipzig 1882. Ueber seine italienischen und lateinischen Schriften vgl. neuerdings 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) und sein bedeutenderer Nachfolger Tommaso Campanella. 1568 in Stilo (Calabrien) geboren, früh Dominikaner geworden, nach vielen Verfolgungen und langjähriger Gefangenschaft nach Frankreich gerettet, wo er mit dem cartesianschen Freundeskreise verkehrte, starb er in Paris 1639, ehe die Gesamtausgabe seiner Schriften, welche *Instauratio scientiarum* heißen sollte, vollendet war. Auch bei ihm mischen sich Gedanken Kühnheit, Gelehrsamkeit, Neuerungssucht, Begeisterung mit Pedanterie, Phantasterei, Aberglauben und Beschränktheit. Eine neuere Ausgabe mit biographischer Einleitung von d'ANCONA ist Turin 1854 erschienen. Von den sehr zahlreichen Schriften seien erwähnt: *Prodromus philosophiae instaurandae*, 1617; *Realis philosophiae partes quatuor* (mit dem Anhang *Civitas Solis*), 1623; *De monarchia hispanica*, 1625; *Philosophiae rationalis partes quinque*, 1638; *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria principia partes tres*, 1638. Vgl. BALDACHINI, *Vita et filosofia di T. C.*, Neapel 1840 und 1843; DOM. BERTI, *Nuovi documenti di T. C.*, Rom 1881. CHR. SIGWART, *Kleine Schriften I*, Freiburg 1889.

Theosophisch-magische Lehren finden sich bei Johannes Reuchlin (1455—1522; *De verbo mirifico*, *De arte cabbalistica*), Agrippa von Nettesheim (1487—1535; *De occulta philosophia*; *De incertitudine et vanitate scientiarum*) und Francesco Zorzi (1460 bis 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, Strassburg 1616—1618) sind das *Opus paracelsum*, *Die grosse Wundarznei* und *De natura rerum* hervorzuheben. Vgl. R. EUCKEN, *Beiträge zur Gesch. der neueren Philos.*, Heidelberg 1886. — Von seinen zahlreichen Schülern treten Johann Baptist van Helmont (1577—1644; deutsche Ausgabe seiner Schüler 1683) und dessen Sohn Franz Mercurius, ferner Robert Fludd (1574—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 verarbeitet sie still in sich. Als Schuhmachermeister in Görlitz niedergelassen, trat er 1610 mit seiner Hauptschrift „*Aurora*“ hervor, der 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.

## § 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 Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches (vgl. S. 249) typische Vorbilder dafür. Merkwürdig und

für das wechselnde Geschick der Ueberlieferungen charakteristisch ist es, dass jetzt wie damals die Verbindung zwischen Humanismus und Naturphilosophie sich an Platon knüpft und im Gegensatze zu Aristoteles steht.

1. In der Tat erwies sich die Erneuerung der antiken Literatur zunächst als eine Stärkung des Platonismus. Die humanistische Bewegung war seit den Tagen von Dante, Petrarca und Boccaccio in Fluss und stammte aus dem Interesse für die römische Profanliteratur, das mit dem Erwachen des italienischen Nationalbewusstseins eng zusammenhing; aber zum siegreichen Anschwellen verhalf dieser Strömung erst der äussere Anstoss, der von der Uebersiedlung der byzantinischen 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 Eindrucksvollere. Dazu kam, dass Aristoteles im Abendlande als der mit der Kirchenlehre einstimmige Philosoph angesehen wurde und dass somit die Opposition, welche 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 zunächst 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 Ehrfurcht gezollt wurde als einst den Scholarchen des Neuplatonismus.

Aber die Verwandtschaft mit diesem ging tiefer: die byzantinische Tradition, in der man die platonische Lehre empfing, war die neuplatonische. Was damals in Florenz als Platonismus gelehrt wurde, war in Wahrheit Neuplatonismus. Marsilio 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 und die monistische Tendenz reiner und voller zum Ausstrag gebracht wird. Deshalb stellt der Neuplatoniker der Renaissance die Schönheit des Universums in den Vordergrund; deshalb ist ihm schon die Gottheit, das *Unomnía*, eine erhabene Welteinheit, welche die Vielheit harmonisch in sich schliesst; deshalb vermag er auch die Unendlichkeit des Weltalls in phantasieüberückender Weise zu verherrlichen.

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 beiden grossen Ueberlieferungen der griechischen Philosophie, indem eine der andern ihre Unchristlichkeit vor-

hielt<sup>1)</sup>. In diesem Sinne hatte Plethon in der *νόμων συγγραφή* gegen die Aristoteliker polemisiert und dafür die Verdammung von seiten des Patriarchen Gennadios in Konstantinopel eingetragen; 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 Altertum erzeugt, in die Renaissance herübergenommen, und vergebens mahnten Männer wie Leonicus Thomaeus in Padua (gest. 1533) zum Verständnis der tieferen Einheit, welche zwischen den beiden Heroen der Philosophie besteht.

3. Dabei war unter den Aristotelikern selbst durchaus keine Einheit. Die griechischen Ausleger des Stagiriten 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 Stratonismus nahestehenden Auffassung des Meisters befangen, 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 aufeinander, wo die Averroisten ihre Hochburg durch die erfolgreiche Lehrtätigkeit des Pomponatius bedroht sahen. Den Hauptstreitpunkt bildete das Problem der Unsterblichkeit. Eine volle individuelle Unsterblichkeit 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, Wunder 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 abgestreift 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 Systems 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 Gegensatze gegen die Scholastik: eine andere Richtung des Humanismus, die der römischen Literatur näher stand, neigte zu einer vorwiegend formalen Opposition, für welche als mittelalterlicher Vorläufer Johannes von Salisbury gelten darf. Der Geschmack der Humanisten empörte sich gegen die barbarische Aussenseite der mittelalterlichen Literatur:

1) Ganz dasselbe Verhältnis wiederholt sich bei den verschiedenen Gruppen der Aristoteliker, von denen jede als rechtläubig 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 Unsterblichkeitslehre betrauen liess. Freilich deckte sich auch dieser mit demselben Schilde.

an die glatte Feinheit und durchsichtige Anschaulichkeit der antiken Schriftsteller gewöhnt, vermochten sie den charaktervollen Kern, der hinter der rauhen Schale in der scholastischen Terminologie steckt, nicht zu würdigen; die wesentlich ästhetisch gestimmten Geister der Renaissance 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 spitzfindigen Beweise und Distinktionen eine geschmackvolle, zu Phantasie und Gemüt des lebendigen Menschen sprechende Darstellung.

Laurentius Valla war der erste, der diesen Ruf erschallen 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 Wissenschaft von der Rede<sup>1)</sup>. Die „aristotelische“ Logik bildet daher den Gegenstand heftigster Polemik; die Syllogistik soll vereinfacht und aus der beherrschenden 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<sup>2)</sup>, sind Kollektivnamen, welche 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<sup>3)</sup> folgend, seine neue Dialektik in die Lehren von der *Inventio* und vom *Judicium* ein. Der erste Teil ist eine Art von allgemeiner Logik, welche doch nicht umhin kann, in der Form der „*loci*“ wiederum die

1) Petr. Ramus, *Dialect. instit.* im Anfang. — 2) Mar. Nizolius, *De ver. princ.* I, 4—7; III, 7. — 3) Lud. Vives, *De causis corr. art.* (erster Teil von *De disciplinis*) III, 5.

Kategorien, wie Kausalität, Inhärenz, Gattung etc. einzuführen; mit ihrer systemlosen Aufzählung verfällt diese „neueste Logik“ der naiven Metaphysik der gewöhnlichen 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 systematischen Ganzen 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<sup>1)</sup>.

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<sup>2)</sup> 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 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 „Essays“ eingesprengt 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 zweifelhaften Daten, — alle diese Argumente der antiken Skepsis begegnen uns hier; aber nicht in systematischer Ausbildung, sondern viel eindrucksvoller in Gestalt gelegentlicher Reflexionen bei der Besprechung einzelner Fragen.

Schulmässiger wurde der Pyrrhonismus gleichzeitig von Sanchez erneuert, auch von ihm jedoch in lebhafter Form und nicht ohne Hoffnung, dass dem

1) Vgl. P. LOBSTEIN, P. R. als Theologe, Strassburg 1878. — 2) Vgl. E. LAAS, Die Pädagogik des J. St. kritisch und historisch beleuchtet, Berlin 1872.

Menschen doch einmal eine sichere Einheit beschieden sein könne. Er beschliesst, wie die einzelnen Kapitel, so das Ganze „*Nescis? At ego nescio. Quid?*“. Auf dies grosse „*Quid?*“ hat er nun freilich keine Antwort gegeben, und die Anleitung zu einer wahren Erkenntnis ist er schuldig geblieben. Aber in welcher Richtung er sie suchte, darüber hat er keinen Zweifel gelassen. Es ist dieselbe, die Montaigne ebenfalls andeutet: 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 geworden, wo und wie es zu suchen sei. An manchen Stellen scheint es, als ginge er auf empirische Naturforschung 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 verzweifelt er wie seine beiden Vorgänger; in dieser Hinsicht setzen alle drei die Autorität der Kirche und des Glaubens 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 Erkenntnis zutraut, und in dieser wurzelt die Freiheit des Geistes, womit er sein theoretisches Urteil überall zurückhält. Zweifellos dagegen wird in dieser Selbsterkenntnis 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, welche sich daraus für die allgemeine geistige Stimmung ergab, traf schliesslich doch am meisten die Sicherheit der dogmatischen Ueberzeugungen.

6. Der so mächtig hereinbrechenden Gedankenmassen vermochte die Kirchenlehre nicht mehr in der Weise Herr zu werden, wie es mit der arabisch-aristotelischen Invasion gelungen war: dazu war einerseits diese neue Ideenwelt zu mannigfaltig und zu gegensätzlich in sich selbst gespalten, andererseits aber die eigene Assimilationskraft des Dogmas zu erschöpft. Die römische Kirche beschränkte sich deshalb auf die Verteidigung mit allen Mitteln ihrer geistigen und äusseren Macht, und war nur darauf bedacht, ihre eigene Ueberlieferung so sicher wie möglich 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 wesentlichen der Thomismus als massgebend erklärt. Es konnte sich also für die Folge nicht mehr um prinzipielle Aenderungen, sondern nur noch um geschicktere Darstellungen und gelegentliche Einfügungen handeln. Auf diese Weise schloss sich die Kirche von der frischen Bewegung der Zeit aus, und die von ihr abhängige Philosophie verfiel für die nächsten Jahrhunderte 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 grosser Fähigkeit einer lichtvollen Disposition der Gedanken; auch übertrifft er in der sprachlichen Form die meisten älteren Scholastiker beträchtlich: aber in dem Inhalte seiner Lehre ist er ebenso durch die Ueberlieferung gebunden, wie dies bei dem grossen Sammelwerk der Jesuiten von Coimbra sich von selbst versteht.

Dieser Form der religiösen Tradition trat nun in den protestantischen Kirchen eine andere gegenüber. Auch hier nahm die Opposition die ältere Ueberlieferung für sich in Anspruch und lehnte deren mittelalterliche Umbildungen ab. Die Reformation wollte dem Katholizismus gegenüber das ursprüngliche Christentum erneuern. Sie zog den Kreis der kanonischen Bücher wieder enger, sie erkannte mit Ablehnung der Vulgata nur den griechischen Text als massgebend an, sie kehrte zu dem Glaubensbekenntnis von Nicaea zurück. Der Dogmenstreit des 16. Jahrhunderts hat — theoretisch betrachtet — zum Angelpunkt die Frage, welche Tradition des Christentums die bindende sein solle.

Der theologische Gegensatz aber zog den philosophischen nach sich, und hier wiederholte sich abermals ein Verhältnis, das während des Mittelalters an vielen Punkten zu Tage getreten war. In der Lehre Augustins fand das religiöse Bedürfnis tiefere, reichere Befriedigung und unmittelbareren Ausdruck als in der Begriffsarbeit der Scholastiker. Der Ernst des Sündenbewusstseins, die leidenschaftliche Sehnsucht nach Erlösung, die ganze Innigkeit und Innerlichkeit des Glaubens, — alles das waren Züge des augustinischen Wesens, die sich bei Luther und Calvin wiederfanden. Aber nur des letzteren Lehre zeigt den dauernden Einfluss des grossen Kirchenvaters: gerade dadurch jedoch wurde wiederum ein Antagonismus von Thomismus und Augustinismus geschaffen, der sich namentlich in der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts bestimmend erweist (vgl. § 30f.). Für die Katholiken 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 indifferente Wesen der Humanisten stimmen mochte<sup>1)</sup>, — er musste sich doch, als er seinem Werke wissenschaftliche Form geben sollte, dazu bequemen, der Philosophie 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 entgegengesetzend. 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,

1) Ueber das Verhältnis von Reformation und Humanismus vgl. TH. ZIEGLER, Gesch. der Ethik, II, 414 ff.

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 profanwissenschaftliche 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 tiefster 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 geforscht, er hatte auch die „deutsche Theologie“ herausgegeben: und sein Wort entfesselte den Sturm dieser religiösen Sehnsucht, der sich im Kampfe 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 Mystik ebenso enttäuscht wie das nationale Bewusstsein. Die theologische Fixierung des Reformationsgedankens erschien als dessen Verderb: und wie Luther einst gegen die „Sophisterei“ der Scholastiker gewettert hatte, so richtete sich jetzt eine still im Volke weiter wühlende Bewegung der Mystik gegen seine eigene Schöpfung. In Männern wie Osiander und Schwenckfeld hatte er Teile seines eigenen Wesens und seiner Entwicklung zu bekämpfen. Dabei aber erwies sich nun, dass die Lehren der mittelalterlichen Mystik in der Stille unter allerlei phantastischen Anschauungen und in unklaren Bildern sich erhalten und sagenhaft fortgesponnen hatten. Was davon bei Männern wie Sebastian Franck oder in den geheim verbreiteten 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 Geistigen und Göttlichen erblickte. Das bildete, wenn auch oft in wunderlicher Form, den Untergrund des Kampfes, 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 Tradition gegen Tradition, und jeder Streit ist ein Kampf der Ueberlieferungen. Der Geist der abendländischen Völker hat

nun den ganzen Bildungsstoff der Vergangenheit 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 Selbstständigkeit 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 Literatur 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 Ueberlieferungen führt zum Ueberdruss an der Vergangenheit, die gelehrte Forschung nach der alten Weisheit endet mit dem Abwerfen allen Bücherkrams, und jugendlicher Werdelust voll zieht der Geist aus in das Weltleben der ewig jungen Natur.

Die klassische Schilderung dieser Stimmung der Renaissance ist der erste Monolog in Goethes Faust.

### § 29. Makrokosmos und Mikrokosmos.

Durch Scotismus und Terminismus war die Glaubensmetaphysik 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 weltlichen Erkenntnis klar zu werden, brach der Humanismus und mit ihm vor allem die platonische Weltanschauung herein. Kein Wunder, dass man bei dieser zunächst die Lösung der Aufgabe suchte, die man selbst erst im Dämmerchein vor sich sah: und um so willkommener 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 zweckvoll bestimmten Umrissen deutlich hervortreten liess. Mochte also das Uebersinnliche selbst und alles, was daran mit dem Heilsleben des Menschen zusammenhing, getrost der Theologie anheimgestellt werden: die Philosophie konnte sich der Aufgabe, Naturwissenschaft zu sein, um so ruhigeren Gewissens widmen, je mehr sie nach neuplatonischem Vorgang 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 Philosophie, seine Offenbarung in der Natur bewunderungsvoll aufzufassen. Deshalb sind die Anfänge der modernen Naturwissenschaft theosophisch und durchweg neuplatonisch gewesen.

1. Dabei aber ist das Charakteristische, dass bei dieser Erneuerung des Neuplatonismus auch die letzten dualistischen Motive, welche ihm angehaftet hatten, völlig beiseite gedrängt wurden. Sie wichen zusammen mit dem spezifisch religiösen Interesse, das sie getragen hatte, und das theoretische Moment, in der Natur die schaffende Gotteskraft zu erkennen, trat rein hervor<sup>1)</sup>.

1) In gewissem Sinne könnte man dies auch so ausdrücken, dass damit die stoischen Elemente des Neuplatonismus beherrschend in den Vordergrund traten: die humanistische Reaktion begünstigte sogar direkt den Stoizismus gegen den mehr mittelalterlichen Neuplatonismus.

Der Grundzug in der Naturphilosophie der Renaissance war deshalb die phantasievolle Auffassung der göttlichen Einheit des Alllebens, die Bewunderung des Makrokosmos: Plotins Grundgedanke von der Schönheit des Universums ist von keiner 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 neuplatonischen Formen bei Patrizzi, in originellerer Gestalt und mit starker poetischer Eigenheit bei Giordano Bruno und ebenso bei Jakob Boehme aus. Bei jenem waltet noch das Bild des allgestaltenden und allbelebenden Urlichtes (vgl. S. 201) vor, bei diesen dagegen dasjenige des Organismus: die Welt ist ein Baum, der von der Wurzel bis zur Blüte und Frucht von Einem Lebenssaft durchquollen, durch die eigene Keimtätigkeit von innen heraus gestaltet und gegliedert ist<sup>1)</sup>.

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<sup>2)</sup>. 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“<sup>3)</sup>. Und doch verbindet sich mit dieser Anschauung wie im Neuplatonismus so auch hier die Vorstellung von der Transzendenz Gottes. Boehme hält darauf, dass Gott nicht als vernunft- und „wissenschafts“lose Kraft, sondern als der „allwissende, allsehende, allhörende, allrühende, 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 begeistertem 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 derjenige klagt, welcher sich nicht zur Anschauung des Ganzen erheben kann. Die Weltfreudigkeit der ästhetischen Renaissance singt in Brunos Schriften philosophische Dithyramben: ein universalistischer Optimismus von hinreissendem Schwung waltet in seinen Dichtungen.

2. Die Begriffe, welche dieser Entfaltung der metaphysischen 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 hatten. Gerade diese wusste ihnen der Nolaner wiederzugeben. Er steigerte nicht nur das Prinzip der *coincidentia oppositorum* zu der künstlerischen Aussöhnung der Gegensätze, zur harmonischen Gesamtwirkung widerstreitender Teilkräfte des göttlichen Urwesens, sondern er gab vor allem

1) Vgl. die merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Giord. Bruno, *Della causa pr. e. u.* II (Lag. I, 231f.) und Jac. Boehme, *Aurora*, Vorrede. — 2) *Aurora*, cap. 3 — 3) *Ibid.* 2.

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 seinem eigensten Wesen nach unerkennbar (negative Theologie); dabei aber wird er doch als die unerschöpfbare, unendliche Weltkraft, als die *natura naturans* gedacht, welche in ewiger Veränderung sich gesetzmässig und zweckvoll zur *natura naturata* gestaltet und „expliziert“. Diese Gleichsetzung des Wesens von Gott und Welt ist eine allgemeine Lehre der Naturphilosophie 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 annehmen, zur Leugnung aller Transzendenz führen konnte, bewies die agitatorisch zugespitzte, reklamehaft polemische Lehre von Vanini<sup>1)</sup>.

Für die *natura naturata* dagegen, das „Universum“, den Inbegriff der Kreaturen, wird nicht das Merkmal der wahren „Unendlichkeit“, wohl aber dasjenige der Unbegrenztheit in Raum und Zeit in Anspruch genommen. Dieser Begriff aber gewann eine unvergleichlich deutlichere Gestalt und festere Bedeutung durch die kopernikanische Theorie<sup>2)</sup>. 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 im stande, die völlig neue Ansicht von der Stellung des Menschen im Weltall zu begründen, welche der Wissenschaft der Renaissance eigen ist. Die anthropozentrische Weltvorstellung, welche das Mittelalter beherrscht hatte, ging aus den Fugen. Wie die Erde, so musste erst recht der Mensch aufhören, als Mittelpunkt des Weltalls und des Weltgeschehens 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 kopernikanische 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 bewegt, ihr Eigenleben führe, aus chaotischen Zuständen zu klarer Ausgestaltung emporblühe und dem Geschick des Vergehens wieder anheimfalle. Wohl hat bei dieser Konzeption von der Pluralität entstehender und wieder absterbender Welten die demokritisch-epikureische Tradition mitgewirkt; allein gerade das ist das Eigentümliche der Brunoschen Lehre, dass ihm die Vielheit der Sonnensysteme nicht als ein mechanisches Beieinander, sondern als ein organischer Lebenszusammenhang, dass ihm der Prozess des Aufblühens und Welkens der Welten als getragen von dem Pulsschlag des Einen göttlichen Allebens galt.

1) Lucilio Vanini (1586 in Neapel geb., 1619 in Toulouse verbrannt), ein wüster Abenteurer, schrieb *Amphitheatrum aeternae providentiae* (Lyon 1615) und *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcana* (Paris 1616). — 2) Nicolaus Köpernik, *De revolutionibus orbium coelestium*, Nürnberg 1543.

3. Drohte in dieser Weise der Universalismus mit dem kühnen Flug in räumliche und zeitliche Unbegrenztheit die Phantasie ganz für sich in Anspruch zu nehmen, so bestand ein wirksames Gegengewicht in der peripatetisch-stoischen Lehre von der Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, welche im Wesen des Menschen den Inbegriff, die „Quintessenz“ der kosmischen Gewalten fand. In den verschiedensten 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 bestimmte 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 feinsten 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 Weltkenntnis in der Selbsterkenntnis des Menschen wurzelt, findet sich bei Campanella: sie involviert nicht die neuplatonische Trennung der Weltstufen (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<sup>1)</sup>, 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 unbeschränkt zukommen, er als allmächtig, allwissend und allgütig erkannt wird.

4. Die Lehre, dass alle Gottes- und Welterkenntnis schliesslich in der Selbsterkenntnis des Menschen beschlossen sei, ist jedoch nur eine erkenntnistheoretische 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 Cusaner, 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. Diesen Gedanken legte Bruno in dem Begriff der Monade nieder. Er ver-

1) Eine Dreiteilung, die deutlich auf Augustin zurückweist: vgl. oben § 22, 3.

stand darunter das urlebendige, unvergängliche 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 zugleich um seine eigene Achse und um seine Sonne bewegt) in seiner Lebensbewegung teils dem Gesetze seines besonderen Wesens, teils einem allgemeineren Gesetze folgt. Campanella, der mit dem kopernikanischen 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 Dingen überhaupt zuschrieb und der im Menschen die Sonderform der „rationalen“ Religion annehmen sollte, d. h. des Strebens, durch Liebe und Erkenntnis mit Gott Eins zu werden.

Dies Prinzip der unendlichen Variabilität des göttlichen Weltgrundes, der sich in jedem Einzeldinge unter besonderer Form darstelle, findet sich auch ähnlich bei Paracelsus. Hier wird wie bei Nicolaus Cusanus gelehrt, dass in jedem Dinge alle Stoffe vorhanden seien, jedes also einen Mikrokosmos darstelle, jedes aber auch wieder noch sein besonderes Lebens- und Wirkungsprinzip habe. Diesen Sondergeist des Individuums nennt Paracelsus den Archeus; Jacob Boehme, 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) zugeführt wurde. Das „Kleinste“, in der Metaphysik die Monade, in der Mathematik der Punkt, ist in der Physik das Atom, das unteilbare, kugelförmige Element der Körperwelt. Erinnerungen der pythagoreisch-platonischen Elementenlehre und der verwandten demokritischen Atomtheorie wurden so mitten im Neuplatonismus lebendig; sie fanden aber auch bei Männern wie Basso, Sennert u. a. selbständige Erneuerung und führten so zu der sog. Korpuskulartheorie, wonach die Körperwelt aus untrennbaren Atomkomplexen, den Korpuskeln, bestehen sollte. Für die Atome selbst wurde im Zusammenhange mit ihrer mathematischen Form eine ursprüngliche und unveränderliche Gesetzmässigkeit angenommen, auf welche auch die Wirkungsweise der Korpuskeln zurückzuführen sei<sup>1)</sup>.

5. Schon hierbei machen sich in der altpythagoreischen Form, bzw. deren demokritischer und platonischer Umbildung die Wirkungen der Mathematik geltend. Die letzten Bestandteile der physischen Wirklichkeit sind durch ihre stereometrische Form bestimmt, und auf diese müssen die qualitativen Bestimmungen der Erfahrung zurückgeführt werden. Die Verknüpfung der Elemente aber setzt als Prinzip der Mannigfaltigkeit die Zahlen und ihre Ordnung vor-

1) Vgl. K. Lasswitz, Geschichte des Atomismus. I (Hamburg-Leipzig 1890) S. 359 ff. Windelband, Lehrbuch. 8. Aufl.

aus<sup>1)</sup>. So treten wieder die Raumformen und Zahlenverhältnisse als das Wesentliche und Ursprüngliche in der physischen Welt hervor; und damit wird die aristotelisch-stoische Lehre von den qualitativ bestimmten Kräften, von den inneren „Formen“ der Dinge, von den *qualitates occultae* verdrängt. Wie sie einst über das pythagoreisch-demokratisch-platonische Prinzip gesiegt hatte, so musste sie diesem wiederum weichen: und hierin liegt eine der wichtigsten Vorbereitungen für den Ursprung der neueren Naturwissenschaft.

Die Anfänge dazu finden sich auch schon bei Nicolaus Cusanus; aber jetzt erfahren 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 phantastisch-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 mathematischer 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 Konstruktion der Dreieinigkeit an, wie sie z. B. auch Bouillé versuchte, soll das Hervorgehen der Welt aus Gott wieder als der Prozess der Verwandlung der Einheit in das Zahlensystem begriffen werden. Solchen Phantasien gingen Männer wie Cardanus und Pico nach; Reuchlin fügte noch die mythologischen Gebilde der jüdischen Cabbala hinzu.

6. So trat das zu fruchtbarster Entfaltung bestimmte Prinzip zunächst wieder mit alter metaphysischer Wunderlichkeit umhüllt in die neue Welt, und es bedurfte 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 hatten. Zu der Idee eines seelischen Universallebens, zu der phantasievollen Vergeistigung der Natur gehörte auch der Trieb, mit geheimnisvollen Mitteln, mit Beschwörungen und Zauberkünsten in den Lauf der Dinge einzugreifen und ihn nach dem Willen des Menschen zu leiten. Auch hier schwebte dem phantastischen Drange der aufgeregten Zeit ein hoher Gedanke vor: die Beherrschung der Natur durch die Kenntnis der in ihr wirkenden Kräfte. Aber auch diesen übernahm man in der Hülle antiken Aberglaubens. 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 Wissenschaft bemühte sich wieder System in den Aberglauben zu bringen.

Die Astrologie mit ihren Einwirkungen der Gestirne auf das Menschenleben, die Traum- und Zeichendeutung, die Nekromantik mit ihren Geisterbeschwörungen, 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

1) Vgl. hierzu besonders G. BRUNO, De triplici minimo.



Wissenschaft, um bei mystischen Erleuchtungen und geheimen Zauberkünsten Hilfe zu suchen. Cardanus ging allen Ernstes daran, die Gesetzmässigkeit dieser Wirkungen zu bestimmen, und Campanella räumte ihnen in seiner Weltvorstellung einen ungewöhnlich breiten Raum ein.

Inbesondere 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 Archeus 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 nährte 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, welche in den Abenteuern der Alchymie sich zu befriedigen dachten.

7. Die Einfügung dieser magischen Naturanschauung in das religiöse Grubelsystem der deutschen Mystik macht das Eigentümliche von Jac. Boehmes Philosophie 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 begnügen, und er suchte beide wieder in Eins zu arbeiten. Derartige Bestrebungen, die über die dogmatische Fixierung des Protestantismus hinaustrieben und mit einer christlichen Metaphysik die Aufgaben der neuen Wissenschaft zu lösen hofften, wuchsen auch sonst neben dem offiziellen Peripatetizismus empor. Taurellus wollte eine solche überkonfessionelle Philosophie des Christentums liefern und eignete sich mit richtigem Instinkt dafür manche Elemente der augustinischen Willenslehre an, vermochte aber nicht genug aus dem realen Inhalt des Zeitinteresses in diese Gedanken hineinzuarbeiten, gelangte vielmehr schliesslich zu einer völligen Abscheidung der empirischen Forschung von aller Metaphysik. Aehnlich erging es der mystischen Bewegung, die mit volkstümlichem Gegensatz gegen die neue Orthodoxie um so mehr anschwellte, je mehr diese in sich vertrocknete und verknöcherte: auch die mystischen Lehren blieben in vager Allgemeinheit hängen, bis ihnen zuerst

durch Weigel und dann vollständig durch Boehme der Paracelsismus zugeführt wurde.

In Boehmes Lehre nimmt der Neuplatonismus wieder völlig religiöse Färbung an. Auch hier gilt der Mensch als der Mikrokosmos, von dem aus die leibliche, die „siderische“ und die göttliche Welt erkannt werden können, wenn man, unbeirrt von gelehrten Theorien, der rechten Erleuchtung folgt. Die Selbsterkenntnis jedoch ist die religiöse, welche den Gegensatz des Guten und des Bösen als Grundzug des menschlichen Wesens findet. Derselbe Gegensatz erfüllt 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 in wohl kaum bewusstem Anschluss an Meister Eckhart den Grund der Dualität in der Notwendigkeit der Selbstoffenbarung 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 theogonische in die kosmogonische Entwicklung über, so zeigt sich in der letzteren überall das Bestreben, den religiösen Grundgegensatz in den naturphilosophischen Kategorien des paracelsischen Systems durchzuführen. So werden drei Reiche der Welt und sieben Gestalten oder „Qualen“ konstruiert, welche von den materiellen 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 Versinnlichung 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 Wiederherstellung der geistigen Natur endet. Das alles wird von Boehme in prophetenhafter Rede, voll tiefer Ueberzeugung, mit einer einzigartigen Mischung von Tiefsinn und Dilettantismus vorgetragen. Es ist der Versuch der Eckhartschen Mystik, der modernen Interessen 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 religiösen Leben her geschieht, so treten bei Boehme die intellektualistischen Züge der älteren Mystik mehr zurück: wenn der Weltprozess bei Eckhart im Entstehen wie im Vergehen eine Erkenntnis sein sollte, so ist er bei Boehme vielmehr ein Ringen des Willens zwischen dem Guten und dem Bösen.

8. Auf allen diesen Wegen war der Erfolg der Ablösung der Philosophie von der dogmatischen Theologie doch immer der, dass die gesuchte Naturerkenntnis die Form der älteren Metaphysik annahm. Dieser Vorgang war so lange unvermeidlich, wie der Wunsch nach Naturerkenntnis noch weder über ein selbsterworbenes Tatsachenmaterial noch über neue begriffliche Formen zu dessen Verarbeitung verfügen konnte. Als Vorbedingung dazu aber war es erforderlich, dass man die Unzulänglichkeit der metaphysischen Theorien einsah

und sich von ihnen her dem Empirismus zuwendete. Diesen Dienst haben der Genesis des modernen Denkens die Tendenzen des Nominalismus und Terminismus, zum Teil auch die rhetorisch-grammatische Opposition gegen die Schulwissenschaft, sowie die Erneuerung der antiken Skepsis geleistet.

Als gemeinsamer Ausgangspunkt dieser Bestrebungen müssen die Schriften von Ludovico Vives angesehen werden; aber sie beweisen auch, dass die Bedeutung aller dieser Anregungen zunächst wesentlich negativen Charakters bleibt. An Stelle der dunklen Wörter und der willkürlichen Begriffe der Metaphysik wird in nominalistischer Weise die unmittelbare, 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 Methode mit grossem Lärm angegriffen wurden, so hatte an deren Stelle diese Richtung schliesslich nur die ramistischen Einfälle der „natürlichen Logik“ zu setzen.

Es kam hinzu, dass dieser Empirismus gerade vermöge seines Ursprungs aus dem Terminismus sich der äusseren Natur gegenüber nur sehr unsicher bewegen konnte. Er vermochte den Hintergrund des Occamschen Dualismus nicht zu verleugnen. Die Sinneswahrnehmung galt ja nicht als ein Abbild des Dinges, sondern als ein der Gegenwart desselben entsprechender 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 Humanisten mehr auf die innere Wahrnehmung, die allgemein für sehr viel sicherer erachtet ward als die äussere. Am glücklichsten ist Vives, wo er der empirischen Psychologie das Wort redet; Männer wie Nizolius, Montaigne, 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 verhältnismässig 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 Aristotelismus, wird schon in seiner Zeit (auch von Bruno und Bacon) überall als derjenige gerühmt, welcher am schärfsten verlangt habe, dass die Wissenschaft sich nur auf dem Boden sinnlich wahrgenommener Tatsachen aufbauen solle, und er gründete in Neapel eine Akademie, welche sich nach seiner Heimat die kosen tinische nannte und in der Tat viel zur Pflege 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 Jonier von wenigen Beobachtungen her schnellfertig zu allgemeinsten metaphysischen Prinzipien überspringen. Da werden das Trocken-Warme und das Feucht-Kalte als die beiden gegensätzlichen Grundmächte dargestellt, aus deren Kampf sich das makrokosmische wie das mikrokosmische Leben erklären soll. Fast noch mehr tritt derselbe innere Widerspruch bei

Campanella hervor. Dieser lehrt den ausgesprochensten Sensualismus. 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 Fühlen der Zustände des Wahrnehmenden selbst ist. So nimmt er denn seinen Ausgang von der inneren Erfahrung und baut auf ein einfaches *Aperçu* (vgl. oben No. 3) nach dem Prinzip der Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos 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 Muster mit demjenigen des Vollkommenen und des Unvollkommenen identifiziert wird, und zwischen beiden spannt er das bunte metaphysische Bild eines schichtenweis 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.

DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie au 17. siècle.* Paris 1846.

KUNO FISCHER, *Fr. Bacon und seine Nachfolger.* 2. Aufl. Leipzig 1875.

CH. DE RÉMUSAT, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke,* 2 Tom. Paris 1875.

W. DILTHEY, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh.* (Arch. f. Gesch. d. Philos. V, VI u. VII.)

Den entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der neueren Philosophie hat die Naturwissenschaft erst dadurch gewonnen, dass sie mit bewusst methodischer Ausgestaltung ihre eigene Selbständigkeit erreichte und von dieser aus die allgemeine Bewegung des Denkens der Form und dem Inhalt nach zu bestimmen vermochte. Insofern ist die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode von Kepler und Galilei bis zu Newton zwar nicht selbst der Werdeprozess der modernen Philosophie, aber doch diejenige Ereignisreihe, 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 Gesichtspunkte 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 aufgeregten metaphysischen Phantasien der Uebergangszeit sich dauernd fruchtbare Auffassungen von der Aufgabe und dem dadurch bedingten Verfahren der neuen Wissenschaft herausgelöst haben.

Hierin besteht von vornherein ein wesentlicher Unterschied 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. Auf diese Weise ist es der überwiegenden Anzahl der Systeme der neueren Philosophie eigen, von methodologischen und erkenntnistheoretischen Ueberlegungen her den Weg zu den sach-

lichen Problemen 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 Kulturvölker hervor. Italien war durch die Gegenreformation stumm gemacht, Deutschland durch den verderblichen Konfessionskrieg lahm gelegt. England und Frankreich dagegen erlebten im 17. Jahrhundert die Blüte ihrer intellektuellen Kultur, und zwischen ihnen wurden die Niederlande eine lebensvolle Heimstätte für Kunst und Wissenschaft.

In der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode konvergierten die Richtungen des Empirismus und der mathematischen Theorie: in der philosophischen Verallgemeinerung traten beide unabhängiger gegeneinander hervor. Das Programm der Erfahrungsphilosophie stellte Bacon auf, ohne dem methodischen 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 Galileischen Forschung erfüllte. Daraus aber ergaben sich weittragende metaphysische Probleme, welche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine ausserordentlich lebhaftige Bewegung des philosophischen Denkens hervorriefen, — eine Bewegung, in welcher die neuen Prinzipien mannigfache gegensätzliche Verbindungen mit solchen der mittelalterlichen Philosophie eingingen. 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, welche Spinoza und Leibniz aufstellten.

Die Einwirkung, welche die mächtige Entfaltung der theoretischen Philosophie auch auf die Behandlung der praktischen Probleme ausübte, zeigt sich hauptsächlich auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie. 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, welcher 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, welche unmittelbar 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 gestorben. Unter seinen Werken (Ausgabe von Frisch, Frankfurt 1856—71, 8 Bde.) sind *Mysterium cosmographicum*, *Harmonice mundi*, *Astronomia nova seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis* hervorzuheben. Vgl. Chr. Sigwart, *Kleine Schriften* I, 182 ff. R. Eucken, *Philos. Monatsh.* 1878, S. 30 ff. — Unmittelbar an sich schliesst sich Galileo Galilei (1564 zu Pisa geboren, 1642 zu Arcetri gestorben). Seine ruhige, sachlich leidenschaftslose Vertretung der neu gewonnenen und durch ihn selbst begrifflich begründeten Naturforschung haben ihn nicht vor den Angriffen der Inquisition zu schützen vermocht; er erkaufte den Frieden und das Recht weiterer Forschung, um die es ihm allein zu tun war, durch die äussere Unterwerfung. Von den Werken (15 Bde. Florenz 1842—56 mit einem biographischen Supplementbande von Arago) enthalten Bd. 11—14 die *Fisicomathematica*; darunter *Il saggiatore* (1623) und den Dialog über das ptolemäische und das kopernikanische System (1632). Vgl. H. Martin, G., *Les droits de la science et la méthode des sciences physiques* (Paris 1868);

C. PRANTL, Galilei und Kepler als Logiker (München 1875); P. NATORP, G. als Philosoph (Philosoph. Monatsh. 1882, S. 193 ff.).

Isaak Newton (1642—1727) kommt hauptsächlich wegen der *Philosophiae naturalis principia mathematica* (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). — Von seinen 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 gravitatis*; *De lumine*) hervorzuheben. —

Vgl. W. WHEWELL, *History of the inductive sciences* (London 1837; deutsch von LITROW, Leipzig 1839 ff.). — E. F. APELT, *Die Epochen der Geschichte der Menschheit* (Jena 1845). — E. DÖHRING, *Kritische Geschichte der Prinzipien der Mechanik* (Leipzig 1872). — A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, 2. Aufl. (Iserlohn 1873). — E. MACH, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (Leipzig 1883). — K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik*, 2 Bde. (Hamburg und Leipzig 1890). — H. HERTZ, *Die Prinzipien der Mechanik* (Leipzig 1894) Einl. 1—47.

Francis Bacon, Baron von Verulam, Viscount von St. Albans, war 1561 geboren, studierte in Cambridge, machte unter der Regierung der Elisabeth und Jakob I. eine glänzende Karriere, bis er aus der Stellung 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 Aufgabe der 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 dignitate et augmentis scientiarum* (1623; ursprünglich *on the proficience and advancement of learning divine and human*, 1605) und *Novum organum scientiarum* (1620, ursprünglich *Cogitata et visa*, 1612)<sup>1)</sup>. 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 Touraine geboren, in der Jesuitenschule La Flèche erzogen, 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 Einsamkeit zurück, die er geflissentlich und sorgfältigst bewahrte. Nachdem 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 jedoch schon im folgenden Jahre starb. Von der im Auftrage der Pariser Akademie herausgegebenen Gesamtausgabe sind 4 Bände Korrespondenz und ein Band mit den *Essays* erschienen, Paris 1897—1903. Die Werke sind 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 des Lebens 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 traité de la lumière* (erst posthum 1664 und im Original 1677 gedr.); *Essays*, 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. SCHMID-SCHWARZENBERG, R. D. und seine Reform der Philosophie (Nördlingen 1851). G. GLOGAU in *Zeitschr. f. Philos.* 1878, S. 209 ff.

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*

1) Bekanntlich ist in neuester Zeit viel Lärmens um die Entdeckung gemacht worden, Lord Bacon habe in seinen Mussestunden auch Shakespeares Werke geschrieben. Zwei grosse literarische Erscheinungen in eine zu verschmelzen, mag sein Verlockendes haben: jedenfalls aber hat man sich dabei in der Person vergriffen. Denn sehr viel wahrscheinlicher wäre es doch, dass Shakespeare gelegentlich auch die Baconische Philosophie gedichtet hätte.

natural and political (1639) wurde von seinen Freunden in zwei Teilen *Human nature and De corpore politico* 1650 herausgegeben: 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 Zusammenfassung geben die *Elementa philosophiae*, I *De corpore*, II *de homine* 1668 (beide vorher englisch 1655 u. 1658). Vgl. G. C. ROBERTSON, H. (London 1886), F. TÖNNIES in *Vierteljahrschr. f. w. Philos.* 1879 ff. u. H. Lehen und Lehre (Stuttgart 1896).

Aus der cartesianischen Schule (vgl. BOULLIER a. a. O.) sind die Jansenisten von Port Royal hervorzubeben, aus deren Kreisen die von Anton Arnauld (1612—1694 vgl. K. BOPP in *Abhandl. z. Gesch. d. mathem. Wissensch.*, Heft 14, 1902) und Pierre Nicole (1625—1695) herausgegebene *Logique 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 triplici, solida superficialia et falsa*).

Die Entwicklung zum Occasionalismus schreitet allmählich in Louis de la Forge *Traité de l'esprit humain* 1666), Clauberg (1622—1665; *De coniunctione corporis et animae in homine*), Cordemoy (*Le discernement du corps et de l'âme*, 1666) vor. findet aber unabhängig von diesen seine volle Ausbildung bei Arnold Geulincx (1625—1669; Universitätslehrer in Loewen und Leyden). Dessen Hauptwerk ist die *Ethik* (1665; 2. Aufl. mit Anmerk. 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 (Tübingen 1882). V. VAN DER HAEGHEN, G. *Étude 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 Gibieuf (*De libertate dei et creaturae*, Paris 1630) angehörte, ging Nicole Malebranche hervor (1638—1715). Sein Hauptwerk *De la recherche de la vérité* erschien 1675, die *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* 1688. Die ges. Werke hat J. SIMON (Paris 1871) herausgegeben.

Baruch (Benedict de) Spinoza, 1632 zu Amsterdam in der portugiesischen Judengemeinde geboren, später aus dieser seiner Ansichten wegen ausgestossen, lebte in grossartiger Einfachheit und Einsamkeit an verschiedenen Orten Hollands und starb im Haag 1677. Seine bescheidenen Bedürfnisse befriedigte er in stolzer Selbständigkeit durch den Ertrag 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 uneigennütigen Geistesarbeit geführt und in der Klarheit der Erkenntnis, in dem überlegenen Verständnis des Menschentreibens, in der weihervollen Betrachtung der Geheimnisse der göttlichen Natur die Entschädigung für die vergänglichen Freuden der Welt gefunden, die er verachtete. Während seines Lebens hatte er eine Darstellung 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 politicus* und das Bruchstück *De intellectus emendatione*. Ausserdem kommt sein Briefwechsel und das neu zu Tage getretene Jugendwerk *Tractatus (brevis) de deo et homine eiusque felicitate* in Betracht. Ueber das letztere vgl. CHR. SIGWART (Tübingen 1870). Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von VAN VLOTEN und LAND (2 Bde. Amsterdam 1882 f.). Vgl. T. CAMERER, *Die Lehre Sp.s* (Stuttgart 1877). F. CAIRD, *Sp.* (London 1888).

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. und Tüb. 1859); der Jenenser Mathematiker Erhard Weigel, der Lehrer von Leibniz und Pufendorf; Walther von Tschirnhausen (1651—1708; *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, Amsterdam 1687) und Samuel Pufendorf (1632—1694; pseudon. Severinus a Monzambano, de statu rei publicae germanicae, 1667, deutsch von H. BRESSLAU, Berlin 1870; *De iure naturae et gentium*, London 1672).

Leibniz gehört in diese Periode nicht nur der Zeit, sondern auch der Entstehung und den Motiven seiner Metaphysik nach, während er mit andern Interessen seiner ungläublichen Vielseitigkeit in das Zeitalter der Aufklärung hinüberraigt: vgl. darüber Teil V. Es kommen deshalb von seinen Schriften hier hauptsächlich die methodologischen und metaphysischen in Betracht: *De principio individui*, 1663; *De arte combinatoria* 1666; *Nova methodus pro maximis et minimis*, 1684; *De scientia universali seu calculo philosophico*, 1684 (vgl. A. TRENDLENBURG, *Hist. Beiträge zur Philosophie* III, 1 f.); *De primae philosophiae*

emendatione, 1794; *Système nouveau de la nature*, 1695, mit den drei dazu gehörigen *Eclaircissements* 1696; ausserdem die *Monadologie*, 1714, die *Principes de la nature et de la grace*, 1714, und ein grosser Teil des ausgebreiteten Briefwechsels. Unter den Ausgaben der philosophischen Schriften ist die vortreffliche von J. E. ERDMANN (Berlin 1840) jetzt durch diejenige von C. J. GERHARDT (7 Bde., Berlin 1875—91) überholt. — Ueber das System als Ganzes vgl. L. FEUERBACH, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Lschen Philosophie* (Ansbach 1837). A. NOURISSON, *La philos. de L.* (Paris 1860). E. DILLMANN, *Eine neue Darstellung der Lschen Monadenlehre* (Leipzig 1891). E. WENDT, *Die Entwicklung der Lschen Monadenlehre bis 1695* (Berlin 1886). W. WERCKMEISTER, *Der Lsche Substanzbegriff* (Halle 1899). L. COUTURAT, *La logique de Leibniz* (Paris 1901).

Ueber das historische und systematische Verhältnis der Systeme zueinander: H. C. W. SIGWART, *Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartes. Philosophie* (Tübingen 1816) und *Die Leibnizsche Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrem Zusammenhang mit früheren Philosophemen* (ibid. 1822). — C. SCHAARSCHMIDT, *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. Monatsh.* 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, *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, Erlangen 1855—58) gehören: Nicolo Macchiavelli (1469—1527; *Il Principe*, *Discorsi sulla prima decade di Tito Livio* vgl. R. FESLER, 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 république*, 1577; aus dem „Heptaplomeres“ hat GUHRAUER, Berlin 1841, einen Auszug gegeben). Albericus Gentilis (1551—1611, *De jure belli* 1588); Johannes Althus (1557—1638, *Politica*, Gröningen 1610, vgl. O. GIERKE, *Unters. z. deutsch. Staats- u. Rechtsgesch.*, Breslau 1880); Hugo de Groot (1583—1645; *De jure belli et pacis*, 1645; vgl. H. LUDEN, H. G., Berlin 1806).

Von protestantischen Rechtsphilosophen können neben Melanchthon J. Oldendorp (*Elementaris introductio*, 1539), Nic. Hemming (*De lege naturae*, 1562) Ben. Winkler (*Principia iuris*, 1615); von katholischen neben Suarez Kob. Bellarmine (1542—1621; *De potestate pontificis in temporalibus*) und Mariana (1537—1624, *De rege et regis institutione*) genannt werden.

Naturreligion und Naturmoral fanden im siebzehnten Jahrhundert bei den Engländern ihre Hauptvertreter in Herbert von Cherbury (1581—1648, *Tractatus de veritate*, 1624; *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, 1663; über ihn CH. DE RÉMUSAT, Paris 1873; GÜTTLER, Lord H. Ch., München 1897) und Richard Cumberland (*De legibus naturae disquisitio philosophica*, London 1672). Unter den Platonikern bzw. 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—1687; *Encheiridion metaphysicum*. Seine Korrespondenz mit Descartes ist bei dessen Werken — Cousin Bd. X — gedruckt). Ferner sind zu nennen Theophilus und sein Sohn Thomas Gale. Vgl. J. TULLOCH, *Rational theology 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 Vordergrund 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 Wege zur Auffindung des Neuen.



1. Da lag nun, wenn mit der Rhetorik doch nichts zu machen war, am nächsten, das Ding 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 Analogie zu der von den Trugschlüssen in der alten Dialektik<sup>1)</sup>. Da sind zunächst die „Trugbilder der Gattung“ (*idola tribus*), die mit dem menschlichen Wesen im allgemeinen gegebenen Täuschungen, wonach wir in den Dingen immer Ordnung und Zweck vermuten, uns selbst zum Mass der Aussenwelt machen, eine durch Eindrücke einmal erregte Vorstellungsrichtung 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<sup>2)</sup> gesperrt findet; weiter die „Trugbilder des Markts“ (*idola fori*), die Irrtümer, welche durch den Verkehr der Menschen, insbesondere durch die Sprache, durch das Kleben am Wort, das wir dem Begriff unterschieben, überall hervorgerufen werden; endlich die „Trugbilder der Bühne“ (*idola theatri*), die Wahngelbilde der Ansichten, 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 Scholastik, gegen die Herrschaft der Autorität, gegen den Anthropomorphismus der früheren Philosophie zu polemisieren und Autopsie der Dinge, unbefangene Aufnahme der Wirklichkeit zu verlangen. Jedoch kommt er über dies Verlangen nicht hinaus: denn die Angaben über die Art und Weise, wie nun die *mera experientia* gewonnen und aus den Umhüllungen der Idole herausgeschält werden soll, sind äusserst mager, und wenn Bacon lehrt, man dürfe sich nicht auf die zufälligen Wahrnehmungen beschränken, sondern die Beobachtung methodisch anstellen und durch das selbsterdachte und selbstgemachte Experiment ergänzen<sup>3)</sup>, so ist auch dies nur eine allgemeine Bezeichnung der Aufgabe, wobei es an einer theoretischen Einsicht in das Wesen des Experiments noch gebricht.

Ganz ähnlich steht es mit der Methode der Induktion, welche Bacon als die einzig richtige Art der Verarbeitung der Tatsachen proklamierte. Mit ihrer Hilfe soll man zu den allgemeinen Einsichten (Axiome) fortschreiten, um von diesen her schliesslich andere Erscheinungen zu erklären. Dabei soll der mensch-

1) Nov. Org. I, 39ff. — 2) Bacons meist stark rhetorisch bilderreiche Sprache 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 allgemeine Beschränktheit der Sinneserkenntnis handelt. — 3) Nov. Org. I 42

liche Geist, zu dessen konstitutionellen Fehlern die vorschnelle Verallgemeinerung gehört, in dieser Tätigkeit so sehr wie möglich zurückgehalten werden, er soll ganz allmählich die Stufenleiter des Allgemeineren bis zum Allgemeinen empor klimmen: 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 <sup>1)</sup>).

Alle Naturerkenntnis hat den Zweck, die Ursachen der Dinge zu verstehen. Die Ursachen aber sind — nach altem aristotelischem Schema — formal, material, wirkend oder final. Von diesen kommen nur die „formalen“ 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 Erscheinungen verstanden, und Bacon ist sich durchaus bewusst, dass diese „Formen“ nichts anderes sind als Platons „Ideen“. Die Form des in der Wahrnehmung 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 *tabula absentiae* 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 <sup>2)</sup>). Was Bacon somit als Induktion präsentiert, ist allerdings keine einfache Enumeration, aber ein verwickeltes Abstraktionsverfahren, welches auf den metaphysischen Voraussetzungen des scholastischen Formalismus (vgl. S. 281) beruht <sup>3)</sup>: 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 seiner philosophischen Bedeutung <sup>4)</sup> keinen Eintrag, welche gerade darin besteht, dass er die allgemeine Anwendung 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 Abstrakteren aufsteigen dürfe <sup>5)</sup>: und er hatte nicht weniger verstanden, dass es sich bei dieser

1) Vgl. die umständliche Darstellung im zweiten Buch des Nov. Org. — 2) 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 Bewegung ist, vgl. II, 20. — 3) Vgl. CHR. SIGWART, Logik II, § 93, 3. — 4) Vgl. CHR. SIGWART in den Preuss. Jahrb. 1863, 93 ff. — 5) Die pädagogischen Konsequenzen der Baconischen Lehre hat im Gegensatz zum Humanismus, mit dem überhaupt in dieser Hinsicht die naturwissenschaftliche Richtung bald auseinander kam, hauptsächlich Amos

Induktion um nichts anderes handeln würde als um die Aufsuchung der einfachen Elemente des Wirklichen, aus deren „Natur“ in ihrer gesetzmässigen Beziehung und Verknüpfung der ganze Umfang des Wahrgenommenen erklärt werden sollte. Die Induktion, meinte er, wird die „Formen“ finden, durch welche die Natur „interpretiert“ werden muss. Aber während er es in der Kosmologie nicht viel über eine Anlehnung an den traditionellen 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 anomalen Lebensprozessen, sondern auch die Bewegung der Vorstellungen und der Willenstätigkeiten, insbesondere auch der soziale 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 enzyklopädischen Bemerkungen seines Werks *De augmentis scientiarum* verkündet, enthält für viele Wissenszweige programmatische Aufstellungen<sup>1)</sup> und geht überall von der Grundabsicht aus, den Menschen und seine gesamte Lebensbetätigung als ein Produkt derselben einfachen Elemente der Wirklichkeit zu begreifen, die auch der äusseren Natur zu Grunde liegen.

In diesem anthropologischen Interesse aber kommt noch ein anderes Moment zu Tage. Auch das Verständnis des Menschen ist für Bacon nicht Selbstzweck, ebensowenig wie dasjenige der Natur. Sein ganzes Denken steht vielmehr unter einem praktischen Zweck, und diesen fasst er im grössten Stile auf. Alle menschliche Wissenschaft hat zuletzt nur die Aufgabe, durch die Erkenntnis der Welt dem Menschen 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<sup>2)</sup>. Deshalb ist ihm die *Interpretatio naturae* nur das Mittel, die Natur dem menschlichen Geiste zu unterwerfen: und sein grosses Werk der „Erneuerung der Wissenschaften“ — *Instauratio 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 bewegte. Mit jener Reihe der überseeischen Entdeckungen, wo durch Irrtümer, Abenteuer und Verbrechen hindurch der Mensch erst vollständig von seinem Planeten Besitz ergriffen hatte, mit Erfindungen wie

---

Komenius (1592—1671) gezogen. Seine *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 reserata* endlich will das Erlernen der fremden Sprachen nur so eingerichtet wissen, wie es als Hilfsmittel für die sachliche Erkenntnis erforderlich ist. Ähnlich sind die pädagogischen Ansichten auch bei Rattich (1571—1635).

1) Wollte man deshalb alles in Aussicht Gestellte bei Bacon für geleistet ansehen, so könnte man bei ihm schon die ganze heutige Naturwissenschaft, Technik und Medizin finden. — 2) Nov. Org. I 129.

denen der Bussole, des Schiesspulvers, der Buchdruckerkunst <sup>1)</sup> 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 Geheimnisse des Himmels, und die Mächte der Erde begannen dem Forscher zu gehorchen. Die Wissenschaft wollte die Führerin des Menschengenies bei seinem Siegeszuge durch die Natur sein. Durch ihre Erfindungen sollte das menschliche Leben vollkommen umgestaltet werden. Welche Hoffnungen die Phantasie in dieser Hinsicht entfesselte, sieht man aus Bacons utopischem Fragment der Nova Atlantis und ebenso aus Campanellas Sonnenstaat. Der englische Kanzler aber meinte, die Aufgabe der Naturerkenntnis sei schliesslich diejenige, das Erfinden, welches bisher meist Sache des Zufalls gewesen sei, zu einer bewusst ausübenden Kunst zu machen. Freilich hat er nur in dem phantastischen Bilde des „Salomonischen Hauses“ in seiner Utopie diesem Gedanken Leben gegeben; ihn ernsthaft auszuführen hat er sich wohl gehütet: aber dieser Sinn, welchen er der *Ars inventendi* beilegte, machte ihn zum Gegner des rein theoretischen Wissens und der „kontemplativen“ Erkenntnis; gerade von diesem Gesichtspunkte 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 goldenen Früchte des Wissens nur da reifen, wo sie nicht gesucht werden. In der Hast der Utilität verfehlte Bacon sein Ziel, und die geistigen Schöpfungen, welche 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 Formen zum Bewusstsein gekommen, welche nach pythagoreischem Vorgange 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 <sup>2)</sup> — 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 Er-

1) Vgl. O. PESCHEL, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen, 2. Aufl. Leipzig 1879.  
— 2) Vgl. über ihn als Philosophen K. PRANTL, Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1885, 1 ff.

scheinungen gleich bleibt, andererseits dass der Gegenstand, an welchem 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 führt, welche die Erfahrung aufweist<sup>1)</sup>. 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 welchen 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 demokratisch-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<sup>2)</sup> 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 Operation 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 Bewegungen, die Ursachen sind die einfachen Bewegungselemente, und die Wirkungen sind wiederum Bewegungen. So kommt der materialistisch scheinende Satz zu stande: Philosophie ist die Lehre von der Bewegung der Körper! Das ist die äusserste Konsequenz der mit den englischen Minoriten begonnenen Ablösung der Philosophie von der Theologie.

1) Diesen methodischen Standpunkt machte sich Hobbes (vgl. De corp. cap. 6) ganz zu eigen und zwar in ausdrücklich rationalistischem Gegensatze gegen den Empirismus Bacons.

2) Vgl. den Anfang von De corpore.

Das philosophisch Wesentliche in diesen methodischen Anfängen der Naturforschung ist also zweierlei: der Empirismus wurde durch die Mathematik korrigiert, und der gestaltlose Pythagoreismus der humanistischen 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 Giordano Bruno bei der Behandlung der kopernikanischen Lehre zur kritischen Bearbeitung der Sinneswahrnehmung verlangt hatte <sup>1)</sup>. Die rationale Wissenschaft ist die Mathematik. Von dieser Ueberzeugung aus hat Descartes seine Reform der Philosophie unternommen. Er hatte, in der jesuitischen Scholastik aufgewachsen, die persönliche Ueberzeugung gewonnen <sup>2)</sup>, dass für ein ernstes Wahrheitsbedürfnis weder in den metaphysischen Theorien noch in der gelehrten Vielwisserei der empirischen Disziplinen, sondern allein 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 Galileischen Prinzips fielen einige der Momente, welche es für die besonderen Aufgaben der Naturforschung fruchtbar machten, hinweg, sodass 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 Entwicklung, 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 Postulat von grösster Tragweite hinzu: er verlangte, dass die induktive oder resolutive Methode zu einem einzigen Prinzip höchster und absoluter Gewissheit führen solle, von dem aus alsdann nach kompositiver Methode der gesamte Umfang der Erfahrung seine Erklärung 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 zusammengelesenen 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 Vorstellungen zu dem einzig gewissen Punkte vordringen, um von hier aus die Ableitung aller weiteren Wahrheiten zu gewinnen. Die erste Aufgabe der Philosophie ist analytisch, die zweite synthetisch.

Die klassische Ausführung dieses Gedankens bieten die Meditationen. In dramatischem Selbstgespräch schildert der Philosoph sein Ringen nach Wahrheit. Von dem Grundsatz aus „*De omnibus dubitandum*“ wird der Umkreis der Vorstellungen allseitig 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, welche derselbe Gegen-

1) G. Bruno, Dell' inf. univ. e. mond. 1 in. (L. 307 f.) — 2) Vgl. die schöne Darstellung im Discours de la méthode.

stand 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 evidentesten Sprüche der Vernunft 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*) existiere. 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 enthalten als in der des Bewusstseins. Dass ich spazieren gehe, kann ich im Traume mir einbilden<sup>1)</sup>; dass ich bewusst bin, kann ich mir nicht bloss einbilden, denn die Einbildung ist selbst eine Art des Bewusstseins<sup>2)</sup>. Die Seinsgewissheit des Bewusstseins ist die einheitliche und fundamentale Wahrheit, welche Descartes durch die analytische Methode findet.

Die Rettung aus dem Zweifel also besteht in dem augustinischen Argument (vgl. S. 228) von der Realität des bewussten Wesens. Aber die Anwendung ist bei Descartes<sup>3)</sup> 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 sicherste aller Erfahrungen, als die Grundtatsache der inneren Wahrnehmung, wodurch die letztere das erkenntnistheoretische Uebergewicht über die äussere Wahrnehmung erhielt. So hatte — um nicht wieder an Charrons moralisierende Deutung zu erinnern — das augustinische Prinzip namentlich Campanella gewendet, wenn er, dem grossen Kirchenvater nicht unähnlich, die Momente dieser Selbsterfahrung in die metaphysischen Primalitäten aller Dinge umdeutete (vgl. oben

1) Descartes' Responion gegen Gassendis Objection (V, 2) vgl. Princ. phil. I, 9. —

2) Die übliche Uebersetzung von *cogitare*, *cogitatio* mit „Denken“ ist nicht ohne Gefahr des Missverständnisses, da Denken im Deutschen eine besondere Art des theoretischen Bewusstseins bedeutet. Descartes selbst erläutert den Sinn des *cogitare* (Medit. 3; Princ. phil. I, 9) durch Enumerationen: er verstehe darunter zweifeln, bejahen, verneinen, begreifen, wollen, verabscheuen, einbilden, empfinden etc. Für das allen diesen Funktionen Gemeinsame haben wir im Deutschen kaum ein anderes Wort als „Bewusstsein“. Dasselbe gilt auch für SPINOZAS Gebrauch des Terminus; vgl. dessen Princ. phil. Cart. I, prop. 4 schol. und dazu Eth. II ax. 3 u. sonst. — 3) Der übrigens anfangs den historischen Ursprung dieses Arguments nicht gekannt zu haben scheint: vgl. Obj. IV und Resp.

§ 29, 3). In völlig analoger Weise hat später — von Locke ganz abgesehen <sup>1)</sup> — in vermeintlichem Anschluss an Descartes auch Tschirnhausen die Selbsterkenntnis als die *experientia evidentissima* angesehen <sup>2)</sup>, welche deshalb als der aposteriorische Anfang der Philosophie (vgl. unten Nr. 7) zu gelten habe, sodass von ihr aus alle weiteren Einsichten *a priori* konstruiert 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.

5. Bei Descartes dagegen hat der Satz *cogito sum* nicht sowohl die Bedeutung einer Erfahrung, als vielmehr diejenige der ersten, grundlegenden rationalen Wahrheit. Seine Evidenz ist auch nicht etwa die eines Schlusses <sup>3)</sup>, sondern diejenige unmittelbarer intuitiver 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 Grundform der Bewegung entdeckt, die alles körperliche Geschehen begreiflich machen soll, fahndet der Metaphysiker auf die elementaren Wahrheiten des Bewusstseins. Darin besteht der Rationalismus Descartes'.

Er spricht sich darin aus, dass der Vorzug des Selbstbewusstseins in der vollen Klarheit und Deutlichkeit 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 darstellt wie seine eigene Existenz. Klar definiert Descartes <sup>4)</sup> als das dem Geiste intuitiv Vorschwebende, deutlich als das durchweg in sich Klare und fest Bestimmte. 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 <sup>5)</sup>. 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 erkenntnistheoretische Bedeutung der unmittelbaren rationalen Evidenz bezeichnen.

Eigentümlich gemischt finden sich beide Bedeutungen in Descartes' Beweisen für das Dasein Gottes, welche einen integrierenden Bestandteil seiner Erkenntnislehre bilden, insofern diese „Idee“ die erste ist, für welche in dem synthetischen Fortschritt seiner Methode die gleiche Klarheit und Deutlichkeit oder intuitive Evidenz des „natürlichen Lichtes“ in Anspruch genommen wird wie für das Selbstbewusstsein. Der neue (sog. cartesianische) Beweis, den er dabei einführt <sup>6)</sup>, hat eine Menge scholastischer Voraussetzungen. Er geht davon aus, dass das individuelle Selbstbewusstsein sich als endlich und

1) Vgl. unten § 33 f. — 2) TSCHIRNHAUSEN, Med. ment. (1695) p. 290—294. — 3) Resp. ad Obj. II. — 4) Princ. phil. I, 45. — 5) Vgl. E. GRIMM, D.s Lehre von den angeborenen Ideen (Jena 1873) und auch P. NATORP, D.s Erkenntnistheorie (Marburg 1882). Dass innatus besser durch eingeboren als durch das übliche angeboren übersetzt wird, hat R. EUCKEN, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart S. 73 bemerkt. — 6) Med. 3.



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*) herkommen 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 objektive*) zu dem Realen (*esse in re* oder *esse formaliter*) angewendet, um zu schliessen, dass wir die Idee eines vollkommensten Wesens nicht haben würden, wenn sie nicht von einem solchen Wesen selbst in uns hervorgebracht worden wäre. Dieser anthropologisch-metaphysische Beweis hat dann bei Descartes die Bedeutung, dass dadurch jenes skeptisch-hypothetische Wahngelbde 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 Vernunftkenntnis wiederhergestellt und damit definitiv begründet wird. So wird von Descartes auf scholastischem Umwege der moderne Rationalismus eingeführt: denn dieser Beweis 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 Denknöwendigkeit — so nimmt Descartes<sup>1)</sup> 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 dieser 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<sup>2)</sup> 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 letzteren.

Die (auf Duns Scotus und weiter zurückgreifende) Unterscheidung zwischen 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 danach nicht abzusehen scheint, wie die

1) Ibid. 5. — 2) Ibid. 6.

vollkommene Gottheit die menschliche Natur so hat einrichten können, dass sie überhaupt zu irren vermag. Hier hilft sich<sup>1)</sup> 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<sup>2)</sup>. So entsteht der Irrtum, wenn Bejahung und Verneinung willkürlich (grundlos) bei unklarem und undeutlichem Urteilsmaterial erfolgen<sup>3)</sup>. Die daraus sich ergebende Forderung, das Urteil überall zurückzuhalten, wo nicht völlig klare und deutliche Einsicht vorliegt, erinnert zu deutlich an die antike ἐποχή, als dass die Verwandtschaft dieser Irrtumstheorie mit den Lehren der Skeptiker und Stoiker von der συγκατάθεσις (vgl. oben S. 136 u. 170) übersehen werden könnte<sup>4)</sup>. 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<sup>5)</sup>.

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, und er dachte die synthetische als einen entdeckenden Fortschritt von einer intuitiven Wahrheit zur andern. Die Schüler aber verwechselten die schöpferisch freie Geistestätigkeit, 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 Erkenntnisse als ein System von ebenso strenger Folgerichtigkeit aus dem Grundprinzip heraus zu entwickeln, wie Euklids Lehrbuch die Geometrie mit allen ihren Lehrsätzen aus den Axiomen und Definitionen ableitet.

1) Ibid. 4. Vgl. BR. CHRISTIANSEN, Das Urteil bei Descartes (Freiburg i. Br. 1902). — Hierin nimmt Descartes, wie kurz vor ihm Gibieuf, die scotistische Lehre auf. — 2) Der Irrtum erscheint danach als Akt der Willensfreiheit in Parallele zur Sünde und damit als Schuld; er ist die Schuld der Selbsttäuschung. Diesen Gedanken hat namentlich Malebranche (Entr. III f.) ausgeführt. — 3) 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 sokratisch-stoische der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit. — 4) Eth. II, op. 49.

Auf ein solches Ansinnen hatte Descartes unter ausdrücklichem Hinweis auf die Bedenklichkeit dieser Uebertragung mit einer probeweisen Skizze geantwortet<sup>1)</sup>: aber gerade dadurch scheint die Verlockung, 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 cartesianischen Philosophie für die folgende Zeit am stärksten gezeigt. In allem Wechsel der erkenntnistheoretischen Untersuchungen bis weit in das 18. Jahrhundert hinein, ist diese Auffassung der Mathematik für alle Parteien ein feststehendes Axiom gewesen. Ja, sie ist sogar unter dem direkten Einflusse Descartes' bei Männern wie Pascal zum Hebel des Skeptizismus und Mystizismus geworden. Da keine andere menschliche Wissenschaft, so folgerte dieser, weder die Metaphysik noch die empirischen Disziplinen, die mathematische Evidenz zu erreichen vermögen, so muss der Mensch sich in seinem rationalen Erkenntnisstreben bescheiden und um so mehr dem Triebe seines Herzens zum ahnungsvollen Glauben und dem Taktgefühl einer edlen Lebensführung folgen. Auch der (von Böhme beeinflusste) Mystiker Poiret und der orthodoxe Skeptiker Huet<sup>2)</sup> haben sich von dem Cartesianismus deshalb gewandt, weil er das Programm der Universalmathematik nicht einzuhalten vermochte.

Positive Ansätze zu einer Umgestaltung der cartesianischen Methode in den euklidischen Beweisgang finden sich in der Logik von Port-Royal und in den logischen Schriften von Geulinx; fertig aber wie aus einem Gusse steht dieser methodische Schematismus bei Spinoza vor uns. Er gab zunächst eine Darstellung der cartesianischen Philosophie „*more geometrico*“, indem er nach Aufstellung von Definitionen 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 schwerfällig-wichtige Form presste aber Spinoza auch seine eigene Philosophie in der „Ethik“, und damit glaubte er diese so sicher bewiesen zu haben, wie das euklidische System der Geometrie. Das setzte nicht nur die lückenlose Korrektheit des Beweisverfahrens, sondern auch eine unzweideutige Evidenz und widerspruchslose 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 Naivetät zu überzeugen, mit der Spinoza die verdichteten Gebilde des scholastischen Denkens als selbstverständliche Begriffe und Prinzipien vorträgt und damit allerdings dann schon sein ganzes metaphysisches System *implicitte* vorwegnimmt.

Diese geometrische Methode hat aber — und darin besteht ihre psychogenetische Rechtfertigung — bei Spinoza zugleich ihre sachliche Bedeutung. Die religiöse Grundüberzeugung, dass aus dem einheitlichen Wesen Gottes alle Dinge notwendig hervorgehen, schien ihm eine Methode der philosophi-

1) Resp. ad Obj. II. — 2) Pierre Daniel Huet (1630—1721), der gelehrte Bischof von Avranches, schrieb *Censura philosophiae cartesianae* (1689) und *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* (1723). Instrukтив ist in obiger Hinsicht auch seine *Autobiographie* (1718). Vgl. über ihn CH. BARTHOLOMÉUS (Paris 1850).

schen Erkenntnis zu verlangen, welche in derselben Weise aus der Idee Gottes diejenigen aller Dinge ableitete. In der wahren Philosophie soll die Ordnung der Ideen dieselbe sein, wie die reale Ordnung der Dinge<sup>1)</sup>. 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 Grunde gedacht werden muss, und so involvierte die methodische Bestimmung der Aufgabe der Philosophie bei Spinoza bereits den metaphysischen Charakter ihrer Lösung; vgl. § 31.

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 gerade in der schulmässigen Philosophie einbürgerte, um so mehr hielt damit eigentlich wieder das syllogistische Verfahren seinen Einzug, indem alle Erkenntnisse durch regelrechte Schlussfolgerungen aus den höchsten Wahrheiten abgeleitet werden sollten. Insbesondere fassten die mathematisch geschulten Cartesianer in Deutschland die geometrische Methode in dieser Richtung auf: so geschah es von Jung und Weigel, und der akademische Trieb zur Anfertigung von Lehrbüchern fand in dieser Methode eine ihm äusserst sympathische Form. Im 18. Jahrhundert hat Christian Wolff (vgl. 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 unternahm, nach geometrischer Methode aus dem einzigen Prinzip des Geselligkeitsbedürfnisses heraus das ganze System des Naturrechts als eine logische Notwendigkeit 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 konsequentesten Vertreter. Er machte sich nicht nur den Scherz, einer politischen Broschüre dies ungewohnte Gewand zu geben<sup>2)</sup>, 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 mathematische Rechnung<sup>3)</sup>.

Leibniz ist diesem Gedanken sehr energisch nachgegangen. 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 Kreisen war der Gedanke, die mathematische Methode zu einer regelrechten Erfindungskunst umzugestalten, viel erörtert worden: neben Joachim Jung hat in dieser Hinsicht der Altorfer Professor Joh. Christoph

1) Die Ansicht, dass die wahre Erkenntnis als genetische Definition die Entstehung ihres Gegenstandes wiederholen müsse, hat namentlich TSCHIRNHAUSEN ausgeführt: und er schreckte (Med. ment. 67f.) nicht vor der Paradoxie zurück, dass eine vollständige Definition des Lachens im stande sein müsse, das Lachen selbst hervorzurufen! — 2) In dem pseudonymen Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo (1669) bewies er nach „geometrischer Methode“ in 60 Propositionen und Demonstrationen, dass man den Pfalzgrafen von Neuburg zum König von Polen wählen müsse. — 3) De scientia universali seu calculo philosophico (1684).

Sturm<sup>1)</sup> auf Leibniz gewirkt. Es trat 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 Untersuchung in allgemeinen Formeln zu schreiben und sie dadurch über den Ausdruck in einer bestimmten Sprache hinauszuhoben; — ein Bemühen um eine wissenschaftliche Universalsprache, eine „Lingua Adamica“, das gleichfalls zu Leibniz' Zeit in zahlreichen Vertretern zu Tage trat<sup>2)</sup>. So hat sich denn auch Leibniz ausserordentlich viel mit dem Gedanken einer *Characteristica universalis* und einer Methode des philosophischen Kalküls abgegeben<sup>3)</sup>.

Der Ertrag dieser wunderlichen Bemühungen lag wesentlich darin, dass versucht werden musste, jene höchsten Wahrheiten festzustellen, aus deren logischen Kombinationen alle Erkenntnisse abgeleitet werden sollten. So musste auch Leibniz, wie Galilei und Descartes, auf die Erforschung desjenigen ausgehen, was unmittelbar und intuitiv gewiss sich dem Geiste als selbstverständlich aufnötigt und durch seine Verknüpfungen alle abgeleiteten Erkenntnisse begründet. Bei diesen Ueberlegungen aber stiess Leibniz<sup>4)</sup> 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 éternelles* und *vérités de fait*. Beide aber haben das gemeinsam, 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 „Möglichkeit“ eines Begriffs erkennt man entweder durch eine „Kausaldefinition“, welche ihn aus den ersten Möglichkeiten ableitet, d. h. *a priori*, oder durch die unmittelbare Erfahrung seiner Wirklichkeit, d. h. *a posteriori*.

In sehr interessanter Weise hat nun Leibniz diese beide Arten der „ersten Wahrheiten“ — die rationalen und die empirischen, wie man sieht — an die beiden cartesianischen Merkmale der intuitiven Selbstverständlichkeit, die Klarheit und Deutlichkeit, angeknüpft. Er verschiebt dazu um ein Geringes die Bedeutung beider Ausdrücke<sup>5)</sup>. Klar ist die Vorstellung, welche von allen andern sicher unterschieden, zur Rekognition ihres Gegenstandes tauglich ist; deutlich diejenige, welche bis in ihre einzelnen Bestandteile hinein und bis zur Erkenntnis von deren Verknüpfung klar ist. Hiernach sind die apriorischen, „geometrischen“ oder „metaphysischen“ ewigen Wahrheiten klar und deutlich, die aposteriorischen dagegen oder die tatsächlichen Wahrheiten zwar klar, aber nicht deutlich. Die ersteren sind daher, vollkommen durchsichtig, mit der Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Gegenteils verbunden, bei den letzteren bleibt das Gegenteil denkbar. Bei den ersteren beruht die intuitive Gewissheit auf dem Satze des Widerspruchs, bei den

1) Der Verfasser eines *Compendium universalium seu metaphysicae euclidea*. — 2) Solche Entwürfe hatten J. J. Becker (1661), G. Dalgarn (1661), Athanasius Kircher (1663), J. Wilkins (1668) geschrieben. — 3) Vgl. A. TRENDELENBURG, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. II u. III. — 4) *Mediationes de cognitione veritate et ideis* (1684). — 5) A. a. O. Anf., E. 79.

letzteren bedarf die durch die tatsächliche Wirklichkeit gewährleistete Möglichkeit noch einer Erklärung nach dem Satze vom zureichenden Grunde.

Anfänglich meinte Leibniz diese Unterschiede nur in Bezug auf die Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes. Bei den rationalen Wahrheiten sehen wir die Unmöglichkeit des Gegenteils ein, bei den empirischen ist das nicht der Fall, und wir müssen uns mit der Feststellung der Wirklichkeit begnügen <sup>1)</sup>: aber auch die letzteren sind *in natura 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 inkommensurablen Grössen verglich, so meinte er anfänglich, die Inkommensurabilität stecke nur in der begrenzten Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Aber im Laufe seiner Entwicklung wurde ihm dieser Gegensatz zu einem absoluten: er gewann metaphysische Bedeutung. Leibniz unterschied nun *realiter* zwischen einer unbedingten Notwendigkeit, welche die logische Unmöglichkeit des Gegenteils involviere, und einer bedingten Notwendigkeit, welche „nur“ tatsächlichen Charakters sei. Er teilte die Prinzipien der Dinge in solche, deren Gegenteil undenkbar, und solche, deren Gegenteil denkbar sei: er unterschied auch metaphysisch zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten. Das aber hing mit metaphysischen Motiven zusammen, welche aus einer Nachwirkung der scotistischen Theorie von der Kontingenz des Endlichen entsprangen und die geometrische Methode über den Haufen warfen.

### § 31. Substanz und Kausalität.

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 Zusammenhanges 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, nachdem einmal das Galileische Prinzip gefunden war, gewissermassen *ab ovo* zu beginnen und eine in der Tat vollkommen neue Theorie zu liefern: in den allgemeineren philosophischen Lehren war die Macht und das Recht der Tradition viel zu gross, als dass sie hätte völlig beiseite geschoben werden können oder dürfen.

Dieser Unterschied machte sich schon bei dem delikaten 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 Vorstellungskreise gebracht. Ein Galilei erklärte, dass die Untersuchungen der Physik, welches auch ihr Resultat sei, mit der Lehre der Bibel nicht das Geringste zu tun hätten <sup>2)</sup>, und einen Newton hinderte seine mathematische 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

<sup>1)</sup> Die aristotelische Unterscheidung des  $\delta\acute{o}\tau\epsilon$  und  $\delta\tau\epsilon$ . — <sup>2)</sup> Vgl. den Brief an die Grossherzogin Christine (1615), Op. II, 26 ff.

im rein theoretischen Geiste betreiben, mussten doch immer darauf Bedacht haben, dass sie von Gegenständen zu handeln hatten, über welche die Kirchenlehre fixiert war. Dies gab der neueren Philosophie eine einigermaßen heikle Stellung: die mittelalterliche Philosophie hatte den Gegenständen des Dogmas auch ihrerseits ein wesentlich 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 beschränkten, eine eigentliche Metaphysik ablehnten und über Fragen wie die nach der Gottheit und der übersinnlichen Bestimmung des Menschen nur das Dogma reden lassen wollten. Bacon tat das mit grossen Worten, hinter denen seine wahre Gesinnung schwer zu erkennen ist<sup>1)</sup>; Hobbes liess eher durchblicken, dass seine naturalistische Meinung nach Art der epikureischen in den übernatürlichen Vorstellungen einen auf Mangel an Naturerkenntnis beruhenden Aberglauben sah, der durch die staatliche Ordnung zur bindenden Macht der Religion werde<sup>2)</sup>. Sehr viel schwieriger aber war die Stellung derjenigen Philosophen, welche den metaphysischen Begriff der Gottheit in der Naturerklärung selbst festhielten; Descartes' ganze literarische Tätigkeit ist von der ängstlichen Vorsicht zur Vermeidung jeden religiösen Anstosses erfüllt, während Leibniz viel positiver die Konformität seiner Metaphysik mit der Religion durchzuführen versuchen konnte; und andererseits zeigte das Beispiel Spinozas, 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 Mächte. So wurden zunächst mit einem Schlage Magie, Astrologie und Alchymie, in denen der neuplatonische Geisterpuk gewaltet hatte, zu einem wissenschaftlich überwundenen Standpunkte. Schon Lionardo hatte verlangt, dass die Erscheinungen der Aussenwelt nur durch natürliche Ursachen erklärt werden sollten; die grossen Systeme des 17. Jahrhunderts erkennen ausnahmslos nur solche an, und ein Cartesianer, Balthasar Bekker, schrieb ein eigenes Buch<sup>3)</sup>, um zu zeigen, dass nach den Prinzipien der modernen Wissenschaft alle Geistererscheinungen, Beschwörungen, Zaubereien unter die verderblichen Irrtümer gerechnet werden müssten, — ein Mahnwort, das dem reichlichen Aberglauben der Renaissance gegenüber sehr am Platze war.

Mit den Geistern aber musste auch die Teleologie weichen. Die Erklärung von Naturerscheinungen durch ihre Zweckmässigkeit lief zuletzt immer irgendwie 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 platonisch-aristotelische Naturphilo-

1) De augm. scient. IX, wo das Uebernatürliche und Unbegreifliche als das Charakteristische und Verdienstliche des Glaubens dargestellt wird. — 2) Leviathan, I, 6; vgl. den drastischen Ausdruck *ibid.* IV, 32. — 3) Balthasar Bekker (1684—1698), *De betoverte wereld* (1690).

sophie am fühlbarsten: diesen betonte aber auch die neue Philosophie am kräftigsten. Bacon rechnete die teleologische Naturbetrachtung zu den Idolen, und zwar zu den gefährlichen Gattungsidolen, zu den Grundirrtümern, welche dem Menschen durch seine Natur selbst vorgespiegelt werden: er leugnete zwar nicht, dass die Metaphysik als historisch überlieferte Disziplin sich mit den Endursachen beschäftigte, wies aber der Physik als eigentlicher 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 solle<sup>1)</sup>. Bei Hobbes, der sein und Galileis Schüler war, ist die Beschränkung der wissenschaftlichen 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 verwegen, die Absichten Gottes erkennen zu wollen<sup>2)</sup>. Viel offener und bei weitem am schärfsten polemisiert Spionza<sup>3)</sup> 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 eine Zwecktätigkeit kein Raum. Gegen diesen mechanisch-antiteleologischen Grundzug der neuen Metaphysik haben die englischen Neuplatoniker, 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 Gesamtaufassung 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 altpythagoreischem Vorgange in dem neuplatonischen Stufenreich der Dinge am deutlichsten niedergelegt 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 man bei Bruno sieht, auch die Vorstellung von der Gleichartigkeit aller Teile des Universums völlig durchgedrungen: die sublunarisches Reich der Unvollkommenheit der geistigeren 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 Wertunterschied 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

1) De augm. III, 4. — 2) Med. IV. — 3) Vgl. hauptsächlich Eth. I append.



niederen und höheren Kräfte — der viel bekämpften *qualitates occultae* — auf, sie erkannte als Erklärungsgrund aller Erscheinungen nur das mechanische Prinzip der Bewegung an, und sie hob deshalb auch den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Unbelebten auf. Wenn auch hier der Neuplatonismus durch die Anschauung der Allelebendigkeit des Universums zur Ueberwindung jenes Gegensatzes mitgewirkt hatte, so erwuchs nun der Galileischen Mechanik umgekehrt die Aufgabe, auch die Erscheinungen des Lebens mechanisch zu erklären. Die Entdeckung des Mechanismus des Blutumlaufs durch Harvey (1626)<sup>1)</sup> 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, und der Begriff der Seele als Lebenskraft ging seiner völligen Zersetzung entgegen. Nur die Platoniker und die Anhänger des paracelsisch-böhmischen 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 derskeptischen und derepikureischen Literatur war die Lehre, dass Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Druck-, Wärme- und Tastqualitäten nicht wirkliche Eigenschaften der Dinge, sondern nur Zeichen für solche im Geiste seien, unter Wiederholung der antiken Beispiele in die meisten Lehren der neueren Philosophie übergegangen. Vives, Montaigne, Sanchez, Campanella waren darin einig; Galilei<sup>2)</sup>, Hobbes, Descartes erneuerten die demokritische Lehre, dass diesen qualitativen Differenzen der Wahrnehmung *in natura rerum* nur quantitative Unterschiede so entsprächen, dass jene die innere Vorstellungsweise für diese seien. Descartes betrachtete<sup>3)</sup> die sinnlichen Qualitäten als dunkle und verworrene Vorstellungen, während ihm die Auffassung der quantitativen Bestimmungen der Aussenwelt ihres mathematischen Charakters wegen als die einzig klare und deutliche Vorstellung davon galt.

Deshalb gehören nach Descartes nicht nur die sinnlichen 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<sup>4)</sup> von diesem wahren mathematischen Wesen der

1) Worin ihm Michael Servet (1553 in Genf durch Calvin verbrannt) vorangegangen war. — 2) Saggiat. II, 340. — 3) Med. 6. — 4) 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 philosophischen Uni-

Körper bei der Erforschung des einzelnen eine Kenntnis nur mit Hilfe der Wahrnehmungen gewinnen, in denen es stets mit den qualitativen Elementen der „Imagination“ versetzt ist. Aber darin eben besteht die Aufgabe der physikalischen Forschung, durch die Reflexion auf die klaren und deutlichen Elemente der Wahrnehmung dies reale Wesen der Körper aus den subjektiven Vorstellungsweisen herauszulösen. John Locke, der sich auch diese Ansicht Descartes' später popularisierend aneignete, bezeichnete<sup>1)</sup> diejenigen Eigenschaften, welche hiernach dem Körper an sich zukommen, als primär, dagegen als sekundär solche, welche ihm nur vermöge seiner Wirkung auf unsere Sinne, bzw. unsere Sinnesempfindung zukommen<sup>2)</sup>. Descartes liess als primäre Eigenschaften nur Gestalt, 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<sup>3)</sup> auch die Undurchdringlichkeit als Prinzip der Raumerfüllung zum Wesen des Körpers zu rechnen, und danach nahm Locke<sup>4)</sup> die *solidity* unter die primären Eigenschaften auf.

Bei Hobbes<sup>5)</sup> verschieben sich diese Gedanken mehr nach der terministischen Auffassung hin. Ihm gelten der Raum (als *phantasma 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. (Ähnlich Occam, vgl. S. 282.) 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 verdichteten 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 Bewusstsein („Ausdehnung“ und „Denken“ nach der gewöhnlichen 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 zueinander disjunktiv: was räumlich ist, ist nicht

---

versalmethode, die Descartes in den Meditationen einschlug, und den praktischen Regeln unterscheiden, die er als Physiker befolgte und einerseits in den *Regulae ad directionem ingenii*, andererseits in dem *Discours de la méthode* formulierte: in dem letzteren kommt er vielfach merkwürdig nahe an Bacon heran.

1) *Essay conc. hum. und.* II, 8, § 23f. — 2) Als tertiäre Eigenschaften fügte Locke noch die „Kräfte“ zur Einwirkung eines Körpers auf andere hinzu. — 3) *Desc. Oeuv. (C.)* X p. 181 ff. — 4) *Essay* II, 4. — 5) *Human nature*, cap. 2—5, *Leviathan* cap. 4 ff.

bewusst; was bewusst ist, ist nicht räumlich. Die Selbstgewissheit des Geistes ist nur diejenige der Persönlichkeit 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 entweder Körper oder Geister; die Substanzen sind entweder räumlich oder bewusst: *res extensae* und *res cogitantes*.

So zerfällt die Welt in zwei völlig verschiedene und völlig 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<sup>1)</sup>. Die Meditationen lassen keinen Zweifel darüber, dass Descartes den Gottesbegriff ganz nach der Auffassung des scholastischen Realismus übernahm. Der Geist soll in seinem eigenen Sein, das er als ein begrenztes und unvollkommenes erkennt, mit derselben intuitiven Gewissheit auch die Realität des vollkommenen unendlichen Seins erfassen (vgl. oben § 30, 5). Zu dem ontologischen Argument kommt das Verhältnis von Gott und Welt in der durch Nicolaus Cusanus zur Geltung gebrachten Form des Gegensatzes des Unendlichen und des Endlichen hinzu. Jene Verwandtschaft aber mit dem Realismus des Mittelalters tritt gerade am deutlichsten 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 Descartes' Nachfolgern eine starke Ähnlichkeit mit solchen zu finden ist, welche im Mittelalter nur eine mehr oder minder unterdrückte Existenz führen konnten, 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 „Substanz“ für Gott im unendlichen, für Geister und Körper im endlichen Sinne konnte die Probleme, welche darunter verborgen waren, nicht dauernd verdecken. Der Begriff der Substanz war in Fluss geraten und bedurfte weiterer Umgestaltung. Mit der Vorstellung des „Dinges“, 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 Grundeigenschaft, 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 Eigenschaften und Zustände des Geistes sind *Modi* des Bewusstseins (*modi cogitandi*).

Darin jedoch liegt, dass alle zu einer der beiden Klassen gehörigen Einzelsubstanzen, also einerseits alle Körper, andererseits alle Geister, ihrem Wesen, ihrem konstitutiven Attribut nach gleich sind. Von hier aber ist nur noch ein

1) Ebenso sagte Malebranche (Rech. III, 2, 9a. E.), Gott dürfe eigentlich nur heißen *Celui qui est, er sei l'être sans restriction, tout être infini et universel*.

Schritt zu der Vorstellung, dass diese Gleichheit als metaphysische Identität gedacht wird. Alle Körper sind räumlich, alle Geister sind bewusst: die einzelnen Körper unterscheiden sich voneinander nur durch verschiedene Modi der Räumlichkeit (Gestalt, Grösse, Lage, Bewegung), die einzelnen 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 Substanzen, welche jetzt als seine Modifikationen erscheinen; aus den *res extensae* werden *modi extensionis*, aus den *res cogitantes modi cogitationis*.

Descartes selbst hat diese Konsequenz nur auf dem naturphilosophischen Gebiete gezogen, auf welches er überhaupt die prinzipielle Ausführung seiner metaphysischen Lehre beschränkte. Hier aber nahm der allgemeine Begriff der „Modifikation“ von selbst eine bestimmte und anschauliche Bedeutung an, diejenige der Begrenzung (*determinatio*). Die Körper sind Teile des Raumes, Begrenzungen der allgemeinen Räumlichkeit oder Ausdehnung<sup>1)</sup>. 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“<sup>2)</sup>, d. h. die *realiter* nicht mehr teilbaren, festen Raumstücke: als mathematische Gebilde aber sind auch sie bis ins Unendliche teilbar, d. h. es gibt keine Atome. Ebenso folgt aus diesen Voraussetzungen für Descartes die Unmöglichkeit des leeren Raumes und die Unendlichkeit der Körperwelt.

Für die Geisterwelt ist die analoge Forderung von Malebranche ausgesprochen worden. Im Zusammenhange mit den erkenntnistheoretischen Motiven (vgl. unten Nr. 8), welche ihm keine andere Erkenntnis der Dinge als die in Gott möglich erscheinen liessen, kam er<sup>3)</sup> auf den Begriff der *Raison universelle*, die, in allen Einzelgeistern gleich, nicht zu den Modi des endlichen Geistes gehören kann, sondern von der vielmehr 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, wie schon der Ausdruck beweist, das begriffliche Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen zu Grunde, und nach Analogie der cartesianischen Auffassung vom Raum und vom Körper wird es anschaulich als Partizipation<sup>4)</sup> gedacht. Alle menschliche Einsicht ist eine Partizipation 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 inwohnenden Liebe zu Gott als seinem Wesens- und Lebensgrunde. Freilich kam Malebranche dadurch, dass er so den endlichen Geist völlig in den all-

1) Vgl. Princ. phil. II, 9f., wo zugleich ganz klar hervortritt, dass dies Verhältnis des einzelnen Körpers zum allgemeinen Raum demjenigen von Individuum und Gattung gleichgesetzt werden soll. — 2) Für die Korpuskulartheorie fand Descartes in Bacon, Hobbes, Basso, Sennert u. a. viele Anregungen. Die Mannigfaltigkeit der Ausbildung dieser Theorie, welche auf der Dialektik zwischen dem mathematischen und dem physikalischen Moment beruht, hat mehr naturwissenschaftliches als philosophisches Interesse: eine vorzügliche Darstellung hat sie in Lasswitz' Geschichte der Atomistik gefunden. — 3) Rech. de la vér. III, 2, 6; Entret. I, 10.

4) Man erinnere sich der platonischen μέθεξις! Vgl. oben § 11, 3.

gemeinen 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 Willens-tätigkeiten 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<sup>1)</sup>.

5. In diesem Gedankengange von Malebranche tritt die unabweisbare Folgerichtigkeit zu Tage, 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 sind ebenso nur die Modi der Räumlichkeit wie die endlose Reihe der Geister mit ihren Ideen und Volitionen nur die Modi des Bewusstseins sind. 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 zugänglichen Attributen erschöpfen: das *ens realissimum* involviert in sich die Wirklichkeit der unendlichen Anzahl aller möglichen Attribute.

Auch hierfür liegt der letzte Grund in dem scholastisch-realistischen Begriffe des allerrealsten Wesens. Spinozas Definition der Substanz oder der Gottheit als des Wesens (*essentia*), welches seine Existenz involviert, ist nur der verdichtete Ausdruck des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes: die „Aseität“ ist in dem Terminus „*causa sui*“ aufrechterhalten, die Substanz als dasjenige „*quod in se est et per se concipitur*“ ist wiederum nur eine andere Umschreibung desselben Gedankens. Von diesen Definitionen aus war der Beweis für die Einzigkeit und Unendlichkeit der Substanz<sup>2)</sup> selbstverständlich.

Dass wir es aber hier mit einem durchweg „realistischen“ Gedankengange zu tun haben, ergibt sich deutlich aus Spinozas Lehre von dem Wesen der Substanz selbst und ihrem Verhältnis zu den Attributen. Denn von der Substanz oder der Gottheit sagt das spinozistische System schlechterdings nichts weiter aus, als was in dem Begriffe des *ens realissimum*, des absoluten Seins, an formalen Bestimmungen enthalten ist. Jedes inhaltliche Prädikat dagegen wird ausdrücklich verneint: insbesondere lässt es Spinoza sich angelegen sein, die Modifikationen des Bewusstseins wie Erkenntnis und Willen dem göttlichen Wesen abzusprechen<sup>3)</sup>. Ebenso wenig erkennt er diesem selbstverständlich Modifikationen der Räumlichkeit als Prädikate seines Wesens zu, obwohl er dies besonders auszusprechen keine polemische Veranlassung hatte. Gott selbst also ist weder Geist noch Körper, von ihm kann nur gesagt werden: er ist. Es

1) Vgl. oben S. 324, Anm. 3. — 2) Eth. I prop. 1—14. — 3) Ibid. I, 31.

ist deutlich, dass hier mit veränderter Ausdrucksweise das alte Prinzip der negativen Theologie vorliegt. Die Erkenntnis aller endlichen Dinge und Zustände führt auf zwei höchste Allgemeinbegriffe, Räumlichkeit und Bewusstsein: diesen beiden wird eine höhere metaphysische Dignität zugeschrieben als den endlichen Dingen; sie sind die Attribute, und die Dinge sind ihre Modi. Steigt nun aber die Abstraktion von diesen beiden letzten inhaltlichen Bestimmungen zu dem Allgemeinsten, 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 Mystik<sup>1)</sup>.

Wenn aber Gott so das allgemeine Wesen der endlichen 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 Raumes von diesem selbst verschieden sind. Daher kann Spinoza auch sagen, Gott bestehe aus den unzähligen Attributen, oder *Deus sive omnia eius attributa*<sup>2)</sup>. Und dasselbe Verhältnis wiederholt sich nachher zwischen den Attributen und den Modi. Jedes Attribut ist, weil es das unendliche Wesen Gottes in bestimmter 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 welchen 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 rückhaltsloser Pantheismus.

Es wiederholt sich endlich dies Verhältnis noch einmal in der Unterscheidung, welche Spinoza zwischen den unendlichen und den endlichen Modi aufstellt<sup>3)</sup>. Wenn jedes der zahllosen Endlichen ein Modus Gottes ist, so muss auch der unendliche Zusammenhang, der zwischen ihnen besteht, als ein Modus und zwar eben als ein unendlicher Modus gelten. Spinoza statuiert deren drei<sup>4)</sup>. Die Gottheit als das allgemeine Welt Ding erscheint in den Einzeldingen als endlichen Modi: ihnen entspricht als unendlicher Modus das Universum. Im Attribut der Räumlichkeit sind die endlichen Modi die einzelnen Raumgestalten, der unendliche Modus ist der unendliche Raum oder die Materie<sup>5)</sup> selbst in ihrer Bewegung und Ruhe. Für das Attribut des Bewusstseins steht neben den einzelnen Funktionen des Vorstellens und Wollens der „*intellectus*

1) Dem entspricht auch seine dreistufige Erkenntnislehre, welche über die Wahrnehmung und die Verstandestätigkeit 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. — 2) Was aber keinesfalls so aufzufassen ist, als sollten (wie K. THOMAS, Sp. als Metaphysiker, Königsberg 1840, meinte) die Attribute selbständige Urwirklichkeiten und „Gott“ nur der Sammelname dafür sein. Solch ein grober nominalistischer Schlussstein würde das ganze System aus den Fugen drücken. — 3) Eth. I, 23 u. 30 ff. — 4) Ep. 64 (Op. II, 219). — 5) Diese Gleichsetzung gilt bei Spinoza ebenso wie bei Descartes.

*infinitus*<sup>1)</sup>. Hier erinnert Spinoza unmittelbar an den realistischen Pantheismus des David von Dinant (vgl. S. 278) und an den häretischen „Pampsychismus“ der arabisch-jüdischen Philosophie. Seine Metaphysik ist das letzte Wort des mittelalterlichen Realismus<sup>2)</sup>.

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, welche aus der realen und kausalen Trennung der räumlichen und der bewussten Welt erwachsen. 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 Kausalvorstellung 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, welche durch solche Tätigkeiten zu stande kommen sollten: das war der platonisch-aristotelische Begriff der *αἰτία*. 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<sup>3)</sup> 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 dasjenige 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, insbesondere keine Impulse aus der geistigen Welt<sup>4)</sup>. Selbst für das Reich der Organismen wurde dies Prinzip wenigstens als ein Postulat, wenn auch noch mit

1) Dieser *intellectus infinitus* erscheint in dem ethischen Teile des spinozistischen Systems wieder als *amor intellectualis quo deus se ipsum amat*. In beiden Fällen kommt Malebranches „*raison universelle*“ auf dasselbe hinaus. — 2) Aehnlich wie Spinoza und Malebranche hat auch Geulinx die endlichen Körper und Geister nur als „Limitationen“ oder „Präzisionen“ des allgemeinen unendlichen Körpers und des göttlichen Geistes betrachtet, vgl. *Metaph.* S. 56. Wenn wir, sagt er *ibid.* 237 ff., die Beschränkung von uns fortdenken, so bleibt übrig — Gott. — 3) 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, wodurch er die kopernikanische Weltvorstellung physikalisch 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. — 4) 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.

sehr schwachen Gründen durchgeführt. Auch die Tiere sind Maschinen, deren Bewegungen 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 feinsten (gasförmiger) Stoffe, der sog. *spiritus animales*<sup>1)</sup>, 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 den andern 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 begehren 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 beschränktester Masse gekommen ist. Und selbst die Ansätze dazu sind von dem Bestreben beherrscht, das methodische Prinzip der Mechanik, welches 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 Grundform der körperlichen Bewegung ausfindig zu machen, auf welche alle komplizierten Gebilde der äusseren 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 unmittelbar 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 Affekte und Leidenschaften<sup>2)</sup>, letzterer, indem er den Gedanken des ersteren diejenigen von Hobbes beimischte. So leitet Descartes aus den sechs Grundformen der Verwunderung (*admiratio*), der Liebe und des Hasses, des Verlangens (*désir*), der Lust und der Unlust (*laetitia — tristitia*) das ganze Heer der „partikularen“ Leidenschaften als Arten und Unterarten ab; so entwickelt Spinoza aus Begierde, Lust und Unlust (*appetitus, laetitia, tristitia*) das System der Gemütsbewegungen durch den Nachweis der Vorstellungsprozesse, mit denen sie sich von ihrem ursprünglichen Gegenstande, der Selbsterhaltung des Individuums, auf andere „Ideen“ übertragen.

1) Ein Erbstück aus der physiologischen Psychologie der Griechen, insbesondere derjenigen der Peripatetiker. — 2) Descartes, *Les passions de l'âme*; Spinoza, *Eth. III u. Tract. brev. II, 5 ff.* Vgl. unten Nr. 7.



Eine eigentümliche Nebenstellung nehmen in dieser 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, welche bei Descartes gar nichts mit der Körperwelt zu tun haben sollte, noch als etwas wesentlich dazu Gehöriges: **dagegen wird der gesamten Wahrnehmungswelt mehr etwas Geistliches 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 diesen noch von einer unsterblichen Seele (*spiraculum*), von einer geistigen Welt und von dem göttlichen Geiste die Rede ist, so soll das der Theologie anheimfallen. Die naturwissenschaftliche Theorie aber ist danach nicht viel anders denn als anthropologischer Materialismus zu bezeichnen; denn sie soll den ganzen 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. *Associationspsychologie*. Mit demselben ausgesprochenen Sensualismus wie Campanella, an dessen Ausführungen die seinigen namentlich in Betreff des Vorstellungsmechanismus vielfach erinnern, sucht er zu zeigen, dass Sinnesempfindungen die einzigen Elemente des Bewusstseins abgeben und dass durch ihre Verknüpfung und Umbildung auch das Gedächtnis und das Denken zu stande 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 Spinozas gewesen, bei dem die Affektheorie überall nach dem andern Attribut hinschiel.

Mit unerbittlicher Konsequenz aber folgte aus diesen methodischen Voraussetzungen für Hobbes und für Spinoza die Leugnung der Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus. Beide haben — und Spinoza tat es in der denkbar schroffsten Form — die strenge Notwendigkeit aufzuzeigen gesucht, welche 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 absolute durch nichts als durch sich selbst bestimmte Sein der Gottheit, anderseits ethisch das Ideal der Ueberwindung der Leidenschaften durch die Vernunft bedeuten.

7. Hierin zeigte sich nun schon, dass den Tatsachen der Psychologie gegenüber jene absolute Trennung der Körperwelt und der Geisterwelt, welche die Metaphysik 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 erwachsenden Formen des vernünftigen Willens erklären, nicht aber die dunklen und verworrenen Vorstellungen und die damit zusammenhangenden Affekte und Leidenschaften. Diese stellen sich vielmehr als eine Störung<sup>1)</sup> des Geistes (*perturbationes*

1) Dies ist das nicht nur ethische, sondern auch theoretische Interesse, welches De-

*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 Ursprung schliesslich doch in einer Einwirkung des Körpers gesucht werden. In den Gemütsstörungen liegt deshalb für Descartes eine unzweifelhafte Tatsache vor, welche sich aus den metaphysischen Grundbestimmungen des Systems nicht erklären lässt. Hier sieht sich daher der Philosoph genötigt, ein exceptionelles Verhältnis anzuerkennen, und er legt sich das so zu recht, wie es durch die Anthropologie der Victoriner (vgl. S. 250f.) vorgebildet war. Das Wesen (*natura*) des Menschen, lehrt er, besteht in der innigen Vereinigung zweier heterogener Substanzen, eines Geistes und eines Körpers, und diese wunderbare (d. h. metaphysisch unbegreifliche) Vereinigung hat Gott so gewollt, dass in diesem einzigen Falle die bewusste und die räumliche Substanz aufeinander einwirken. Die Tiere bleiben für Descartes Körper: ihre „Empfindungen“ sind nur Nervenbewegungen, aus denen nach dem Reflexmechanismus Erregungen des motorischen Systems entstehen. Im menschlichen Körper aber ist zugleich die geistige Substanz gegenwärtig, und infolge 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 Vorstellung, d. h. als sinnliche Wahrnehmung, als Affekt oder als Leidenschaft darstellt<sup>1)</sup>.

Bei den Schülern war der Systemtrieb grösser als bei dem Meister. Sie fanden in diesem *influxus physicus* zwischen Geist und Leib den wunden Punkt der cartesianischen Philosophie, und sie bemühten sich, die Ausnahme zu beseitigen, welche der Philosoph in den anthropologischen Tatsachen hatte statuieren müssen. Das aber ging nicht an, ohne dass die Auffassung der Kausalität eine neue und in gewissem Sinne rückläufige Veränderung erfuhr, indem das metaphysische Moment über das mechanische wiederum das Uebergewicht gewann. Die immanenten Kausalprozesse der räumlichen und der bewussten Welt galten als selbstverständlich: aber der transgrediente Kausalprozess aus einer dieser Welten in die andere bildete ein Problem. Man fand keine Schwierigkeit sich vorzustellen, dass eine Bewegung sich in die andere verwandle oder dass eine Funktion des Bewusstseins, z. B. ein Gedanke, in eine andere übergehe: aber es schien unbegreiflich, wie aus Bewegung Empfindung oder aus

cartes 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 ihm 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.

1) 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 Erkenntnis, 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, welche nur in der Betätigung des reinen Erkenntnistriebes bestehen (*Eth.* V, 15 ff.), zu vollenden habe, und er stellte damit ein Lebensideal auf, welches die Höhe der griechischen  $\theta\alpha\omega\rho\iota\alpha$  erreichte.

Wille Bewegung werden soll. Physische und logische Kausalität schienen keine Schwierigkeit zu bieten, desto grössere die psychophysische Kausalität. Bei der letzteren wurde man sich bewusst, dass zwischen Ursache und Wirkung nicht das Verhältnis der Gleichheit oder Identität besteht, durch welches die mechanische und die logische Abhängigkeit verständlich erschienen. Daher musste hier nach dem Prinzip gefragt werden, durch welches die beiden nicht an sich zusammengehörigen Momente des Kausalverhältnisses, Ursache und Wirkung, miteinander verknüpft sind<sup>1)</sup>. Wo dies Prinzip zu suchen sei, konnte 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 Substanz die entsprechenden der andern folgen. Deshalb aber sind diese Funktionen in ihrem kausalen Verhältnisse zueinander nicht eigentlich und ihrer eigenen Natur nach wirkende Ursachen, sondern nur die Gelegenheiten, bei welchen die durch göttliche Veranstaltung bestimmten Folgen in der andern Substanz eintreten, — nicht *causae efficientes*, sondern *causae occasionales*. Die wahre „Ursache“ für den kausalen Zusammenhang von Reizen und Empfindungen sowie andererseits 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 Wahrnehmungen, Cordemoy für diejenige der zweckmässigen Bewegung geltend; zu voller Ausführung gelangen sie in Geulincx' 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 betrachtet wird. An einigen Stellen ist freilich das erstere der Fall<sup>2)</sup>, aber der Gesamtgeist der Lehre geht zweifellos auf das letztere. Am klarsten spricht es Geulincx in dem Uhrengleichnis<sup>3)</sup> aus: wie zwei Uhren, die von demselben Künstler gleich gearbeitet sind, in stetig korrespondierendem Gang bleiben *„absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est“*, so folgen nach der einmal von Gott bestimmten Weltordnung die korrespondierenden Funktionen des Geistes und des Körpers aufeinander<sup>4)</sup>.

8. Diese anthropologische Begründung des Occasionalismus fügt sich aber von Anfang an einem allgemeineren metaphysischen Gedankengange ein. Schon in dem cartesianischen System lagen die Prämissen 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 der Geister geschieht durch die eingeborenen Ideen, die er ihnen gegeben hat;

1) Dass man damit tatsächlich auf die Grundschwierigkeit aller Kausalverhältnisse stiess, wurde erst später, durch Hume, klar: vgl. § 34, 5. — 2) 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* einführte, während die in der zweiten Auflage (1675) hinzugekommenen Anmerkungen die tiefere Auffassung durchgängig darboten. — 3) Eth. p. 124, not. 19. — 4) Wenn deshalb Leibniz, als er später dasselbe, in jener Zeit häufig gebrauchte Gleichnis für seine „prästabilierte Harmonie“ in Anspruch nahm (Éclairc. 2 u. 3), die cartesianische Auffassung durch eine unmittelbare Abhängigkeit der beiden Uhren voneinander, die occasionalistische aber durch eine stetig erneuerte Regulierung von seiten des Uhrmachers charakterisierte, so traf das höchstens für einige Stellen in der ersten Auflage der Geulincxschen Ethik zu.

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<sup>1)</sup> 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<sup>2)</sup> 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<sup>3)</sup> 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<sup>4)</sup>, dass man nur das selbst tun kann, wovon man weiss, wie es gemacht wird. Daraus folgt anthropologisch, 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 überhaupt nicht wirken können, endlich erkenntnistheoretisch, 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 Vorstellungswelt, die in ihrer Qualitätenfülle viel reicher und schöner ist als die wirkliche Körperwelt selbst<sup>5)</sup>.

Das erkenntnistheoretische Motiv findet endlich bei Malebranche<sup>6)</sup> eine noch tiefere Fassung. Der cartesianische Dualismus macht eine direkte Erkenntnis des Körpers durch den Geist überhaupt unmöglich: sie verbietet

---

1) 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 schrankenlosen Freiheit der Gottheit einig; sie behaupten wieder, das Gute sei gut, weil Gott es so gewollt habe, nicht *per se*. (vgl. S. 274) u. a. — 2) Trait. de l'espr. hum., préf. — 3) Recherche, VI, 2, 3. — 4) Eth. p. 113; Met. p. 26. — 5) Der Rest von Selbsttätigkeit endlicher Wesen, der somit bei Geulincx übrig bleibt, besteht in der immanenten 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 Schlusspunkt. Der Mensch hat in der Aussenwelt nichts zu schaffen. *Ubi nihil valet, ibi nihil velis*. Die höchste Tugend ist Bescheidenheit, Ergebung in Gottes Willen — Demut, *despectio sui*. — 6) Rech. III, 2.

sich nicht nur, weil zwischen beiden kein *influxus physicus* möglich ist, sondern auch weil bei der totalen Heterogenität 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 Malebranche nimmt seine Zuflucht zu der neuplatonischen Ideenwelt in Gott. Der Mensch erkennt nicht die Körper, sondern ihre Ideen in Gott. Diese intelligible Körperwelt in Gott ist einerseits das Urbild der von Gott geschaffenen wirklichen Körperwelt, anderseits dasjenige der von 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 occasionalistischen 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<sup>1)</sup> wie von der Substanz: *in se est et per se concipitur*. Von einer Abhängigkeit des Räumlichen vom Bewusstsein oder umgekehrt konnte hiernach nicht die Rede sein; ihr Schein, der in den anthropologischen Tatsachen vorlag, bedurfte also einer andern Erklärung, und dass diese mit Hilfe des Gottesbegriffs zu suchen war, verstand sich von selbst. Wenn aber deshalb die Lehre, dass Gott die alleinige Ursache alles Geschehens sei, sich auch bei Spinoza findet, so ist doch seine Uebereinstimmung mit den Occasionalisten nur im Motiv und im Worte, aber nicht im Sinne der Lehre zu finden. Denn nach Geulincx und Malebranche 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 notwendig aus dem Wesen Gottes die Welt. Das ursächliche 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 mathematische Folge gedacht. Diese Auffassung des Kausalverhältnisses<sup>2)</sup> hat somit das empirische Merkmal des „Erzeugens“, welches gerade bei den Occasionalisten 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 Wesens: aus diesem folgen zeitlos alle seine Modifikationen, wie aus dem Wesen des Raumes alle Lehrsätze der Geometrie. Die geometrische Methode kennt keine andere Kausalität als die des „ewigen Folgens“: dem Ra-

1) Eth. I prop. 10. — 2) Vgl. SCHOPENHAUER, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, cap. 6.

tionalismus gilt nur die dem Denken selbst eigene Form der Dependenz, das logische Hervorgehen der Folge aus dem Grunde, als selbstverständlich und deshalb auch als das Schema des Geschehens<sup>1)</sup>: auch die reale Dependenz soll weder mechanisch noch teleologisch, sondern nur logisch-mathematisch begriffen werden.

Wie nun aber in der Geometrie zwar alles aus dem Wesen des Raumes folgt, aber jedes besondere Verhältnis durch andere besondere Bestimmungen determiniert ist, so besteht auch in der spinozistischen Metaphysik das notwendige Hervorgehen der Dinge aus Gott darin, dass jedes einzelne Endliche durch anderes Endliche determiniert ist. Die Summe der endlichen Dinge und die Modi<sup>2)</sup> jedes Attributs bilden eine anfangs- und endlose Kette strenger Determination. In allen waltet die Notwendigkeit des göttlichen Wesens: 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 geltend. Keine emanatistische Stufenfolge führt von Gott zur 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 zu Tage treten, mögen diese qualitativ und kausal noch so getrennt gehalten werden. Es ist doch dasselbe göttliche Wesen, welches hier in der Form der Räumlichkeit und dort in der Form des Bewusstseins existiert. So sind denn notwendig beide Attribute so 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 vom Vorstellen Wirkliches (*formaliter*)<sup>3)</sup>.

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<sup>3)</sup>.

1) Die nächste Aehnlichkeit hat daher Spinozas Pantheismus mit dem scholastisch-mystischen Realismus von Scotus Eriugena (vgl. S. 238), nur dass bei diesem noch mehr das logische Verhältnis des allgemeinen zum besonderen das einzige Schema bildete: daraus ergab sich bei ihm der emanatistische Charakter, der bei Spinoza fehlt. — 2) Aber keine dieser beiden Existenzweisen ist ursprünglicher als die andere oder vorbildlich für die andere; beide drücken gleichmässig das Wesen Gottes aus (*exprimere*). Daher ist eine idealistische Ausdeutung Spinozas ebenso unrichtig wie eine materialistische, — obwohl beide sich aus ihm entwickeln konnten. — 3) Die Schwierigkeiten, welche hierbei aus dem Selbstbewusstsein

10. Ihren Abschluss fand diese vielspältige Gedankenbewegung in dem metaphysischen System von Leibniz, demjenigen, welches in der ganzen Geschichte der Philosophie von keinem an Allseitigkeit der Motive und an ausgleichender Kombinationskraft erreicht wird. Es verdankt diese Bedeutung nicht nur der ausgebreiteten Gelehrsamkeit und dem harmonisierend 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 Naturforschung heimisch war <sup>1)</sup>. Nur der Erfinder der Differentialrechnung, welcher für Platon und Aristoteles ebensoviel Verständnis hatte wie für Descartes und Spinoza, welcher 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 teleologischen Weltanschauung, und damit die Vereinbarung des wissenschaftlichen und des religiösen Interesses seiner Zeit ist das Leitmotiv des Leibnizschen Denkens. Er wünschte die mechanische Naturerklärung, deren begriffliche Ausgestaltung er selbst wesentlich förderte, in ganzer Ausdehnung durchgeführt zu sehen, und er sann dabei auf solche gedankliche Mittel, durch deren Hilfe trotzdem der zweckvoll lebendige Charakter des Weltalls begreiflich bliebe. Es musste deshalb, wozu sich Andeutungen schon bei Descartes fanden, der Versuch gemacht werden, ob nicht der ganze mechanische Ablauf der Weltbegebenheiten doch zuletzt auf wirkende Ursachen zurückzuführen sei, deren zweckvolles Wesen auch der Gesamtheit ihrer Wirkung eine inhaltvolle Bedeutung gewähre. Auch die grossen englischen Naturforscher, wie Boyle und Newton, meinten das Universum nach Analogie der vom menschlichen Techniker gebauten Maschinen, Uhren u. s. w. als einen grossen Mechanismus ansehen zu dürfen, der gerade durch seine zweckmässigen Wirkungen seinen Hervorgang aus einer höchsten Intelligenz beweise. So wurde das sog. physikotheologische Argument für die Folgezeit der beliebteste Beweisgang für das Dasein Gottes.

Leibniz' ganze philosophische Entwicklung läuft darauf hinaus, diese Frage an einer tieferen Wurzel zu fassen, den Korpuskeln „Entelechien“ unterzuschieben und dem indifferenten Gott der geometrischen Methode die Rechte der platonischen *αἰτία* wiederzugewinnen. Das letzte Ziel seiner Philosophie ist, den Mechanismus des Geschehens als das Mittel und die Erscheinungsform zu verstehen, wodurch der lebendige Inhalt der Welt sich verwirklicht. Deshalb konnte 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 unveränderliches Seinsattribut charakterisiert, konnte er ihre Zustände nicht mehr bloss als Modifikationen, Determinationen oder Spezifikationen solcher Grundeigenschaft bestimmt denken: sondern das Geschehen wurde ihm wieder zum Wirken, die Substanzen nahmen die Bedeutung der Kräfte <sup>2)</sup> an,

und welche daneben aus dem Postulat der unzähligen Attribute entsprangen, hat Spinoza nicht gelöst: vgl. die Korrespondenz mit TSCHIRNHAUSEN, Op. II, 219f.

1) Vgl. Syst. nouv. 10. — 2) La substance est un être capable d'action. Princ. de la nat. et de la grâce 1. Vgl. Syst. nouv. 2f. „Force primitive“.

und auch der philosophische Gottesbegriff hatte zum wesentlichen Merkmal 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, welche von selbst zur Uebertragung auf die Metaphysik nötigte<sup>1)</sup>. Das mechanische Problem der Stetigkeit und die von Galilei begonnene Auflösung der Bewegung in die unendlich kleinen Impulse, welche für die in der Naturforschung massgebenden Untersuchungen von Huyghens und Newton den Ausgangspunkt bildeten, führten Leibniz auf das Prinzip des Infinitesimalkalküls, auf seinen Begriff der „lebendigen Kraft“, insbesondere aber auf die Einsicht, dass das Wesen des Körpers, worin der Grund der Bewegung zu suchen sei, nicht in der Ausdehnung und auch nicht in der Masse (Undurchdringlichkeit), sondern 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 Substanz des Körpers ist metaphysisch<sup>2)</sup>. Im Zusammenhange mit Leibniz' Erkenntnislehre lautet dies so, dass die rationale, klare und deutliche Erkenntnis den Körper als Kraft, die sinnliche, dunkle und verworrene dagegen ihn als räumliches Gebilde auffasst. Daher ist der Raum für Leibniz weder mit dem Körper identisch (wie bei Descartes) noch dessen Voraussetzung (wie bei Newton), sondern ein Kraftprodukt der Substanzen, ein *phaenomenon bene fundatum*, eine Ordnung ihrer Koexistenz, — keine absolute Wirklichkeit, sondern ein *ens mentale*<sup>3)</sup>. Und dasselbe gilt *mutatis mutandis* von der Zeit. Daraus folgt dann aber weiter, dass die auf diese räumliche Erscheinungsweise der Körper bezüglichen Gesetze der Mechanik nicht rational, keine „geometrischen“, sondern tatsächliche und zufällige Wahrheiten sind. Sie könnten anders gedacht werden. Ihr Grund ist nicht logische Notwendigkeit, sondern — Zweckmässigkeit. Sie sind *lois de convenance*; und sie wurzeln in dem *choix de la sagesse*<sup>4)</sup>. 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 zweckmässig konstruierte Gebilde sind<sup>5)</sup>.

11. So wird bei Leibniz wieder, aber in reiferer Form als beim Neuplatonismus, das Leben zum Erklärungsprinzip für die Natur; seine Lehre ist Vitalismus. Aber Leben ist Mannigfaltigkeit und dabei doch wieder Einheit. Die mechanische Theorie führte Leibniz ebenso auf den Begriff unendlich vieler Einzelkräfte, metaphysischer Punkte<sup>6)</sup>, wie auf die Idee ihres kontinuierlichen Zusammenhanges. Der demokratischen Atomtheorie, der nominalistischen Metaphysik (NIZOLIUS) hatte er ursprünglich nahe gestanden; die occasionalistische Bewegung und vor allem das System Spinozas machten ihm den Gedanken

1) Syst. nouv. 3. — 2) 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 § 33f. — 3) Vgl. hauptsächlich die Korrespondenz mit des Bosses. — 4) Princ. 11. — 5) Ibid. 3. — 6) Syst. nouv. 11.



der All-Einheit vertraut: und die Lösung fand er wie Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno in dem Prinzip der Identität des Teils mit dem Ganzen. Jede Kraft ist die Weltkraft, aber in eigener Weise; jede Substanz ist die Weltsubstanz, aber in besonderer Form. Darum bestimmt Leibniz den Begriff der Substanz auch geradezu dahin, sie sei Einheit in der Vielheit<sup>1)</sup>. Das bedeutet, dass jede Substanz in jedem Zustande die Fülle der übrigen „vorstellt“, und zum Wesen der „Vorstellung“ gehört immer die Vereinheitlichung einer Mannigfaltigkeit<sup>2)</sup>.

Mit diesen Gedanken verbinden sich nun bei Leibniz die der metaphysischen Bewegung seit Descartes geläufigen Postulate der Isolierung der Substanzen gegeneinander und der in dem gemeinsamen Weltgrunde entspringenden Korrespondenz ihrer Funktionen. 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 ausüben kann. Die Monaden „haben keine Fenster“, und diese Fensterlosigkeit ist gewissermassen der Ausdruck ihrer „metaphysischen Undurchdringlichkeit“<sup>3)</sup>. Dieser Abgeschlossenheit nach aussen gibt aber Leibniz zuerst den positiven Ausdruck, dass er die Monade für ein rein inneres Prinzip erklärt<sup>4)</sup>: die Substanz ist daher eine Kraft von immanenter Wirksamkeit: 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 zur andern überzugehen<sup>5)</sup>.

Jede Monade ist jedoch andererseits ein „Spiegel der Welt“, sie enthält das ganze Universum als Vorstellung 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<sup>6)</sup>. Wenn sich nun die Monaden nicht durch den Vorstellungsinhalt unterscheiden, der vielmehr bei allen derselbe<sup>7)</sup> ist, so kann ihre Verschiedenheit nur in der Vorstellungsart zu suchen sein, und Leibniz erklärt: der Unterschied der Monaden besteht nur in dem verschiedenen Grade von Klarheit und Deutlichkeit, mit der sie das Universum „repräsentieren“. So wird Descartes' erkenntnistheoretisches Kriterium zum metaphysischen Prädikat, und zwar dadurch, dass Leibniz, ähnlich wie Duns Scotus (vgl. S. 272), den Gegensatz des Distinkten

1) Monad. 13—16. — 2) Sehr glücklich kommt hierbei Leibniz (vgl. a. a. O.) die Zweideutigkeit von *Représentation* (die übrigens auch das deutsche „vorstellen“ trifft) zu statten, wonach das Wort einerseits „vertreten“, andererseits die Funktion des Bewusstseins bedeutet. Dass jede Substanz die übrigen „repräsentiert“, heisst also einerseits, dass alles in allem enthalten ist (Leibniz zitiert das antike *σύννοια πάντα* wie das *omnia ubique* der Renaissance), andererseits dass jede Substanz alle übrigen „perzipiert“. Der tiefere Sinn und die Rechtfertigung dieser Zweideutigkeit liegt aber darin, dass wir von der Vereinheitlichung eines Mannigfaltigen uns überhaupt keine andere klare und deutliche Vorstellung machen können, als nach der Art der Verknüpfung, welche wir in der Funktion des Bewusstseins (Synthesis nach Kant) in uns selbst erleben. — 3) Monad. 7. Vgl. Syst. nouv. 14, 17. — 4) Monad. 11. — 5) Ibid. 15—19. — 6) Leibniz sprach dies als das *principium identitatis indiscernibilium* aus (Monad. 9). — 7) Dabei übersah freilich Leibniz, dass es in diesem Systeme des gegenseitigen Vorstellens der Substanzen zu keinem realen Inhalt kommt. Die Monade a stellt vor die Monaden b, c, d . . . x. Aber was ist die Monade b? Es ist wiederum die Vorstellung der Monaden a, c, d . . . x. Dasselbe gilt bei c u. a. f bis ins Unendliche.

und des Konfusen als einen solchen der Vorstellungskraft oder der Intensität auffasst. Daher gilt die Monade als aktiv, sofern sie klar und deutlich, als passiv, sofern sie dunkel und verworren vorstellt<sup>1)</sup>: daher ist auch ihr Trieb auf den Uebergang von den dunklen zu den klaren Vorstellungen gerichtet und die „Aufklärung“ ihres eigenen Inhalts ihr Lebensziel. Auf jene Intensität der Vorstellungen aber wendet Leibniz das mechanische Prinzip der unendlich kleinen Impulse an: er nennt diese unendlich kleinen Bestandteile des Vorstellungslebens der Monaden *petites perceptions*<sup>2)</sup> 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 § 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 Kontinuität — *natura non facit saltum* — eine ununterbrochene Stufenreihe, ein grosses Entwicklungssystem, welches von den „einfachen“ Monaden zu den Seelen und den Geistern aufsteigt<sup>3)</sup>. Die niedersten Monaden, welche nur dunkel und verworren, d. h. unbewusst vorstellen, sich also nur leidend verhalten, bilden die Materie: die höchste Monade, welche das Universum mit vollkommener Klarheit und Deutlichkeit 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<sup>4)</sup>, und dadurch entsteht der Schein der Wirkung einer Substanz auf die andere. Dies Verhältnis ist die *harmonie préétablie des substances* — eine Lehre, worin das von Geulinx und Spinoza für die Beziehung der beiden Attribute eingeführte Prinzip der Korrespondenz auf das Verhältnis aller Substanzen untereinander ausgedehnt erscheint. Hier wie dort aber bedingt dies Prinzip in seiner Ausführung die lückenlose Determination in der Tätigkeit aller Substanzen, die strenge Notwendigkeit alles Geschehens und den Ausschluss allen Zufalls und aller Freiheit im Sinne der Ursachlosigkeit. Auch Leibniz rettet den Begriff der Freiheit für die endlichen Substanzen nur in der sittlichen Bedeutung einer Herrschaft der Vernunft über die Sinne und die Leidenschaften<sup>5)</sup>.

Die prästabilierte Harmonie, diese Seins- und Lebensverwandtschaft der Substanzen, 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 Intensität des Vorstellens mitgegeben und damit sämtliche Monaden so eingerichtet, dass sie durchweg miteinander übereinstimmen. Und in dieser ihrer notwendigen Lebensentfaltung, mit der ganzen mechanischen Determination ihrer Vorstellungsabfolge verwirklichen sie den Zweck des schöpferischen Allgeistes. Dies Verhältnis des Mechanismus zur Teleologie fügt sich endlich

1) Monad. 49. — 2) Ibid. 21. — 3) Princ. 4. Dabei wird die „Seele“ als Zentralmonade eines Organismus aufgefasst, indem sie am deutlichsten die diesen konstituierenden Monaden und danach erst mit geringerer Deutlichkeit das übrige Universum vorstelle: Monad. 61 ff. — 4) Syst. nouv. 14. — 5) Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione etc.: Leibn. de libert. (Op. E. 669).

auch den erkenntnistheoretischen Prinzipien von Leibniz ein. Die Gottheit und die andern Monaden verhalten sich, wie bei Descartes die unendliche und die endlichen Substanzen. Für die rationalistische Auffassung aber ist nur das Unendliche ein Denknötwendiges, 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 <sup>1)</sup> auf den Willen Gottes zurück. Die Welt könnte anders sein; dass sie so ist, wie sie ist, verdankt sie der Auswahl, welche Gott zwischen den vielen Möglichkeiten getroffen hat <sup>2)</sup>.

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 andererseits 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 selbtherrlichen Lebensformen gestalteten.

1. Alle diese Motive zeigen sich zuerst bei Macchiavelli. 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. S. 270) 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

<sup>1)</sup> 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. — <sup>2)</sup> Vgl. jedoch hierzu unten § 35, 4.

der Interessen aufgefasst wurde. Daraus erklärt sich die Rücksichtslosigkeit, mit der Macchiavelli 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<sup>1)</sup>, 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 Ketzler 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

1) Vgl. oben § 25, 7.

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 viel 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 insbesondere die religiösen Urkunden weder die Aufgabe noch die Absicht haben, theoretische Wahrheiten zu lehren, und dass das Wesen der Religion nicht in der Anerkennung 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 dogmatischen Lehren zu kümmern, dass er vielmehr kraft seiner realen Macht jeden Versuch zum Gewissenszwange, der von irgend einer der kirchlich organisierten Formen des religiösen Lebens ausgehe, in seine Schranken zurückzuweisen habe. Die mystisch tiefe Religiosität Spinozas entfremdet ihn der dogmatischen Herrschaft der Kirchen und dem Glauben an den Wortlaut ihrer historischen Urkunden. Er macht das Prinzip geltend, dass die religiösen Bücher 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 Interessen gesellten sich die sozialen. Keiner hat ihnen beredteren 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 drakonischen Gerechtigkeit, mit der sie die Verletzung ihrer Gesetze straft, die Quellen des Verbrechens zu verstopfen; der Verfasser führt aus, dass an dem Unrecht des Einzelnen der grössere Teil der Schuld den verkehrten 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 Leidenschaft, des Neides und des Hasses gibt. Das Idealbild, welches Moore im Gegensatz dazu von dem vollkommenen Zustande

der Gesellschaft auf der Insel Utopia entwirft, ist in seinen Grundzügen dem platonischen Idealstaate nachgebildet. Diese humanistische Erneuerung aber unterscheidet sich von ihrem Urbilde in einer für den modernen Sozialismus charakteristischen Weise durch die Aufhebung der Standesunterschiede, welche dem antiken Denker durch seine Reflexion auf die tatsächlich gegebene Verschiedenheit in dem intellektuellen und moralischen Bestande der Individuen notwendig erschienen waren. In einer für die folgende Entwicklung vorbildlichen Abstraktion geht Morus von dem Gedanken der rechtlichen Gleichheit aller Staatsbürger aus, und die Formen der Lebensgemeinschaft, welche Platon von den herrschenden Klassen als Verzicht auf die natürlichen Triebe nach individueller Interessensphäre verlangt hatte, verwandelte Morus in eine Gleichheit des Anspruchs aller Bürger. Bei Platon sollten die Bevorzugten, um sich ganz dem allgemeinen Wohl zu widmen, auf allen Eigenbesitz 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 englische Kanzler doch immer noch so weit an dem idealen Vorbilde des antiken Philosophen fest, dass er diese ganze Gleichteilung der materiellen Interessen als die unerlässliche Grundlage dafür behandelt, wenn allen Staatsbürgern gleichmässig der Genuss der idealen Güter der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Kunst, ermöglicht werden soll. Ein sechstündiger Normalarbeitstag aller Mitglieder der Gesellschaft, meinte er, werde genügen, um alle äusseren Bedürfnisse der Gesamtheit zu befriedigen: die übrige Zeit solle jedem frei zu edlerer Beschäftigung bleiben. Mit diesen Bestimmungen erwächst bei Morus aus dem platonischen Entwurf 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 gerichteten Zustand der menschlichen Gemeinschaft durch seine neuen Einsichten umgestalten zu können, und er sah vor sich ein Ideal der Behaglichkeit des Menschenlebens, welches sich aus einer vollkommenen und systematischen Ausnutzung der durch die Wissenschaft 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 Erfindungen wie Kompass, Buchdruckerkunst und Schiesspulver, sagt Bacon, haben genügt, um dem Menschenleben neue Bewegung, grössere Dimensionen, mächtigere Entfaltung zu geben: welche Umgestaltungen stehen uns bevor, wenn das Erfinden erst eine zweckvoll geübte Kunst sein wird! So wird das soziale Problem auf eine Verbesserung des materiellen Zustandes der Gesellschaft hinübergeleitet.

In Bacons *Nova Atlantis*<sup>1)</sup> wird ein glückliches Inselvölkchen vorgeführt, das in sorgfältig bewahrter Verborgenheit durch geschickte Massregeln

1) Der Titel dieser Utopie und manches andere darin ist eine Reminiszenz an Platons Fragment des Kritias (113f.).

von den Kulturfortschritten aller andern Völker Kenntnis erhält und dabei selbst durch systematischen Betrieb des Forschens, Entdeckens und Erfindens die Beherrschung der Natur für die praktischen Interessen des Menschenlebens aufs höchste steigert. Da werden in phantastischer Ahnung allerlei mögliche und unmögliche Erfindungen erzählt<sup>1)</sup>, und die ganze Tätigkeit des „salomonischen Hauses“ ist auf die Verbesserung des materiellen Wohlbefindens der Gesellschaft gerichtet, während die Schilderung der staatlichen Verhältnisse nur oberflächlich und unbedeutend ist.

Dagegen kommt es in Campanellas Sonnenstaat, in welchem die Nachwirkungen der „Utopia“ von Morus sehr stark bemerkbar sind, zu einem vollständigen, sogar pedantisch bis in alle kleinen Verhältnisse geordneten Entwurf des sozialistischen Zukunftsstaates, der nach keiner Richtung vor der äussersten Vergewaltigung der Freiheit individueller Lebensbewegung zurückschreckt. Von dem mathematisch abgezielten Plan der Reichsstadt<sup>2)</sup> bis zur Stundeneinteilung des täglichen Arbeitens und Geniessens<sup>3)</sup>, 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, sorgfältig (unter Beimischung metaphysischer Motive)<sup>4)</sup> 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 verbessern. 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 Wohlleben der Gesellschaft zu sichern, und an dieses auch wieder alle gleichen Anspruch haben.

4. Bei aller Abenteuerlichkeit und Wunderlichkeit<sup>5)</sup> kommt aber doch in Campanellas Sonnenstaat mehr noch als in Moores Utopie der Gedanke zur Geltung, 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 Möglichkeit, „die beste Staatsverfassung“ durch vernünftige Reflexion auf eine naturgemässe Ordnung der sozialen Verhältnisse zu verwirklichen. Sie stiessen damit freilich auf manchen Widerstand. Schon Cardanus bekämpfte die Utopien im Prinzip und empfahl statt ihrer der Wissenschaft die Aufgabe, die Notwendigkeit zu begreifen, mit welcher die wirklichen historischen 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

1) Da fehlen zu Mikroskop und Teleskop nicht Mikrophon und Telephon; da gibt's riesige Sprengstoffe, Flugmaschinen, allerlei Werke mit Luft- und Wasserkraft und sogar „einige Arten“ des perpetuum mobile! Besonderen Wert aber legt der Verfasser darauf, wie durch bessere Pflanzen- und Tierzucht, durch ungeahnte chemische Entdeckungen, durch Bäder und Luftkuren die Krankheiten vertrieben und das Leben verlängert werden sollen: auch Experimente an Tieren werden im Interesse der Medizin eingeführt. — 2) Der an den platonischen Kritias erinnert. — 3) Hierin wie in dem Vorwiegern einer religiösen Sittenpolizei folgt Campanella mehr den „Gesetzen“ Platons als seiner „Republik“. — 4) Dem obersten Herrscher — Sol oder Metaphysicus —, der das ganze Wissen in sich verkörpern muss, unterstehen zunächst drei Fürsten, deren Wirkungskreise den drei „Primalitäten“ des Seins, Macht, Weisheit und Liebe (vgl. § 29, 3) entsprechen, u. s. w. — 5) Abenteuerlich ist besonders der starke Zusatz astrologisch-magischen Aberglaubens, wunderbarlich die mönchisch-rohe Behandlung sexueller Verhältnisse.

ihre Zustände die medizinischen Kategorien von Gesundheit und Krankheit angewendet wissen. In grösserem Stile und frei von der pythagoreischen Astrologie, in der sich der Mathematiker Cardanus erging, dafür aber mit stark konstruktiver Phantasie hat der praktische 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 erkennendes Recht zu suchen: wollte doch ein Mann wie Albericus Gentilis durch kindlich-plumpe Analogien privatrechtliche Prinzipien auf physikalische Gesetze zurückführen. Festeren und fruchtbareren Boden gewann man, wenn statt der allgemeinen „Natur“ die menschliche Natur gewonnen wurde. Das geschah von Hugo Grotius. Wie Thomas von Aquino fand er im Geselligkeitsbedürfnis das Grundprinzip des natürlichen Rechts, und in der logischen Deduktion die Methode seiner Entwicklung. Was die Vernunft als mit der geselligen Natur des Menschen übereinstimmend und daraus folgend erkennt, darin besteht das durch keine geschichtliche Wandlung abzuändernde *ius naturale*<sup>1)</sup>. Der Gedanke eines solchen absoluten Rechts, welches nur durch seine Begründung in der Vernunft unabhängig von staatlicher Macht und vielmehr als deren letzter Grund bestehe, war Grotius durch die Analogie des Völkerrechts nahe gelegt, welchem seine Untersuchung zunächst galt. Andererseits aber wurde vermöge dieses sachlichen Prinzips das Privatrecht 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 selbstverständliche und einfache Moment<sup>2)</sup>, woraus nach Galileischem Prinzip die zusammengesetzten Gebilde des Rechtslebens erklärt werden konnten. Damit ging auch die Staatslehre auf die epikureische<sup>3)</sup> Theorie des

1) De iur. bell. et pac. I, 1, 10. — 2) Der Terminus „conatus“ trifft in diesem Sinne bei Hobbes und Spinoza für beide Gebiete, das physische wie das psychische, zu. — 3) Wie



gesellschaftlichen Atomismus (vgl. S. 142 f.) 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<sup>1)</sup>. An den Staatsvertrag, durch welchen die Individuen 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 sollte.

Auf das engste verbunden erscheint mit der Vertragstheorie die Ausbildung des Begriffs der Souveränität. Die Quelle aller Herrschergewalt ist danach der Volkswille, aus dem der Staats- und Unterwerfungsvertrag hervorgegangen ist: der eigentliche Träger der Souveränität 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 Volkssouveränität die Unbeschränktheit und bedingungslose Geltung der königlichen Gewalt, die Unverletzlichkeit des Herrschers und die Unberechtigung jeden Widerstandes gegen ihn: noch vollständig aber erscheint bei Hobbes die Souveränität 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 Interesse 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 Souveränität wieder an ihren ursprünglichen 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<sup>2)</sup>.

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 entweder als gefährlich oder als förderlich empfunden wurde. Den radikalsten Standpunkt der Real-

---

auf dem theoretischen Gebiet, so erringt auch auf dem praktischen das demokratisch-epikureische Prinzip einen späten Sieg.

1) Vgl. G. JELLINER, Das Recht des modernen Staates (Berlin 1900) I p. 178 ff. — 2) Mit spezieller Anwendung auf die englischen Zustände des siebzehnten Jahrhunderts sind diese Prinzipien von dem Dichter John Milton (*Defensio pro populo Anglicano* 1651) und von Algernon Sidney (*Discourses of government* 1683) vertreten worden.

politik nahm vermöge seines religiösen Indifferentismus Hobbes ein: Religion ist Privatmeinung, und staatliche Geltung hat nur diejenige, zu welcher sich der Souverän bekennt. Keine andere Religion oder Konfession kann im öffentlichen Leben geduldet werden. Hobbes gab die philosophische Theorie für das historische *Cuius 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 Erscheinen der Religiosität in Kirche und Gottesdienst sollte im Interesse der Ordnung und des Friedens nur die Bestimmung der Obrigkeit gelten. In positiverem Sinne erklärte sich die protestantische Rechtsphilosophie für die kirchenpolitische Souveränität des Königtums von Gottes Gnaden, während auch in ihr, z. B. bei Althus, einer andersgläubigen Obrigkeit gegenüber die Souveränität des Volkes verteidigt wurde. Dasselbe Motiv entschied da, wo die Jesuiten die Absetzbarkeit der Obrigkeit und die Entschuldbarkeit des Fürstenmordes behaupteten (vgl. oben No. 1).

6. Die Begründung der Vertragstheorie beruhte bei Hobbes auf allgemeineren Motiven. Wenn das gesellschaftliche und staatliche Leben aus der „menschlichen Natur“ begriffen werden sollte, so fand der englische Philosoph deren alles bestimmenden Grundzug in dem Selbsterhaltungstrieb oder dem Egoismus, dem einfachen, selbstverständlichen Erklärungsprinzip für das ganze Willensleben. Dabei liessen die materialistische Metaphysik und die sensualistische Psychologie (vgl. § 31, 6) diesen Selbsterhaltungstrieb seinem ursprünglichen Wesen nach nur auf die Erhaltung und Förderung der sinnlichen Existenz des Individuums gerichtet erscheinen. Alle andern Gegenstände des Willens konnten nur als Mittel zur Herbeiführung jenes obersten Gesamtzwecks gelten. Diesem Prinzip gemäss gab es auch für den Menschen als Naturwesen keine andere Norm der Beurteilung als diejenige der Förderung oder Hemmung, des Nutzens oder Schadens: die Unterscheidung des Guten und des Bösen, des Gerechten und des Ungerechten ist nicht auf dem individuellen, sondern nur auf dem sozialen Standpunkte möglich, wo statt des einzelnen das gemeinsame Interesse den Massstab bildet. So wurde der Egoismus zum Prinzip der gesamten praktischen Philosophie; denn wenn der Selbsterhaltungstrieb des Individuums durch das Gebot des Staats 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 sichern. Der Naturzustand, in welchem ursprünglich der Egoismus eines jeden gegen den jedes andern steht, ist der Kampf aller gegen alle: ihm zu entrinnen, ist der Staat als ein Vertrag zu gegenseitiger Gewährleistung der Selbsterhaltung gegründet worden. Das Geselligkeitsbedürfnis ist nicht ursprünglich: es ergibt sich nur mit Notwendigkeit 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. „*Sum 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 auf seine Behaup-

tung 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  $\varphi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  und  $\theta\acute{\epsilon}\iota\sigma\iota\varsigma$ . Für Hobbes entsprangen Recht und Sittlichkeit gesellschaftlicher Satzung; für seine Gegner waren sie ursprüngliche und unmittelbar gewisse Forderungen der Natur. Beide Teile hielten der theologisch-dogmatischen Begründung 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 stoisch-ciceronianischem Prinzip eine unmittelbare, dem menschlichen Geiste eingeborene Gewissheit.

In demselben Sinne ging Cumberland gegen Hobbes vor. Er wollte die Sozialität des Menschen für ebenso ursprünglich angesehen haben wie seinen Egoismus: die „wohlwollenden“, altruistischen Neigungen, deren Tatsächlichkeit nicht zu bezweifeln ist, sind unmittelbar gegebene und ursprüngliche Gegenstände der Selbstwahrnehmung; das „Geselligkeitsbedürfnis“ 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 abzielte, so sind die altruistischen Motive auf das Gesamtwohl gerichtet, ohne welche das Eigenwohl nicht möglich ist. Diese Verknüpfung, welche bei Hobbes an die kluge Einsicht des Menschen gebunden erschien, gilt für Cumberland als eine Bestimmung Gottes, dessen Befehl daher als das autoritative Prinzip für die Befolgung der in den wohlwollenden Neigungen sich aussprechenden Anforderungen betrachtet wird.

Der natürlichen Vernunftmoral, welche so einerseits gegen die Orthodoxie, andererseits gegen den Sensualismus verfochten wurde, tritt die natürliche Vernunftreligion an die Seite, welche von Herbert von Cherbury gegen dieselben beiden Fronten aufgestellt worden war. Auch die Religion

soll weder auf historische Offenbarung noch auf menschliche Satzung begründet 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. 285 sind zu vergleichen:

LESLIE STEPHEN, *History of English thought in the 18<sup>th</sup> century*. London 1876.

J. MACKINTOSH, *On the progress of ethical philosophy during the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries*; Edinburg 1872.

PH. DAMIRON, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au 18<sup>ième</sup> 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 Geschehens brachte es mit sich, dass in der modernen wie in der griechischen Philosophie auf eine erste kosmologisch-metaphysische Periode ein Zeitraum wesentlich anthropologischen Charakters folgte, und dass damit wiederum das neu erwachte rein theoretische Streben einer praktischen Auffassung der Philosophie als Weltweisheit weichen musste. In der Tat finden sich alle Züge der griechischen Sophistik mit gereifter Gedankenfülle, mit ausgebreiteter Mannigfaltigkeit, mit vertieftem Inhalt, aber deshalb auch mit verschärfter Energie der Gegensätze in der Philosophie der Aufklärung wieder, deren zeitliche Ausdehnung ungefähr mit dem 18. Jahrhundert zusammenfällt. An die Stelle Athens tritt die ganze Breite der geistigen Bewegung in den europäischen Kulturvölkern, und die wissenschaftliche Tradition zählt nun ebensoviel Jahrtausende, wie damals Jahrhunderte: aber die gesamte Richtung und die Gegenstände, die Gesichtspunkte und die Ergebnisse des Philosophierens zeigen in diesen beiden zeitlich so weit geschiedenen und ihrem Kulturhintergrunde nach so sehr verschiedenen Perioden eine lehrreiche Aehnlichkeit und Verwandtschaft. Es waltet in beiden dieselbe Einkehr in das Subjekt, dieselbe zweifelvoll überdrüssige Abwendung von metaphysischer Grübeleien, dieselbe Vorliebe 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 Verschmelzung der wissenschaftlichen mit der literarischen Bewegung.

Für die Aufklärung des 18. Jahrhunderts aber war die Grundlage in den allgemeinen Zügen einer weltlichen Lebensansicht gegeben, wie sie während der Renaissance durch die frischen Bewegungen in Kunst, Religion, Staat und Naturforschung herausgearbeitet worden waren. Hatten diese im 17. Jahrhun-

dert zunächst 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 aufzufassen habe: und vor dem Werte, den man auf diese Frage legte, trat das Interesse an der Verschiedenheit der metaphysischen Begriffe, worin jene Weltanschauung niedergelegt worden war, immer entschiedener zurück. Man begnügt sich mit den allgemeinen Umrissen der gewonnenen Weltansicht, um desto eingehender 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 Menschenverstandes“, 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 vorhergehenden Jahrhunderte zugefallen war.

Die Anfänge der Aufklärungsphilosophie sind in England zu suchen, wo bei den geordneten Zuständen, welche dem Abschluss der Revolutionsperiode folgten, ein mächtiger Aufschwung des literarischen Lebens auch die Philosophie für die Interessen der allgemeinen Bildung in Anspruch nahm. Von England 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, sondern auch die Gedanken selbst sich schärfer zuspitzten 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<sup>1)</sup> übernahm Deutschland die aufklärerischen Ideen, für die es in mehr theoretischer Weise schon selbständig vorbereitet war: und hier fanden diese ihre letzte Vertiefung und eine Reinigung und Veredlung durch ihr Aufgehen in die deutsche Dichtung, mit welcher sich die Renaissance des klassischen Humanismus vollendete.

Der Führer der englischen Aufklärung ist John Locke dadurch geworden, dass er eine populäre Form empirisch-psychologischer Darstellung für die allgemeinen Umrisse der cartesianischen Weltauffassung fand. Während dann deren metaphysische Tendenz in Berkeley noch einen idealistischen Nachsprössling hervorbrachte, breitete sich die anthropologisch-genetische Betrachtungsweise schnell und siegreich über alle Probleme der Philosophie aus. Dabei blieb der Gegensatz zwischen der sensualistischen Associationspsychologie und den nativistischen Theorien verschiedenen Ursprungs für die Entwicklung massgebend. Er beherrschte die lebhafte Bewegung der Moralphilosophie und die damit zusammenhangende Ausbildung des Deismus und der Naturreligion: und er fand seine schärfste Ausprägung auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete, wo der konsequenteste und tiefste der englischen Denker, David Hume, den Empirismus zum Positivismus entwickelte und dadurch den Widerspruch der schottischen Schule hervorrief.

Als der Pionier der französischen Aufklärung erscheint Pierre Bayle, dessen „Dictionnaire“ die Anschauungen der gebildeten Welt völlig in die Rich-

---

1) Vgl. G. ZART, Der Einfluss der englischen Philosophen auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh. (Berlin 1881.)

tung der religiösen Skepsis lenkte; und nach dieser Seite hauptsächlich wurde dann auch die englische Literatur in Paris aufgenommen. Voltaire ist der grosse Schriftsteller, welcher nicht nur dieser Wendung den beredtesten Ausdruck gegeben, sondern auch die positiven Momente der Aufklärung in der nachdrücklichsten Weise vertreten hat. Aber die Entwicklung drängte mit viel grösserer Wucht auf die negative Seite. In dem gemeinsamen Denken der Encyklopädisten vollzog sich Schritt für Schritt der Umschwung vom Empirismus zum Sensualismus, vom Naturalismus zum Materialismus, vom Deismus zum Atheismus, von der enthusiastischen zur egoistischen Moral. Solcher Aufklärung des Verstandes, deren gesamte Linien in dem Positivismus Condillacs zusammenliefen, trat in Rousseau eine Gefühlsphilosophie von elementarer Gewalt gegenüber, um zur intellektuellen Gestaltung der Revolution zu führen.

Deutschland war für die aufklärerische Bewegung schon durch die Leibnizsche Philosophie und den grossen Kathedererfolg, welchen Wolff mit ihrer Umbildung erzielte, gewonnen: aber hier überwog bei dem Mangel eines einheitlichen öffentlichen Interesses die Tendenz der individuellen Bildung. Für deren Zwecke wurden die Ideen des „philosophischen Jahrhunderts“ auf psychologischem und erkenntnistheoretischem, wie auf moralischem, politischem und religiösem Gebiete mit grosser Mannigfaltigkeit, aber ohne prinzipielle Neuschöpfung verarbeitet, bis der trockenen Verständigkeit, womit sich eine überhebungsvolle Popularphilosophie besonders an der Berliner Akademie<sup>1)</sup> 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 Zersplitterung wie die französische zu verlieren: durch die Berührung mit einer grossen, von Ideengehalt strotzenden Literatur bereitete sich hier eine neue grosse Epoche der Philosophie vor.

John Locke, 1632 zu Wrington bei Bristol geboren, in Oxford gebildet, durch seinen Lebenslauf in das wechselvolle Geschick des Staatsmannes Lord Shaftesbury verflochten, kam mit Wilhelm von Oranien aus holländischem Exil 1688 in seine Heimat zurück, bekleidete unter der neuen Regierung, die er auch publizistisch mehrfach vertrat, mehrere höhere Staatsämter und starb in ländlicher Musse 1704. Einfache Verständigkeit und nüchterne Klarheit sind die Vorzüge seiner intellektuellen Persönlichkeit: aber ihnen entspricht auch eine gewisse Dürftigkeit der Gedanken und ein Versagen des eigentlich philosophischen Triebes. Trotzdem hat ihn sein Mut der Trivialität populär und damit zum Führer der Aufklärungsphilosophie gemacht. Sein philosophisches Werk führt den Titel *Essay concerning human understanding* (1690); daneben sind *Some thoughts on education* (1693), *The reasonableness of Christianity* (1695) und unter den posthumen Abhandlungen *The conduct of understanding* zu nennen. Vgl. Fox Bourne, *The life of J. L.* (London 1876). Th. Fowler, *J. L.* (London 1880). G. v. Hertling, *J. L. und die Schule von Cambridge* (Freiburg i. B. 1892). E. Fechter, *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 Zeitlang an Missions- und Kolonisationsversuchen in Amerika, wurde 1734 Bischof von Cloyne und starb 1753. Vorbereitet durch die *Theorie of vision* (1709), erschien 1710 sein *Treatise on the principles of human knowledge*, welchem Hauptwerke später die *Three dialogues between Hylas and Philonous* und *Alciphron or the minute philosopher* folgten. Ausgabe der Werke von Fraser, 4 Bde., London 1871; derselbe hat auch eine gute Gesamtdarstellung (Edinburg und London 1881) gegeben. Vgl. Collins Simon, *Universal immaterialism* (London 1862).

1) Vgl. Ch. Bartholmäss, *Histoire philosophique de l'académie de Prusse*. Paris 1851. A. Harnack, *Geschichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin 1900).

Die *Associationspsychologie* fand ihre Hauptvertreter in Peter Brown (als Bischof von Cork 1735 gestorben; *The procedure, extent and limits of human understanding* 1719), David Hartley (1704—1757); *De motus sensus et idearum generatione*, 1746; *Observations on man, his frame, 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 Theorie of human mind on the principles of association of ideas, 1775; *Disquisitions relating to matter and spirit*, 1777); John Horne Tooke (1736 bis 1812; *Ἐπεὶ κερπέωντα* or the diversions of parley, 1798; vgl. STEPHEN, *Memoires of J. H. T.*, London 1813); Erasmus Darwin (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 Edinburg gehaltenen Lectures on the philosophy of human mind.). — Vgl. BR. SCHOENLANK, Hartley u. Priestley als Begründer des Associationismus (Halle 1882); L. FERRI, *Sulla dottrina psicologica dell' associazione, saggio storico e critico* (Rom 1878).

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 materialism*, 1778.

Als eine ästhetische Auszweigung der *Associationspsychologie* darf man die einflussreichen Untersuchungen von Edmund Burke (1729—1797) bezeichnen: „*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 Abhandlungen unter dem Titel *Characteristics of men, manners, opinions and times* (1711) 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 Philosophie Sh.s* (Leipzig u. Heidelberg 1876). — Nach ihm scheiden sich verschiedene Gruppen: die intellektualistische repräsentieren Samuel Clarke (1675—1729; *A demonstration of the being and attributes of God*, 1705; *Philosophical inquiry, concerning human liberty*, 1715; vgl. seine Korrespondenz mit Leibniz) und William Wollaston (1659—1724; *The religion of nature delineated*, 1722); — die Gefühlsmoral dagegen Francis Hutcheson (1694—1747; *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, 1725; *A system of moral philosophy*, 1755; vgl. TH. FOWLER, *Shaftesbury and Hutcheson*, London 1882); Henry Home, pseud. für Lord Kaimes (1696—1782; *Essays on the principles of morality and natural religion*, 1751; *Elements of criticism* 1762; vgl. den Artikel in *Ersch und Grubers Encyclopädie* von W. WINDELBAND); Adam Ferguson (1724—1816; *Institutions of moral philosophy*, 1769), und in gewissem Sinne auch Adam Smith (1723—1790, *Theory of moral sentiment*, 1759); — das Autoritätsprinzip vertreten Jos. Butler (1692—1752; *Sermons upon human nature*, 1726) und William Paley (1743—1805, *Principles of moral and political philosophy*, 1786); — die Ethik der *Associationspsychologie*, hauptsächlich durch Jeremy Bentham ausgebildet (1748—1832; *Introduction 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, Edinburg 1843 vgl. LESLIE STEPHEN, *The English Utilitarians* Bd. I, London 1900). — In eigentümlicher Sonderstellung erscheint Bernh. de Mandeville (1670—1733; *The fable of the bees or private vices made public benefits*, 1706, später mit erläuternden Dialogen 1728; *Inquiry into the origin of moral virtue*, 1732; *Free thoughts on religion, church, government*, 1720; über ihn P. SAKMANN, *Freiburg* i. Br. 1898). — Vgl. E. TRÖLTSCHE, *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 bis 1722; *Christianity not mysterious*, 1696; *Letters to Serena*, 1704; *Adeisidaemon* 1709; *Pantheisticon*, 1710, deutsch von FENSCH, Leipz. 1897); Anthony Collins (1676—1729; *A discourse of free thinking*, 1713); Matthews Tindal (1656—1733; *Christianity as old as the creation*, 1730); Thomas Chubb (1679—1747; *A discourse concerning reason with regard to religion*, 1730); Thomas Morgan (1743 gestorben; *The moral philosopher*, 3 Tle., London 1737 ff.); endlich Lord Bolingbroke (1672—1751; Werke von Mollet in 5 Bde. 1753 f. herausgegeben; vgl. FR. v. RAUMER, *Abhandl. der Berl. Akad.* 1840). — Vgl. V. LECHLER, *Geschichte des englischen Deismus* (Stuttgart und Tübingen 1841).

Englands grösster Philosoph ist David Hume, 1711 in Edinburg geboren und dort gebildet. Nachdem er sich eine Zeitlang als Kaufmann versucht hatte, lebte er mehrere Jahre in Frankreich seinen Studien und verfasste den genialen *Treatise on human nature* (gedr. 1739 f.). Der Misserfolg dieses Buches veranlasste ihn, dasselbe als zweiten Band seiner erfolgreicheren *Essays moral political and literary* in einer Umarbeitung unter dem Titel *Inquiry*



concerning human understanding (1748) herauszugeben und einen Inquiry concerning principles of moral (1751), sowie The natural history of religion (1756) anzuschließen. Als Bibliothekar der Juristenfakultät in Edinburg fand er Anlass, seine „Geschichte Englands“ zu schreiben. Kühn und besonnen, klar und scharf, ein Analytiker ersten Ranges, drang er mit vorurteilsfreiem und rücksichtslosem Denken bis zu den letzten Voraussetzungen vor, auf denen die englische Philosophie der neueren Zeit beruhte, und das war der Grund, weshalb er trotz der Vorsicht seiner Aeussereien 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 einige Zeitlang Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amt, zog sich aber dann nach Edinburg zurück, wo er 1776 starb. Posthum erschienen die Dialogues concerning 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. (Edinburg 1846—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. MENONG, Hume-Studien (Wien 1877 u. 1882); G. v. GIZYCKI, Die Ethik D. H.s (Breslau 1878); W. KNIGHT, D. H. (London 1886). —

Die schottische Schule wurde begründet von Thomas Reid (1710—1796, Professor in Glasgow; Inquiry into the human mind on the principles of common sense, 1746; Essais on the powers of the human mind, 1785 u. 1878; Gesamtausgabe von W. HAMILTON, Edinburg 1827) und hatte neben James Oswald (gest. 1793, Appeal to common sense in behalf of religion, 1766) und James Beattie (gest. 1805, Essay on the nature and immutability of truth, 1770) ihren akademischen und literarischen Hauptvertreter in Dugald Stewart (1753—1828, Professor in Edinburg; Elements of the philosophy of human mind, 3 Tle., 1792—1827 u. a.; Ausgabe der Werke von W. HAMILTON, 10 Bde., Edinburg 1854 ff.). Vgl. M. COSH, The scottish philosophy (London 1875).

Vgl. auch E. GRIMM, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems von Bacon zu Hume (Leipzig 1890).

Pierre Bayle, der Typus skeptischer Polyhistorie, 1647 zu Carlat geboren, führte ein durch zweimaligen 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. B. nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, Ansbach 1833.

Von Voltaire (François Arouet le jeune, 1694—1778; die Hauptetappen des Schriftstellerlebens sind die Flucht nach London, der Aufenthalt bei der Marquise du Châtelet in Cirey, der Besuch bei Friedrich dem Grossen in Potsdam, die Altersruhe auf dem Landsitz Ferney bei Genf) kommen hier hauptsächlich in Betracht: Lettres sur les Anglais (1734), Métaphysique de Newton (1740), Eléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde (1741), 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 seine ehrliche Begeisterung für Gerechtigkeit und Menschlichkeit, sein unerschrockenes Eintreten für die Vernunft im öffentlichen Leben, und anderseits der unvergleichliche Einfluss, welchen er mit dem Zauber seines immer bewegten, schlagenden Stiles auf die allgemeine 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. DESNOÏRESTERRES, V. et la société au 18. siècle (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'Alémbert (Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, 1752); naturalistischer verfahren andere wie Buffon (1708—1788, Histoire naturelle générale et particulière, 1749 ff.), systematischer 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, 1787).

Der Sensualismus erscheint in Verbindung mit dem Materialismus bei Julien Offrai de Lamettrie (1709—1751; Histoire 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 QUÉPAR, Paris 1873), als lediglich psychologische Theorie bei Charles Bonnet (1720—1793, Essai pe psychologie, 1755; Essai analytique sur les facultés de l'âme, 1759; Considérations sur les corps organisés, 1762; Contemplation de la nature, 1764; Palingénésies philosophiques, 1769; vgl. JOH. SPECK, Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des 18. Jahrh. Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. X, f., 1897 f.), mit positivistischer Zuspitzung bei Etienne Bonnot de Condillac (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 la rationalisme, Paris 1864). Die letzten Vertreter dieser Theorien sind einerseits Pierre Jean George Cabanis (1757—1808; *Les rapports du physique et du moral de l'homme*, 1802; *Oeuvres*, Paris 1821—1825), anderseits Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754—1836; *Éléments d'idéologie* in 4 Tl. 1801—1815, zusammen 1826). — Vgl. FR. PICAUVET, *Les idéologues* (Paris 1891). —

Die literarische Konzentration der aufklärerischen Bewegung in Frankreich bildet die Encyclopädie. (*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 *Promenade 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 Encyclopaedists, London 1878). Weitere Mitarbeiter der Encyclopädie waren (ausser den bald ausscheidenden Voltaire und Rousseau) Turgot (Art Existence), Daubenton, Jaucourt, Duclos, Grimm, Holbach etc. — Aus dem gleichen Kreise („*Les philosophes*“) ging später das *Système de la nature* hervor (pseudonym Mirabaud, 1770), der Hauptsache nach auf Dietrich von Holbach zurückzuführen (1723—1789, ein Pfälzer; *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, 1772; *Éléments de la morale universelle*, 1776 u. s. w.). Daneben wirkten GRIMM (1723—1807, *Correspondance littéraire*, 1812), der Mathematiker Lagrange, der Abbé Galiani, Naigeon u. a. mit; das Schlusskapitel „*Abrégé du code de la nature*“ stammt vielleicht aus Diderots Feder; eine sehr populäre Darstellung schrieb Helvétius, „*Vrai sens du système de la nature*“ (1771). Derselbe (Claude Adrien Helvétius, 1715—1771) gab der sensualistisch-associationspsychologischen Moral in seinem viel gelesenen Buch *De l'esprit* (1758) den schärfsten Ausdruck; vgl. auch sein posthumes Werk *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (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 einerseits die sog. Physiokraten, wie Quesnay (*Tableau économique*, 1758), Turgot (*Reflexions sur la formation et la distribution des richesses*, 1774; Gegner Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*) u. a., anderseits die Kommunisten, wie Morelly (*Code de la nature*, 1755) und Mably, der Bruder Condillacs (*De la législation ou principes des lois*, 1776).

Die merkwürdigste Figur der französischen Aufklärung ist Jean Jacques Rousseau (1712 in Genf geboren, nach einem abenteuerlichen, zuletzt durch Trübsinn und Verfolgungswahn gestörten Leben 1778 in Ermenonville gestorben). Seine Hauptchriften — 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 nouvelle Héloïse* (1761), *Émile 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 Gedanke*“ (Berlin 1866); L. MOREAU, J. J. R. et le siècle philosophique (Paris 1870); J. MORLEY, J. J. R. (London 1873); R. FESTER, R. und die deutsche Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1890), FR. HAYMANN, R.s Sozialphilosophie (Leipzig 1890).

Die philosophische Theorie der Revolution entwickelten 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'organisation 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 historique du progrès de l'esprit humain*, 1795), Dominique Garat (1749—1833; vgl. *Conte rendu des séances des écoles normales*, II, 1—40). Vgl. L. FERRAZ, *La philosophie de la révolution* (Paris 1900).

Gottfried Wilhelm Leibniz, der vielseitige Begründer der deutschen Philosophie, war 1646 in Leipzig geboren, studierte dort und in Jena, promovierte in Altorf, wurde dann durch die Bekanntschaft mit Boyneburg in die Dienste der churmainzischen Diplomatie gezogen, worin er, eigene politische und wissenschaftliche Pläne verfolgend, eine Gesandtschaftsreise nach Paris und London (mit gelegentlichem Besuch bei Spinoza in Haag) mitmachte, und trat dann als Bibliothekar und Hofhistoriograph 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 Charlotte, einer hannoverschen Prinzessin, in Charlottenburg und Berlin, wo unter ihm die Akademie gegründet wurde;

nachher auf einer Archiv-Reise längere Zeit in Wien. Hier, wie für Petersburg, gab er die später verwirklichten Anregungen zur Gründung der Akademien. Er starb 1716 in Hannover. Leibniz war einer der grössten Gelehrten, die es gegeben hat: es ist kein Gebiet der Wissenschaften, auf dem er nicht mitgearbeitet und anregend gewirkt hätte. Ueberall machte sich dieser Universalismus in konziliatorischer Richtung als Versuch, bestehende Gegensätze zu versöhnen, geltend. Ebenso aber wirkte er auch auf politischem und kirchenpolitischem Gebiete. Diese Vielgeschäftigkeit 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 philosophischen Schriften ist die neueste von C. J. GERHARDT, 7 Bde. (Berlin 1875—1890). Die metaphysischen Abhandlungen sind oben (S. 313f.) aufgeführt: für seine Wirkung auf die Aufklärungsphilosophie kommen neben der Korrespondenz mit Bayle und Clarke hauptsächlich in Betracht: *Essais de Théodicée sur la bonté 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. GUERAUER, G. W. Frhr. v. L. (Breslau 1842); E. PFLEDERER, L. als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger (Leipzig 1870). Art. L. in Ersch und Grubers Encyclopädie von 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.' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen (Marburg 1902).

Zu den einflussreichsten Aufklärern in Deutschland gehörte L.' Zeit- und Landsgenosse Christian Thomasius (1655—1728; Einleitung zur Vernunftlehre, Ausführung der Vernunftlehre, beide 1691; Einleitung zur Sittenlehre, 1692, Ausführung der Sittenlehre, 1696; *Fundamenta iuris naturae et gentium 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 Christian Wolff. Er war 1679 in Breslau geboren, studierte in Jena, war in Leipzig Privatdozent und lehrte in Halle, bis er auf Betreiben orthodoxer Gegner 1723 verjagt wurde: er war dann Professor in Marburg; 1740 rief ihn Friedrich der Grosse in der ehrenvollsten 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 handeln von den Kräften des menschlichen Verstandes, 1712; von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1719; von der Menschen Tun und Lassen, 1720; vom gesellschaftlichen Leben der Menschen, 1721; von den Wirkungen der Natur, 1723; von den Absichten der natürlichen Dinge, 1724; von den Teilen der Menschen, Tiere und Pflanzen, 1725. Dazu *Philosophia rationalis sive Logica*, 1718; *Philosophia prima sive Ontologia*, 1728; *Cosmologia*, 1731; *Psychologia empirica*, 1732; *rationalis*, 1734; *Theologia naturalis*, 1736; *Philosophia practica universalis*, 1738; *Jus naturae*, 1740 ff.; *Jus gentium*, 1749; *Philosophia moralis*, posthum 1756. — Vgl. K. G. LUDOVICI, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolf'schen Philosophie (Leipzig 1736 ff.); auch W. L. G. v. EBERSTEIN, Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz an (Halle 1799). W. ARNSPERGER, W.'s Verhältnis zu Leibniz (Weimar 1897).

Unter den überaus zahlreichen Wolffianern sind etwa zu nennen: G. B. Bilfinger (1632—1750, *Dilucidationes 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 Gründe der gesamten Weltweisheit*, 1734); Alex. Baumgarten (1714—1762; *Metaphysica*, 1739; *Aesthetica*, 1750—1758).

Als Vertreter der geometrischen Methode erscheinen M. G. Hansch (1683—1752; *Ars inveniendi*, 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; *Philosophia synthetica*, 1707) und Chr. A. Crusius (1712—1775; Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, 1745; Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis, 1747). Eine eklektische Zwischenstellung nehmen ein J. Fr. Budde (1667—1729; *Institutiones philosophiae 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 bis 1818; *Philosophische Aphorismen*, 1776 u. 1782). Ueber des letzteren Verhältnis bis zu Kant vgl. M. HEINZE (Leipzig 1880); P. ROHR (Gotha 1890); P. BERGEMANN (Halle 1891); W. WRESCHNER (Leipzig 1893).

Von selbständigerer Bedeutung sind J. H. Lambert (1728 in Mülhausen geboren, 1777 in Berlin gestorben; *Kosmologische Briefe*, 1761; *Neues Organon*, 1764; *Architektonik*,

1781; vgl. O. BAENSCH, *L.s Philosophie und seine Stellung zu Kant* (Tüb. u. Leipz. 1902) und Nic. Tetens (1736—1805; *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 1776 f.; vgl. Fr. HARMS, *Ueber die Psychologie des N. T.*, Berlin 1887; G. STÖRRING, *Die Erkenntnislehre von T.* (Leipzig 1901). Beide standen im literarischen Zusammenhange mit Kant (vgl. VI. T. I. Kap.), dessen vorkritische Schriften ebenfalls noch in diesen Rahmen gehören; es sind hauptsächlich: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755; *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755; *Monologia physica*, 1756; *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 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 Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*, 1764; *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764; *Träume eines Geistersehers*, erläutert durch Träume der *Metaphysik*, 1766; *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770.

Der Deismus fand in Deutschland an zahlreichen Wolfianern eine lebhaft 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—1791) geltend. Die schärfsten Konsequenzen der deistischen Kritik zog Samuel Reimarus (1699—1768; *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1754; *Betrachtung über die Triebe der Tiere*, 1760; besonders die Schutzschrift über die vernünftigen Verehrer Gottes, 1767, woraus Lessing die „Wolfenbüttler Fragmente“, in *neuerer Zeit* Dav. Fr. STRAUSS, Leipzig 1862, einen Auszug herausgab). Ein spinozistischer Freidenker war Joh. Chr. Edelmann (1698—1767). Vgl. K. MÖNCKHEBE, *Reimarus und Edelmann* (Hamburg 1867).

Die von Spener (1635—1705) begonnene und von Aug. Herm. Francke (1663 bis 1727) mit organisatorischer Energie fortgeführte, dem Mystizismus verwandte Richtung des sog. Pietismus hat während dieser Zeit auf die Philosophie nur indirekt Einfluss gehabt; noch ferner stehen ihr die mehr vereinzelt mystischen Sektierer wie Gottfried Arnold (1666 bis 1714) und Conrad Dippel (1673—1734).

Die empirische Psychologie ist im 18. Jahrhundert bei den Deutschen durch zahlreiche Namen, umfangreiche Sammlungen, Lehrbücher und Sonderuntersuchungen vertreten. Da sind Casimir von Creuz (1724—1770), Joh. Gottl. Krüger (*Versuch einer experimentalen Seelenlehre*, 1756), J. J. Hentsch (*Versuch über die Folge der Veränderungen der Seele*, 1756), J. Fr. Weiss (*De natura animi et potissimum cordis humani*, 1761), Fr. v. Irwing (*Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, 1777 ff. u. a.; einen Sammelplatz von Beiträgen zu dieser beliebten Wissenschaft bildete das von Moritz (1785—1793) herausgegebene „Magazin zur Erfahrungsseelenlehre“. Weitere Literatur bei K. FORTLAGE, *System der Psychologie* I, 42 f. Vgl. M. DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen 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 Schriften*, 1773 ff.; *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 1771—1774, ein ästhetisches Lexikon).

Von den Popularphilosophen seien erwähnt: Moses Mendelssohn (1729—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. Nicolai (1733—1811), welcher hintereinander die Bibliothek der schönen Wissenschaften, die Briefe die neueste deutsche Literatur betreffend, die Allgemeine deutsche Bibliothek und die Neue allgemeine deutsche Bibliothek herausgab; ferner J. Aug. Eberhard (1738—1809), Joh. Bernh. Basedow (1723—1790), Thomas Abbt (1738—1766), Joh. Jac. Engel (1741—1802, Herausgeber des „Philosoph 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 Sanssouci“ ein, über den zu vgl. Ed. ZELLER, *Fr. d. Gr. als Philosoph* (Berlin 1886).

Von Lessings Schriften kommen für die Geschichte der Philosophie hauptsächlich in Betracht die Hamburger Dramaturgie, die „Erziehung des Menschengeschlechts“, die *Wolfenbüttler Fragmente* und die theologischen Streitschriften. Vgl. Rob. ZIMMERMANN, *Leibniz und Lessing* (Studien und Kritiken, I, 126 ff.), E. ZIRNGIEBL, *Der Jacobi-mendelssohnsche Streit über Lessings Spinozismus* (München 1861). C. HEBLER, *Lessing-Studien* (Bern 1862). W. DILTHEY (Preuss. Jahrb. 1869).

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*, 1784 ff. (Ueber seine spätere philosophische Schriftstellertätigkeit vgl. unten VI. Tl. 2. Kap.)

Vgl. R. HAYM, H. nach seinem Leben und seinen Werken (Berlin 1877—1885). E. MELZER, H. als Geschichtsphilosoph (Neisse 1872). M. KRONENBERG, H.s Philosophie (Heidelberg 1889). 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<sup>1)</sup> 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 zu stande komme, — seitdem war die Erkenntnistheorie in die erste Linie des philosophischen Interesses gerückt, zugleich aber für diese 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 Menschen“, in weitschichtigen „Magazinen“ wurden allerlei dilettantische Berichte über merkwürdige Erlebnisse aufgespeichert, und die Regierung der französischen Republik ersetzte in ihrem offiziellen Unterrichtssystem<sup>1)</sup> die „Philosophie“ durch den tönenden Titel der „Analyse de l'entendement humain“.

Wenn somit unter den theoretischen Fragen der Aufklärungsphilosophie diejenige nach dem Ursprung, der Entwicklung und der Erkenntniskraft der menschlichen Vorstellungen obenan stand, so wurde diese von vornherein unter der Voraussetzung der populären 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 Vorstellungen hinein, die jene Welt in ihm reproduzieren? Dies altgriechische Schema des Erkenntnisproblems beherrscht die theoretische Philosophie des 18. Jahrhunderts vollständig und gelangt in ihr ebenso zu vollkommener Formulierung wie zu entscheidender Zersetzung. Gerade in dieser Hinsicht nimmt die cartesianische Metaphysik mit ihrem Dualismus von bewussten und körperlichen Substanzen eine beherrschende Stellung für das ganze Aufklärungszeitalter ein, und die populär-empirische Ausdrucks-

1) Einleitung zum Essay. Vgl. M. DRIBSCH, Locke, der Vorläufer Kants (Zeitschr. f. exakte Philosophie, 1861). — 2) Vgl. die höchst amüsanten Séances des écoles normales aus dem Jahre I. —

weise in der sie von Locke vorgetragen wurde, machte diesen zum Führer der neuen Bewegung. Die methodischen und metaphysischen Ueberlegungen, welche in Descartes' bedeutenden Schülern zu grosser und charaktervoller 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 gesamten neueren Philosophie angelegte und besonders in England (Hobbes) gepflegte Terminismus zu siegreichem Durchbruch: die qualitative Sonderung des Bewusstseinsinhaltes und der Bewusstseinsformen von der „Aussenwelt“, auf die sie sich doch allein beziehen 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, entsprach dann wieder eine populär praktische und anspruchsvoll bescheidene Abwendung von aller feineren Begriffsarbeit oder ein um so ausdrücklicheres 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 Bestrebungen, welche aus dem Streit der Konfessionen zu einer allgemeinen und rationalen Ueberzeugung zu gelangen hofften. In dem Deismus, der aus dem englischen Freidenkertum sich über Europa verbreitete, konzentrieren sich die positiven Welt- und Lebensansichten der Aufklärungszeit, und wenn diese Ueberzeugungen anfangs sich aus dem Zusammenhange 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 moralische, aus dem theoretischen auf das praktische Gebiet.

### § 33. Die eingeborenen Ideen.

In Betreff der Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen fand die Aufklärungsphilosophie bereits den scharf ausgeprägten Gegensatz des Sensualismus und des Rationalismus vor.

1. Ersteren hatte Hobbes 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 Associationsmechanismus 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<sup>1)</sup> 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 ent-

1) Im *Systema intellectuale*, besonders am Schluss V, 5, 28ff.

sprechen, sondern höchstens ähnlich sind <sup>1)</sup>. Beim Gottesbegriff dagegen nimmt er das Argument des *consensus gentium* mit breitester Ausführung <sup>2)</sup> 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 notitiae* alle Hauptlehren der natürlichen Religion und Moral begründet.

In etwas anderem Sinne war die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes <sup>3)</sup> 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 Eingeborene der Gottesidee wie ein Zeichen, das der Schöpfer seinem Geschöpf eingepägt, aufzufassen sei; im ganzen aber hatte der grosse Metaphysiker mehr darauf Gewicht gelegt, dass das Kriterium des Eingeboreneins in der unmittelbaren Evidenz bestehe. Er hatte daher schliesslich (fast mit Abstreifung der anfänglichen psychologischen Bedeutung) die Bezeichnung der *ideae innatae* auf alles ausgedehnt, was *lumine naturali clare et distincte percipitur*. Die sofortige Zustimmung war übrigens auch von Herbert von Cherbury als Merkmal der eingeborenen Ideen aufgeführt worden <sup>4)</sup>.

2. Lockes polemische Stellung zu der Behauptung der eingeborenen Ideen ist zwar von erkenntnistheoretischer Absicht, aber sachlich nur durch die psychogenetische Auffassung bestimmt. Er fragt zunächst nur, ob die Seele bei ihrer Geburt fertige Erkenntnisse mit auf die Welt bringt, und diese Frage findet er verneinenswert <sup>5)</sup>. Infolgedessen richtet sich die Entwicklung der These „No innate principles in the mind“ im ersten Buch des Lockeschen Essay weniger gegen Descartes als gegen die englischen Neuplatoniker <sup>6)</sup>: sie bestreitet in erster Linie den *consensus gentium* durch Berufung auf die Erfahrung der Kinderstube und der Völkerkunde; sie findet, dass weder theoretische noch praktische Grundsätze allgemein bekannt oder anerkannt seien und nimmt von diesem Nachweise (mit ausdrücklicher Wendung gegen Herbert) auch nicht die Vorstellung von Gott aus, welche vielmehr nicht nur sehr verschieden bei den verschiedenen Menschen sei, sondern manchen sogar ganz fehle. Auch lässt Locke nicht die von Henry More <sup>7)</sup> angedeutete Ausrede gelten, dass die eingeborenen Ideen in der Seele nicht aktuell, sondern *implicitae* enthalten 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 Verbindung <sup>8)</sup>.

So wird die Seele wieder (vgl. S. 165) alles ursprünglichen Besitztums entkleidet: sie gleicht bei der Geburt einem unbeschriebenen Blatt, — *white paper*

1) Ibid. V, 1, 108 ff. (p. 905 ff. Mosh.). — 2) Das ganze Kap. IV ist dieser Aufgabe gewidmet. — 3) Vgl. E. GRIMM, Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen, Jena 1883. — 4) De veritate (1656) p. 76. — 5) 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.) VII, 269. — 6) Vgl. (auch zum folgenden) G. GEIL, Die Abhängigkeit Lockes von Descartes (Strassburg 1887). — 7) H. MORE, Antidot. adv. ath. I, 3 u. 7, u. LOCKE, I, 2, 22. Vgl. GEIL a. a. O. p. 49. — 8) LOCKE I, 2, 23 f.

*void of all characters*<sup>1)</sup>. Um dies positiv zu beweisen, macht sich Locke dann anheischig zu zeigen, dass alle unsere „Ideen“<sup>2)</sup> aus der Erfahrung stammen. Hierbei unterscheidet er die einfachen und die zusammengesetzten Ideen in der Voraussetzung, dass die letzteren aus den ersteren entstehen: für die einfachen 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 *Reflection* 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 *Reflection* ist, — sachlich so, dass aller Inhalt der Vorstellungen aus der *Sensation* stammt, die *Reflection* dagegen das Bewusstsein der an diesem Inhalt vollzogenen Funktionen enthält.

3. Zu diesen Funktionen gehörten aber auch alle diejenigen, durch welche die Verknüpfung der Bewusstseinsselemente zu den zusammengesetzten Vorstellungen erfolgt, d. h. alle Vorgänge des Denkens. Und hierbei liess nun Locke das Verhältnis der intellektuellen Tätigkeiten zu ihren ursprünglich-sinnlichen Inhalten in einer populären Unbestimmtheit, welche den Anlass zu den verschiedensten Umbildungen 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 *Reflection* bewusst wird (wie denn z. B. die Vorstellungsfähigkeit selbst<sup>3)</sup> als die ursprünglichste Tatsache der *Reflection* behandelt wird, für die jeder einzelne an seine eigene Erfahrung zu verweisen sei); andererseits wird die Seele auch in diesen beziehenden Tätigkeiten, wie der Erinnerung, der Unterscheidung, der Vergleichung, der Verbindung etc. durchweg als passiv und an den Inhalt der *Sensation* gebunden betrachtet. Daher haben sich aus der Lockeschen Lehre die verschiedensten 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 Erkenntnistheorie und Metaphysik die Entwicklung der abstrakten Vorstellungen aus den Daten der *Sensation*. Wie die Mehrzahl der englischen Philosophen bekannte sich Locke zum *Nominalismus*, der in den allgemeinen Begriffen nur innerliche, intellektuelle Begriffe sehen wollte. Für ihre Erklärung aber nahm Locke in grosser Ausdehnung die Mitwirkung der „Zeichen“ und insbesondere der Sprache in Anspruch. Sie ermöglichen durch ihre mehr oder minder willkürliche Anknüpfung an einzelne Vorstellungsteile die Heraushebung der einzelnen aus den ursprünglichen Komplexionen und damit die weiteren Funktionen, durch welche derartig isolierte und fixierte Bewusstseinsinhalte in logische Beziehungen zueinander gesetzt werden<sup>4)</sup>. Daher fiel für Locke, wie einst für die Epikureer und dann für die

1) *Ibid.* II, 1, 2. — 2) Der Terminus „Idee“ hat schon in der späteren Scholastik seinen platonischen Sinn verloren und die allgemeinere Bedeutung von „Vorstellung“ überhaupt angenommen. — 3) *Essay* II, 9, 1 f. — 4) Die Entwicklung dieser logischen Beziehungen zwischen den durch Wortzeichen festgelegten Vorstellungsinhalten erscheint bei Locke unter dem Namen des *lumen naturale*. Descartes hatte darunter sowohl die intuitive als auch



Terministen, die Logik mit der Zeichenlehre, der Semeiotik, zusammen<sup>1)</sup>. Damit war ganz im Sinne Occams trotz der sensualistischen Grundlage, welche für allen Vorstellungsinhalt gelten sollte, Raum für eine demonstrative Wissenschaft der Begriffe und für alle abstrakten Operationen des erkennenden Geistes gewonnen. Alle diese Bestimmungen waren in philosophischem Betracht nicht neu, und auch ihre Darstellung ist bei Locke ohne Originalität und gedankliche Eigenkraft: aber sie ist schlicht und einfach, von anmutiger Durchsichtigkeit und Leichtverständlichkeit, sie verschmäh't alle Schulform und gelehrte Terminologie, sie gleitet geschickt über alle tieferen Probleme hinweg und hat damit ihren Urheber zu einem der gelesensten und einflussreichsten Schriftsteller in der Geschichte der Philosophie gemacht.

4. So sehr Locke (schon wegen seines metaphysischen 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 führtesie bei Lockes englischen Nachfolgern zu den äussersten Konsequenzen. Berkeley<sup>2)</sup> 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, welche 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 andern 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.

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 Abbildlichen, unter. Ein Bewusstseinsinhalt ist entweder ursprünglich oder die Kopie eines ursprünglichen, entweder ein Eindruck (*im-*

---

die demonstrative Erkenntnis verstanden und diese gesamte natürliche Erkenntnistätigkeit der Offenbarung gegenübergestellt; Locke, der das Intuitive mit terministischer Reserve behandelt (vgl. § 34, 1) beschränkt die Bedeutung des *light of nature* auf die logischen Operationen und das Bewusstsein der darin nach der Natur des Denkvermögens 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 hielt.

1) Essay IV, 21, 4; vgl. oben § 17, 4 und 27, 4. — 2) Treat. on the princ. 5 ff.

*pression*) oder eine Idee. Alle Ideen also sind Abbilder von Impressionen, und es gibt keine Idee, die anders zu stande gekommen wäre als durch Kopie eines Eindrucks, oder die einen andern Inhalt hätte, als den, welchen sie dem Eindruck entnommen hat. Deshalb erschien es als die Aufgabe der Philosophie, auch für die scheinbar abstraktesten Begriffe das Original in einer Impression 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 Erfahrung. Es waren also (nach Lockes Ausdrucksweise) die *simple ideas* aus *sensation* und *reflection*, welche er für Impressionen erklärte: der weite Blick des grossen Denkers behütete ihn vor dem Fall in beschränkten 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 immateriellen 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 physischen Organismus als den Träger nicht nur der einfachen Ideen, sondern auch der Verknüpfung von solchen zu betrachten anfang, war bei der unentschiedenen Vieldeutigkeit der Lockeschen Lehren leicht möglich, wurde aber noch mehr durch einseitige Konsequenzen 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 menschlichen Vorstellens erkannt zu haben meinte, um so näher lag die Frage, ob es sich aufrecht erhalten lasse, dass dieselben Vorgänge, welche beim Tier als Nervenprozess begrifflich erschienen, beim Menschen auf die Aktivität einer immateriellen Seelensubstanz zurückgeführt werden sollten. — Von einer andern Seite her wirkte in derselben Richtung Spinozas Parallelismus 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 aufgefasst worden, als meine Spinoza, der Grundprozess sei der leibliche und der seelische solle nur seine Begleiterscheinung bilden. Aber auch bei den Anhängern, 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 Deutschland hervorgetreten sind. Hier lehrte schon 1697 ein Arzt namens Pancratius Wolff in seinen „*Cogitationes medico-legales*“, dass

die Gedanken mechanische Tätigkeiten des menschlichen Leibes, insbesondere des Gehirns seien, und im Jahre 1713 erschien der anonyme „Briefwechsel vom Wesen der Seele“<sup>1)</sup>, 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 anerkannt, Vorstellungen und Willenstätigkeiten werden ausnahmslos als Funktionen der erregten Gehirnfasern betrachtet und Uebung und Erziehung als die Mittel angegeben, durch welche die höhere Stellung des Menschen erreicht und erhalten werde.

Vorsichtiger ging man in England zu wege. In der Weise wie Locke das baconische Programm ausgeführt hatte, studierte man zunächst den inneren Mechanismus der Seelentätigkeiten und die Entwicklung der höheren aus den elementaren Zuständen 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 zwischen den Elementen auftretenden Verknüpfungen und Beziehungen den (schon vorher gebrauchten) Ausdruck *Association*<sup>2)</sup> üblich gemacht hat. Er wollte diese von ihm mit aller Sorgfalt des Naturforschers analysierten Verhältnisse lediglich als seelische Vorgänge auffassen und hielt an ihrer völligen Unvergleichlichkeit 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 Korrespondenz beider und das Aufeinanderbezogensein der psychischen Funktionen und der Nervenerregungen, die man damals als „Vibrationen“ bezeichnete<sup>3)</sup>, zum Hauptgegenstande seiner Associationspsychologie machte. Dabei hielt er die qualitative Differenz zwischen beiden parallelen Erscheinungsreihen aufrecht, 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 Geschehen 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 Heterogenität 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.

1) Ueber den Alb. Lange, *Gesch. des Materialismus I* (2. Aufl.) 319ff. berichtet. —

2) In der späteren, namentlich der schottischen Literatur und insbesondere bei Thomas Brown ist der Ausdruck *Association* vielfach durch *Suggestion* ersetzt. — 3) Erasmus Darwin führte statt dessen den Ausdruck „Bewegungen des Sensoriums“ ein.

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 Uebergreif der Metaphysik, dem „Geiste“ eine eigene Substantialität neben der Materie zuzuschreiben. Der Begriff der Materie als des an sich toten Körpers, der 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 Leibes ist, ergibt sich daraus, dass sich darin kein einziger Inhalt findet, der nicht aus der Erregung irgend eines Sinnes herstamme. Dächte man sich — so schreibt Lamettrie<sup>1)</sup> zur Begründung seines aus Locke entwickelten Sensualismus —, wie es schon der Kirchenvater Arnobius vorschlug, den Menschen seit seiner Geburt von allem Zusammenhange mit seinesgleichen ausgeschlossen und auf die Erfahrung weniger Sinne beschränkt, so würde man in ihm keine andern 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 Voltaire, der sie durch seine „Lettres sur les Anglais“ bei seinen Landsleuten heimisch machte, gab ihr ein durchaus sensualistisches Gepräge und zeigte sich sogar — obschon mit skeptischer Reserve — nicht abgeneigt, dem Schöpfer die Macht zuzutrauen, dass er das Ich, welches Körper ist, auch mit der Fähigkeit ausstattete, zu denken. Dieser skeptische Sensualismus ist zum Grundton der französischen Aufklärung geworden<sup>2)</sup>. Zu ihm bekannte sich Condillac, der anfangs nur Lockes Lehre dargestellt und andern Systemen gegenüber verteidigt hatte, in seinem einflussreichen *Traité des sensations*. Was auch die Seele sein mag, der Inhalt ihrer Bewusstseinstätigkeiten stammt allein aus der Sinneswahrnehmung. Condillac entwickelt die associationspsychologische Theorie an der Fiktion der Bildsäule, welche, nur mit Empfindungsfähigkeit ausgerüstet, hintereinander die Erregungen der verschiedenen Sinne zugeführt erhält und dadurch allmählich ein menschenähnliches intellektuelles Leben entfaltet. Dabei ist die Grundvorstellung die, dass das bloße Beieinandersein verschiedener Empfindungen in demselben Bewusstsein 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

1) Am Schluss der *Histoire naturelle de l'âme*. Vgl. übrigens oben S. 184, Anm. 2. —

2) Er macht sich auch in den Anfängen der ästhetischen Kritik in Gestalt des Prinzips geltend, dass das Wesen aller Kunst in der „Nachahmung der schönen Natur“ bestünde. Der Typus dieser Auffassung ist E. Bouteux (1731—1780) mit seiner Schrift *Les beaux arts réduits à un même principe* (1746).

Intensität und der Wiederholung der Empfindungen nacheinander Aufmerksamkeit, rekognoszierende Erinnerung, Unterscheidung, Vergleichung, Urteil, Schluss, Einbildung und Erwartung des Zukünftigen, endlich mit Hilfe der Zeichen, besonders der sprachlichen, die Abstraktion und die Fassung allgemeiner 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, Furcht<sup>1)</sup> und durch alle solche Wandlungen des praktischen Bewusstseins hindurch schliesslich der moralische Wille. So wachsen Erkenntnis und Sittlichkeit auf dem Boden der Sinnlichkeit.

Dieser systematische Aufbau hatte einen grossen Erfolg. Der Systemtrieb, welcher auf dem metaphysischen Gebiete 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 Gelegenheit, durch kleine Aenderungen und Verschiebungen der Phasen, durch Neuerungen in der Nomenklatur und durch mehr oder minder gehaltreiche Ausführungen 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“<sup>2)</sup>. So kam es, dass man in Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts 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 Condillacs positivistischer Zurückhaltung; andere gingen von Voltaires problematischem zu Lamettries assertorischem Materialismus mit, — erst in der Weise Hartleys mit Betonung der durchgängigen Abhängigkeit der Ideenverbindungen von Nervenbewegungen, dann mit ausdrücklicher Behauptung der Materialität der Seelentätigkeiten. Am deutlichsten ist diese Entwicklung bei Diderot zu sehen. Von Shaftesbury und Locke ging er aus, aber die sensualistische Literatur wurde in dem Herausgeber der Encyclopädie von Schritt zu Schritt mächtiger; er verfolgte<sup>3)</sup> die Hypothesen des Hylozoismus (vgl. unten § 34, 9) und schliesslich beteiligte er sich an der Abfassung des *Système de la nature*. Das letztere stellte in dem Rahmen seiner Metaphysik auch die menschlichen Seelentätigkeiten als die feinen unsichtbaren Bewegungen der Nerven dar und behandelte ihren genetischen Prozess 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 zurückgeführt werden müssen, nicht mehr bloss in mechanischen Bewegungen, sondern in chemischen Veränderungen sucht.

1) 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 geltend. — 2) Es ist nicht ausgeschlossen, dass diese Namegebung bei de Tracy ein Seitenstück zu Fichtes „Wissenschaftslehre“ (vgl. unten Tl. VI, Kap. 2) sein sollte. — 3) Die entscheidende Uebergangsschrift ist der „Traum d'Alemberts“.

Das Vorstellen ist das 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 betätige. Der Führer dieser Richtung ist Bonnet. Auch er macht sich die von Lamettrie mit Verweis auf Arnobius empfohlene Betrachtung ähnlich wie Condillac zu eigen, aber er ist ein viel zu klar geschulter Naturforscher, 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 Mechanismus des Nervensystems nur die *causa occasionalis* für die selbsttätige Reaktion der Seele, deren Substantialität ihm durch die Einheit des Bewusstseins bewiesen erscheint. Er verbindet mit dieser Ansicht allerlei phantastische Hypothesen<sup>1)</sup>. Religiöse Vorstellungen sprechen bei ihm in der Annahme der immateriellen Seelensubstanz mit; aber der Sensualismus lässt eine Tätigkeit dieser Substanz nur in Verbindung mit einem Leibe zu: deshalb hilft sich Bonnet zur Erklärung der Unsterblichkeit und der ununterbrochenen 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<sup>2)</sup>.

Diese Vereinigung des Sensualismus mit der Behauptung selbständiger Substantialität und Reaktionsfähigkeit der Seele ist auf Bonnets Landsmann Rousseau übergegangen, der damit die psychologischen Theorien der Encyklopädisten bekämpfte. Er fand, dass diese Eigenheit der Seele, die Einheitlichkeit ihrer Funktion sich im Gefühl (*sentiment*) betätige und spielte diese ursprüngliche Natürlichkeit ihres Wesens gegen den kalten und gleichgültigen Mechanismus der Ideen aus, welcher sie zur unbedingten Abhängigkeit 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 in uns 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 Encyklopädisten das Innenleben des Menschen nur als ein mechanisches Produkt der von aussen erregten Empfindungselemente betrachten wollte: dem psychologischen Atomismus hält Rousseau das Prinzip der Monadologie entgegen.

In derselben Weise, und den Argumenten nach wohl nicht ohne Einfluss von Rousseau hat später St. Martin<sup>3)</sup> seine Stimme gegen den herrschenden Condillacismus erhoben: er trat sogar aus seiner mystischen Vereinsiedelung

---

1) In den *Palingénésies philosophiques*. — 2) 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). — 3) Vgl. über diesen mystischen Gegner der Revolutionsphilosophie unten Tl. VII.

heraus, um in den Sitzungen der *Écoles normales*<sup>1)</sup> 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 „zusammenzusetzen“ (composer).

8. Die ausgesprochensten Gegner des Sensualismus in allen seinen Formen sind die schottischen Philosophen. 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 energischer 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 verschieden. Diese halten das Einfache, jene das Zusammengesetzte, diese die Einzelvorstellungen, jene die Urteile, diese das Sinnliche, jene das Innerliche, diese das Einzelne, jene das Allgemeine für den ursprünglichen Inhalt der Seelentätigkeit. Reid erkennt an, dass Berkeleys Idealismus und Humes Skeptizismus ebenso korrekte Folgerungen aus dem Lockeschen Prinzip seien wie Hartleys 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, welche mit dem Wesen der menschlichen Seele von vornherein gegeben sind und sich in der Entwicklung ihrer Tätigkeiten als die bestimmenden Grundsätze geltend machen, und so soll mit Ablehnung jeder Hilfe der Physiologie 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 Stewart eine bedeutende Umsicht in der Auffassung innerer Vorgänge und eine grosse Feinheit in der Analyse ihres wesentlichen Inhalts entwickelt: eine Fülle wertvoller Beobachtungen über die genetischen Prozesse des Seelenlebens steckt in ihren weitschichtigen Untersuchungen. Und doch fehlt es diesen an ideeller Fruchtbarkeit ebenso wie an energisch zusammenfassender 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 psychologischen Tatsächlichkeit hat, so gilt ihr kritiklos alles, was sich in dieser Weise als wirklicher Inhalt der Seelentätigkeit nachweisen lässt, als selbstverständliche Wahrheit. Die Gesamtheit dieser Grundsätze wird als *common sense*, als gesunder Menschenverstand bezeichnet und soll als solcher die oberste Richtschnur für alle philosophische Erkenntnis bilden.

9. In der deutschen Aufklärungsphilosophie mischen sich alle diese Richtungen mit den Nachwirkungen des cartesianischen und Leibnizschen Rationalismus. Die methodische Doppelrichtung des letzteren<sup>2)</sup> hatte durch Christian

1) Séances des éc. norm. III, 61 ff. — 2) Vgl. oben § 30, 7.

Wolff eine feste, systematische Gestalt angenommen. Alle Gegenstände sollten nach ihm sowohl unter dem Gesichtspunkt der ewigen Wahrheiten als auch unter dem der zufälligen Wahrheiten betrachtet werden; für jedes Gebiet der Wirklichkeit gab es eine Erkenntnis durch Begriffe und eine andere durch Tatsachen, eine apriorische Wissenschaft aus dem Verstande und eine aposteriorische Wissenschaft aus der Wahrnehmung. Dabei sollten beide im Resultat derartig zusammenkommen, dass z. B. die empirische Psychologie die Tatsächlichkeit aller derjenigen Tätigkeiten erweisen musste, welche in der rationalen Psychologie aus dem metaphysischen Begriff der Seele und deren daraus sich ergebenden „Vermögen“ abgeleitet wurden. Andererseits wurde dabei nach Leibnizens Vorgänge der Wertunterschied beider Erkenntnisweisen insofern festgehalten, als nur das Verstandeswissen als klare und deutliche Einsicht, die empirische (oder wie man damals sagte historische) Kenntnis dagegen als eine mehr oder minder dunkle und verworrene Vorstellung der Sachen galt.

Psychologisch verteilten sich die beiden Erkenntnisarten 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 seinen Gegnern 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 Eindringen der Lockeschen Prinzipien immer mehr erweitert wurde. Die psychologische Methode überwucherte 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 namentlich 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<sup>1)</sup>, weil dabei keine neuen Argumente zu Tage traten.

Das gilt in der Hauptsache auch von Heinrich Lambert, der als ein tüchtiger Mathematiker und Naturforscher 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<sup>2)</sup> bis zu der Bedeutung vor, welche 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 Elementen ihr ganzes Begriffssystem ableiten sollte.

1) Vgl. W. WINDELBAND, *Gesch. d. neueren Philosophie I*, §§ 53—55. — 2) Wie es nach R. ZIMMERMANN, *Lambert, der Vorgänger Kants* (Wien 1879) früher angenommen wurde.



Hieraus erwuchs für die „Verbesserung der Metaphysik“ die Aufgabe, diese ersten Wahrheiten aus dem Gesamtbestande der Erfahrung herauszulösen. Dafür aber suchte Lambert vergebens nach einem einheitlichen Prinzip<sup>1)</sup> und seine „Architektonik“ begnügte sich schliesslich mit einer äusserlichen Zusammenraffung.

10. Während alle diese Ansichten über den Ursprung der menschlichen Vorstellungen sich auf dem literarischen Markte tummelten, war das veröhnende Wort über das Problem der eingeborenen Ideen längst gesprochen, harrte aber in einem Manuskripte auf der Hannoverschen Bibliothek der mächtigen Wirkung, welche 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 Monadologie niedergelegt.

Unter den Argumenten, mit denen Locke das Eingeborenein der Ideen bestritt, war auch dasjenige gewesen, womit er behauptete, es könne nichts in der Seele sein, wovon sie nichts wisse. Dies Prinzip war von ihm<sup>2)</sup> 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 eigentümliche Zwischenstellung gewiesen. Da ihm die Seele, wie jede Monade, eine „vorstellende“ Kraft war, so musste sie in jedem Momente Vorstellungen (*perceptions*) haben: da 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 Vorstellungen oder *petites perceptions* (vgl. oben § 31, 11). Die Seele hat (wie jede Monade) immer Vorstellungen, 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 der Erkenntnistheorie ein. Er unterschied zwischen den Zuständen, in welchen die Seele Vorstellungen nur hat, und solchen, in denen sie sich derselben bewusst ist<sup>3)</sup>. Die ersteren bezeichnete er als *perception*, die letzteren als *apperception*<sup>4)</sup>. Er verstand also unter Apperception den Vorgang, durch welchen unbewusste, dunkle und verworrene Vorstellungen in das klare und deutliche Bewusstsein erhoben, damit aber von der Seele als ihre eigenen erkannt und vom Selbstbewusstsein angeeignet werden. Der genetische Prozess des Seelenlebens besteht in der Verwandlung unbewusster in bewusste Vorstellungen, in der Aufnahmen der Perceptionen in die Klarheit und Deutlichkeit des Selbstbewusstseins. Im Lichte der Monadologie

1) Man sieht dies am besten in seiner Korrespondenz mit Kant (gedr. bei den Werken des letzteren). — 2) Essay II, 1, 10f. — 3) Diese deutschen Ausdrücke nach Kant, Anthropologie § 5. — 4) Princ. de la nat. et de la grâce, 4, wo die Verwandtschaft mit der Lockeschen „Reflection“ stark hervortritt; Nouv. Ess. II, 9, 4.

nahm damit Leibniz' methodologische Ansicht von den empirischen 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<sup>1)</sup>: die Sinnesvorstellungen müssen vielmehr als Tätigkeiten gedacht werden, welche die Seele vermöge der prästabilierten Harmonie in dunkler und verworrener Weise (als *petites perceptions*) entwickelt, und die Umbildung, die an ihnen stattfindet, kann nur als Verdeutlichung und Aufklärung, als Aufnahme in das Selbstbewusstsein, als Apperception betrachtet werden.

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 andererseits kann die Seele nichts in ihren bewussten Vorstellungen hervorbringen, was nicht von vornherein in ihr gewesen ist. Daher muss Leibniz dahin entscheiden, dass in gewissem Sinne, nämlich unbewusst, alle Vorstellungen 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 Verhältnis mit dem Namen des virtuellen Eingeborens der Ideen.

Die *Nouveaux essais* führen diesen Gedanken, der als der leitende Gesichtspunkt gleich im Anfang behandelt wird, besonders hinsichtlich der allgemeinen oder ewigen Wahrheiten aus. Das war ja die brennende 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 Empfindungselementen erklären. Leibniz aber führt aus, dass solche Sätze bereits in der Wahrnehmung, als *petites perceptions*, nämlich als die unwillkürlichen Formen des beziehenden Denkens enthalten sind, dass sie aber nach dieser unbewussten Anwendung apperzipiert, 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 allgemeiner Grundsatz, als ewige Wahrheit zur Klarheit und Deutlichkeit der Verstandesauffassung gebracht wird. Damit war die Unklarheit, die bei Locke hinsichtlich der „Seelenvermögen“ geherrscht hatte, nach der entgegengesetzten Richtung aufgehoben, als es bei dem Sensualisten geschehen war. Wenn diese jede selbständige Reaktion der Seele in der Verknüpfung der Sinnesdaten leugneten, so verlegte Leibniz diese Eigenart der psychischen Aktivität in die unbewussten Funktionen, womit die Seele ihre immanente Gesetzmässigkeit entfaltet<sup>2)</sup>. Wenn daher Locke sich den scholastischen Satz angeeignet hatte *Nihil est intellectu quod non fuerit in sensu*, so fügt Leibniz hinzu *nisi intellectus ipse*<sup>3)</sup>.

1) N. E. IV, 4, 5. — 2) Dass diese Auffassung auch in die Rolle hineingedeutet werden konnte, welche Locke gelegentlich den „Seelenvermögen“ zuerteilt hatte, beweist die Darstellung von G. HARTENSTEIN, Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleichung mit Leibniz' Kritik derselben (Leipzig 1861, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss.). — 3) Nouv. Ess. II, 1, 2.

11. Als die *Nouveaux essais* 1765 gedruckt wurden, 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 geahnten 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 Aufklärung verehrte. In dieser Richtung hat Leibniz auch namentlich auf Herder gewirkt: man sieht das nicht nur in dessen ästhetischen Anschauungen<sup>1)</sup>, sondern mehr noch in der Preisschrift vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele.

Unter dem Vorwiegen des methodologischen Gesichtspunktes hatte die Leibniz-Wolffsche Schule den Gegensatz zwischen rationaler und empirischer Erkenntnis so weit als möglich ausgespannt und Verstand und Sinnlichkeit als zwei verschiedene „Vermögen“ behandelt. Das Verhältnis dieser beiden getrennten 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 essais* entwickelt hatte, gegen das herrschende Schulsystem aus, wenn er in seiner Abhandlung die lebendige Einheit des menschlichen Seelenlebens hervorhob und zeigte, dass Sinnlichkeit und Verstand nicht zwei verschiedene Quellen des Wissens, sondern nur die verschiedenen Stufen einer und derselben Lebenstätigkeit seien, womit die Monade das Weltall in sich begreift. Als innere Kräfte sind der Seele alle die Vorstellungen eingeboren, mit denen sie in ihrer Entwicklung Schritt für Schritt sich vom Bewusstsein ihrer nächsten Umgebung zu der Erkenntnis der Weltharmonie erhebt. Diese tiefere Einheit von Sinnlichkeit und Verstand 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 psychophysische Mechanismus des „Tönens“ 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 essais* 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<sup>2)</sup>. 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<sup>3)</sup>, 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 Eingeborensens ist der

1) Vgl. hauptsächlich das vierte „Kritische Wäldchen“. — 2) Die Abhängigkeit dieser Schrift von den *Nouv. Ess.* ist nachgewiesen von W. WINDELBAND, Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos. I, 1876 p. 234 ff. — 3) Das beweist am besten die der Metaphysik scheinbar am fernsten stehende Schrift, die „Träume eines Geistersehers“. Vgl. übrigens Tl. VI, Kap. 1.

Nerv der kantischen Inauguraldissertation: die metaphysischen Wahrheiten liegen in der Seele als Gesetze ihrer Tätigkeit<sup>1)</sup>, 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<sup>2)</sup>: 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 leges 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 allein beruht ihre notwendige und allgemeine Geltung.

Eine andere Formulierung gab dem Prinzip des virtuellen Angeborensens T et ens. Er schrieb seine Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung bereits auch unter dem Eindruck der kantischen 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 erweisen sie sich als die Naturgesetze des Denkens. Die allgemeinen Sätze, welche aller philosophischen Erkenntnis zu Grunde liegen, sind danach „subjektivische Notwendigkeiten“, in denen das Wesen der denkenden Seele selbst zum Bewusstsein kommt.

### § 34. Die Erkenntnis der Aussenwelt.

Den Hintergrund aller dieser Theorien bildet ihr erkenntnistheoretischer Zweck. Dieser aber nimmt unter der Voraussetzung des naiven Realismus, der sich an die cartesianische Metaphysik anknüpfte, von vornherein eine etwas engere Fassung an. Das Prinzip des *cogito ergo sum* liess die Selbsterkenntnis des geistigen Wesens als die ursprüngliche Gewissheit, als das Selbstverständliche und unmittelbar Zweifellose erscheinen; je andersartiger aber neben der Welt des Bewusstseins diejenige des Raums und der Körper aufgefasst wurde, um so grössere Schwierigkeiten ergaben sich hinsichtlich der Erkennbarkeit der letzteren. Das lehrte schon die metaphysische Entwicklung unmittelbar nach Descartes (vgl. § 31), und dasselbe wiederholte 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 Philosophie von Anfang an ein Uebergewicht der inneren Erfahrung angelegt, vermöge deren das Wissen von der Aussenwelt problematisch wird. Darin macht sich in der ganzen Ausdehnung des neueren Denkens eine Nachwirkung des Terminis-

1) De mundi sens. atque int. f. et pr. § 6: dantur per ipsam naturam intellectus. Vgl. § 8, dazu das Corollarium der dritten Sektion. — 2) Vgl. in derselben Schrift § 8 und den ganzen vierten Abschnitt.

mus, mit dem das Mittelalter geendet hatte, als bestimmende Auffassung geltend: die Heterogenität von Aussenwelt und Innenwelt 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 Verselbständigung des Bewusstseins gegenüber der Aussenwelt, 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 Theorie sogar die letztere von der ersteren abhängig machte. Allein bei der erkenntnistheoretischen Wertung kehrt sich dies Verhältnis sogleich im Sinne der cartesianischen Bestimmungen um. Der Dualismus der endlichen Substanzen, welchen der grosse französische Metaphysiker aufgestellt hatte, wird nämlich bei Locke in der Stille mit dem Dualismus der Erfahrungsquellen eingeführt: die Sensation ist zur Erkenntnis der körperlichen Aussenwelt, die Reflexion zur Erkenntnis der Tätigkeiten des Geistes selbst bestimmt: und dabei findet sich denn von selbst, dass die letztere ihrer Aufgabe sehr viel mehr gewachsen ist, als die erstere. Unser Wissen von unseren eigenen Zuständen 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<sup>1)</sup>: dagegen verhält er sich hinsichtlich der Erkenntnis der Körperwelt sehr viel zurückhaltender. Eine solche ist nur durch Empfindung möglich und ermangelt, wenn sie auch noch den Namen *knowledge* verdient, doch der völligen Sicherheit und Adäquatheit. Zunächst ist nur das Vorhandensein der Idee im Geiste 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 angenommenen noch die Undurchdringlichkeit. Sachlich ist das noch weit mehr als bei Hobbes ein entschiedener Rückfall in die demokritisch-epikureische Vorstellungweise, und dies zeigt sich auch darin, dass Locke nach der Theorie der „Bilderchen“ (vgl. oben S. 91) die Reize auf die Berührung der Nerven durch kleinste von den Gegenständen ausströmende Stoffteilchen zurückführt<sup>2)</sup>. Im ganzen werden hier also die cartesianischen Grundlagen der mathematischen Naturkenntnis wiederholt und sogar in wichtiger Hinsicht erweitert.

1) Essay IV, 9, 3. — 2) Ibid. II, 8, 7 ff. Vgl. hierzu auch B. RÜTTENAUER, Zur Vorgeschichte des Idealismus und Kritizismus (Freiburg 1882) und GEIL, a. a. O. p. 66 ff.

Ganz anders aber lautet Lockes Entscheidung bei der Analyse des Substanzbegriffs. Von der intuitiven und der durch Sensation gegebenen Erkenntnis unterscheidet 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 intuitiven nach, während sie der sensitiven darin überlegen ist<sup>1)</sup>. 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 Gedanken dinge, die, nachdem sie durch Definition festgestellt sind, jede durch ihren Inhalt bestimmte Verbindung untereinander 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 doch 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<sup>2)</sup> doch wieder ganz cartesianisch eine Einteilung aller Substanzen in „cogitative und nichtcogitative“ vorzunehmen: andererseits aber wendet er sie auf seine Behandlung des *cogito ergo 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“ irgend einer Substanz überhaupt.

Gleichwohl hält es Locke für möglich, von dem Dasein Gottes eine demonstrative Gewissheit zu gewinnen. Er eignet sich zu diesem Zwecke den ersten der cartesianischen Beweise (vgl. oben § 30, 5) in etwas modifizierter Form an, und fügt noch den üblichen kosmologischen Beweis hinzu. Es muss ein unendliches, ewiges und vollkommenes Wesen gedacht werden, eine letzte Ursache der endlichen Substanzen, als deren eine der Mensch sich selbst intuitiv erkennt.

1) Ess. IV, 2. — 2) Ibid. II, 23, 29; IV, 10, 9.

So mannigfach und widerspruchsvoll sind die Denkmotive, welche sich in Lockes Erkenntnislehre kreuzen. Die scheinbar so leichte und durchsichtige Darstellung, zu der er den Cartesianismus verwässert hat, gleitet über die Strudel hinweg, welche aus der dunklen Tiefe ihrer historischen Voraussetzungen aufsteigen. Wie aber die vieldeutige Unbestimmtheit seiner Psychologie sich in die Gegensätze der folgenden Entwicklung auseinander legte, so bot auch diese erkenntnistheoretische Metaphysik die Ansatzpunkte für die mannigfaltigsten Umbildungen 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 Rückgriff auf die Lehren von Hobbes, der schwankenden Stellung, welche Locke in der Frage nach der Erkenntnis der Körper eingenommen hatte, ein Ende machte. Er zerstörte den Begriff der körperlichen Substanz. Von dem Ideenkomplex, den uns die Wahrnehmung als einen Körper darbietet, sollte nach der Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten ein Teil ausgeschieden und ein anderer als allein real zurückbehalten werden: aber diese Unterscheidung, so hatte bereits Hobbes gelehrt (vgl. § 31, 2), ist schon sachlich unrichtig. Auch die „mathematischen“ Eigenschaften 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 Urteilen in der optischen Auffassung räumlicher Verhältnisse darzutun suchte. Er bestreitet die Berechtigung der cartesianischen (bezw. demokritischen) Unterscheidung. Sind aber danach alle Eigenschaften des Körpers ausnahmslos Ideen in uns, so hat Locke als ihren realen Träger noch eine unerkennbare „Substanz“ übrig behalten: ähnlich reden andere von der Materie als dem Substrat der „erscheinenden“ Eigenschaften.

Allein in allen diesen Fällen, sagt Berkeley, wird uns zugemutet, ein Abstraktum für das allein Wirkliche zu halten. Abstrakte Begriffe aber existieren nicht, — sie existieren nicht einmal im Geiste, geschweige 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 Bewusstsein, für den „gesunden Menschenverstand“, dessen Sache Berkeley gegen die Künstelei der Philosophen 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 *Percepti* zusammen.

Der Körper ist also nichts anderes als ein Komplex von Ideen. Zieht man von einer Kirsche alle die Eigenschaften ab, welche durch irgend einen Sinn perzipiert werden können, was bleibt übrig? Nichts. Der Idealismus, der im Körper nichts weiter sieht als ein Bündel von Vorstellungen, ist die Ansicht des gemeinen 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 zwischen dem „wirklichen“ und dem eingebildeten oder geträumten Körper besteht, antwortet Berkeley mit einer spiritualistischen Metaphysik. Die Ideen, welche das Sein der Aussenwelt ausmachen, sind Tätigkeiten der Geister. Von den beiden cartesianischen Welten besteht substantiell nur die eine; nur die *res cogitantes* sind wirkliche Substanzen, die *res extensae* 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 Naturgesetze: daher findet Bischof Berkeley keine metaphysische Schwierigkeit darin, dass Gott unter Umständen zu besonderem Zweck von der gewohnten Reihenfolge abgeht, wo dann der Mensch von Wundern redet. Das Wesen des göttlichen Geistes (und ebenso auch der endlichen Geister) besteht in der Freiheit des Willens, und die Vorstellungen sind nur die Tätigkeitsformen, in denen sich diese entfaltet. Unwirklich dagegen ist nach Berkeley derjenige Körper, der nach sei es mechanisch zufälliger sei es willkürlicher Einbildung 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, welche 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*<sup>1)</sup>. Malebranche<sup>2)</sup> 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, nach dem Gott einerseits die wirklichen Körper, andererseits 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 Erkenntnis-

1) Der Nebentitel des Buches lautet: A new inquiry after truth being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world (London 1713). Es ist zusammen mit Berkeleys Treatise in der deutschen „Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen“ von ESCHENBACH (Rostock 1756) herausgegeben. — 2) Dessen Lehre war in England namentlich durch John Norris (Essai d'une théorie du monde idéal, Lond. 1704) bekannt geworden.



wert der menschlichen Ideen ganz derselbe, wenn man nur eine ideale Körperwelt in Gott statuieren und diese als den realen Gegenstand der menschlichen Erkenntnis betrachte.

Der „Idealismus“, welcher in dieser Weise auf mehreren Wegen aus dem *Cogito ergo sum* hervorging, erzeugte noch eine paradoxe Nebenerscheinung, welche namenlos und unbestimmt gelegentlich in der Literatur des 18. Jahrhunderts erwähnt wird. Die einzig sichere intuitive 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 ändern 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 Resultat gekommen, welches Kant 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, Berkeleyys Lehre sei zwar Wahnsinn, aber unwiderleglich.

3. Die Umbildung der Lockeschen Lehre durch Berkeley führt in direkter Linie zu Humes Erkenntnistheorie weiter. An die nominalistische Leugnung der abstrakten Begriffe knüpfte der tief sinnige Schotte seine Unterscheidung aller intellektuellen Funktionen in Impressionen und Ideen, welche Kopien von Impressionen sind: damit aber deckt 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, sofern ich mich in den Grenzen halte, nur einfach festzustellen, 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 infolgedessen eine demonstrative Erkenntnis von vollkommener Gewissheit: sie betrifft die Formen der Grössenvergleihung, welche wir an den gegebenen Vorstellungsinhalten vollziehen, und ist nichts als eine Analyse der Gesetzmässigkeit, mit der dies geschieht. Diese demonstrative Wissenschaft ist die Mathematik: sie entwickelt die Gesetze der Gleichsetzung in Bezug auf Zahlen und Raumverhältnisse, und Hume ist geneigt, der Arithmetik einen noch höheren erkenntnistheoretischen Wert zuzuerkennen als der Geometrie<sup>1)</sup>.

4. Allein die Mathematik ist auch die einzige demonstrative Wissenschaft; und zwar eben deshalb, weil sie sich auf nichts anderes bezieht als auf die möglichen Verhältnisse zwischen Vorstellungsinhalten und weil sie garnichts 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 Mathematik noch konsequenter verfährt. Denn Hume erklärt, dass keine Behauptung über die Aussenwelt demonstrierbar sei. All unser Wissen beschränkt sich auf die Konstatierung der Impressionen und auf die Verhältnisse dieser Vorstellungen untereinander.

Daher erscheint es für Hume als ein unberechtigter Uebergreif des Denkens, wenn die Gleichheit der Vorstellungen 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 Verhältnissen: die Substanz ist der unbekannte, unaussagbare 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 Reflexion zu suchen: sie ist das Abbild einer mehrfach wiederholten Vorstellungsverknüpfung. Durch das wiederholte Zusammensein der Impressionen, durch die Gewohnheit des gleichen Vorstellens entsteht vermöge des Gesetzes der Ideenassociation die Notwendigkeit der Vorstellung ihrer Koexistenz, und das Gefühl dieser associativen Notwendigkeit des Vor-

1) Treat. I, 2, 1. I, 3, 1.

stellens wird als reale Zusammengehörigkeit der Empfindungselemente, d. h. als Substanz gedacht.

Die Denkform der Inhärenz wird damit psychologisch erklärt und zugleich erkenntnistheoretisch verworfen: es entspricht ihr nichts weiter als das Gefühl einer Gleichheit der Vorstellungsverbindung, und da wir von der Existenz niemals etwas anderes als durch unmittelbare Sinneswahrnehmung wissen können, so ist die Realität des Substanzbegriffs unbegründbar. Es ist klar, dass Hume sich damit, soweit es die körperlichen Dinge anlangt, die Lehre Berkeleys zu eigen macht. Aber dieser hat die Arbeit am Substanzbegriffe 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 Substanz zu hypostasieren: aber er hat die seelischen Substanzen, die Geister, die *res cogitantes* stehen lassen; er hat sie für die Träger angesehen, denen alle diese Vorstellungstätigkeiten inhärieren sollten. Humes Argument trifft auch diese. Was Berkeley von der Kirsche gezeigt hat, gilt auch von „Ich“. Auch die innere Wahrnehmung (so gestaltete es sich tatsächlich schon bei Locke, vgl. oben Nr. 1) zeigt nur Tätigkeiten, Zustände, Eigenschaften. Nehmt diese fort, und auch von Descartes' *res cogitans* bleibt nichts übrig: nur die „Gewohnheit“ konstanter Vorstellungsverbindung liegt dem Begriff des Geistes zu Grunde; auch das Ich ist nur ein Bündel von Vorstellungen<sup>1)</sup>.

5. Die gleiche Betrachtung gilt *mutatis mutandis* auch für die Kausalität, diejenige Form, unter welcher die Notwendigkeit der Verknüpfung von Vorstellungsinhalten 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<sup>2)</sup>, 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<sup>3)</sup>. Die Erklärung dieser Denkform ist nach Hume wieder durch die

1) Treat. I, 4. Die bedenklichen Folgerungen, welche sich hieraus für die religiöse Metaphysik ergaben, hat Hume wohl veranlasst, diese einschneidendste seiner Untersuchungen bei der Umarbeitung in den Essais fallen zu lassen. — 2) In dieser Hinsicht hatte Hume einen Vorgänger in seinem Landsmann Joseph Glanvil (1636—1680), der in seiner *Scep sis scientifica* (1665) die mechanistische Naturphilosophie vom Standpunkt des orthodoxen Skeptizismus aus bekämpfte; vgl. FERRIS GREENSLET, J. G. (New-York 1900). — 3) Derselbe Gedanke lag schon der occasionalistischen Metaphysik zu Grunde; vgl. § 31, 7: denn sie nahm zu der Vermittlung durch den Willen Gottes wesentlich ihre Zuflucht wegen der logischen Unbegreiflichkeit des Kausalverhältnisses. Dasselbe hat in einer wesentlich mit Hume übereinkommenden Weise auch Kant in seinem „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ (vgl. 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 Verlangen nach einem „Erklären“ oder „Verstehen“ der tatsächlichen Zeitfolge zugleich psychologisch deduziert 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 analytisch begreiflich gemacht werden können.

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. 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 Humeschen Untersuchungen — insbesondere aus Rücksicht auf die Folgerungen in Betreff der religiösen Metaphysik, vgl. § 35, 6 — als Skeptizismus bezeichnet: doch ist es wesentlich von denjenigen Lehren verschieden, welchen dieser Name historisch zukommt. Die Feststellung von Tatsachen durch sinnliche Erfahrung gilt Hume als intuitive, die mathematischen Verhältnisse 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 Erkenntnis dessen, was die Dinge sind und wie sie wirken: wir können nur sagen, was wir empfinden, welche räumliche und zeitliche Anordnung und welche Ähnlichkeitsverhältnisse 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 Erforschung der Ursache, jede Lehre vom „wahren Sinn“ hinter den „Erscheinungen“ ausgeschlossen<sup>1)</sup>. Wenn man, wie die Terminologie sich im 19. Jahrhundert ausgebildet hat, diesen Standpunkt als Positivismus bezeichnet, so hat dieser durch Hume seine systematische Begründung gefunden.

Englands tiefster Denker hat aber dieser radikalen Erkenntnistheorie eine charakteristische Ergänzung gegeben. Den Ideenassociationen, welche den Begriffen der Substanz und der Kausalität zu Grunde liegen, wohnt zwar weder intuitive noch demonstrative Gewissheit bei, statt dessen aber eine gefühlsmässige Ueberzeugungskraft, ein natürlicher Glaube (*belief*), der, von allen theoretischen Ueberlegungen unbeirrt, sich im praktischen Verhalten des

---

1) 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 Humesche Lehre: denn mit der spiritualistischen Metaphysik fällt auch die von Gott gewollte Ordnung der Erscheinungen, worauf Berkeley die Kausalität reduziert hatte.

Menschen siegreich geltend macht und der auch für die erreichbaren Zwecke des Lebens und die darauf bezüglichen Kenntnisse völlig genügt. Darauf beruht die Erfahrung des täglichen Lebens. Diese zu beanstanden ist Hume nicht in den Sinn gekommen: er will nur verhüten, dass sie sich als Erfahrungswissenschaft aufspiele, wozu sie nicht ausreicht. Mit dem ganzen Ernst philosophischer Vertiefung verbindet er den offenen Blick für die Bedürfnisse des praktischen Lebens.

7. Für die Aufnahme dieses Positivismus war die Stimmung in England weniger günstig als in Frankreich. Hier lag der Verzicht auf eine „Metaphysik der Dinge“ schon in der skeptischen Grundrichtung, welche auch aus der cartesianischen Philosophie so vielfach wieder hervorgebrochen war: und die Herrschaft dieser Stimmung war besonders durch Bayle befördert worden, dessen Kritik sich zwar prinzipiell hauptsächlich gegen die rationale Begründung der religiösen 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 Schulsystems abstreifen wollte und statt abstrakter Begriffe die unmittelbare Wirklichkeit des Lebens verlangte. So wurde in Frankreich, mehr als in seiner Heimat Bacons 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 niemand mehr etwas wissen, und diesen Baconismus mit seiner ganzen encyklopädischen und programmatischen Ausbreitung legte d'Alembert als die philosophische Grundlage der Encyclopädie fest<sup>1)</sup>.

Aus Gründen des Geschmacks wurde mit dem „*Point de système*“ auch die Wolffsche Lehre in Deutschland von Männern wie Crousaz und Maupertuis bekämpft, und in der Tat bot der Pedantismus jener Lehrbücherphilosophie dazu mancherlei Angriffspunkte. 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 Geistessehers“, wo er die Baumeister mancherlei 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“<sup>2)</sup> und seine posthume „*Langue des calculs*“ entwickeln diese Lehre. Sie baut sich im wesentlichen auf einer Theorie der „Zeichen“ (*signes*) auf<sup>3)</sup>.

1) Im *Discours préliminaire*. — 2) Ein Lehrbuch für „polnische Professoren“. —

3) Nach Bekanntwerden der *Langue des calculs* (1798) stellten das Pariser Institut und die

Die menschlichen Vorstellungen sind sämtlich Sensationen oder Umbildungen von solchen, wozu es keiner besonderen Kräfte der Seele bedarf<sup>1)</sup>. 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<sup>2)</sup>. Dies geschieht dadurch, dass die Ideenkomplexe in ihre Bestandteile zerlegt und dann wieder zusammengesetzt werden: *décomposition des phénomènes* 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 Methode ist eine „Sprache“. Die verschiedenen Arten der Zeichen geben verschiedene „Dialekte“ der menschlichen Sprache: als solche unterscheidet Condillac fünf, die Finger (Gebärden), die Lautsprache, die Ziffern, die Buchstaben und die Zeichen der Infinitesimalrechnung. Die Logik, als die allgemeine Grammatik aller dieser „Sprachen“, bestimmt also auch die Mathematik, und zwar die höhere ebenso wie die elementare, als Spezialfälle.

Alle Wissenschaft enthält damit nur Transformationen: es kommt immer darauf an herauszubekommen, dass das Unbekannte, was man sucht, eigentlich ein schon Bekanntes ist, d. h. die Gleichung aufzufinden, welche das  $x$  einer Komposition von Ideen gleich setzt: eben zu diesem Zwecke müssen die Wahrnehmungsgebilde vorher dekomponiert werden. Es ist deutlich, dass dies nur eine neue, verallgemeinernde Ausdrucksweise für Galileis Lehre von der resolutiven und kompositiven Methode ist: aber sie erhebt sich hier auf rein sensualistischer Grundlage, sie verleugnet das konstruktive Element, welches 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 wissenschaftlichen 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 Wahrheit besteht nur in den innerhalb des Denkens durch die „Zeichen“ ausdrückbaren Gleichungen.

9. So indifferent diese Ideologie in metaphysischer Hinsicht sein wollte, so involvierte doch ihre sensualistische Grundlage eine materialistische Metaphysik. Mochte auch über die den Sensationen entsprechende Wirklichkeit nichts ausgesagt werden sollen, so blieb im Hintergrunde doch immer die populäre Vorstellung bestehen, dass Sinnesempfindungen eben von Körpern hervorgerufen werden. Deshalb brauchte nur die vorsichtige Restriktion, welche diesen positivistischen Konsequenzen des Sensualismus eigen war, verabsäumt werden, um den anthropologischen Materialismus, der sich (vgl. oben § 33, 5) in den psychologischen Theorien entwickelt hatte, in einen metaphysischen und dogmatischen zu verwandeln. So sprach Lamettrie mit koketter Rücksichtslosigkeit

---

Berliner Akademie fast gleichzeitig die Theorie der Zeichen als Preisaufgaben, welche an beiden Stellen eine grosse Anzahl von Bearbeitungen meist sehr untergeordneten Wertes erfuhren.

1) Dies führt Condillac, übrigens schon im *Traité des sensations*, gegen Locke, seine Schule gegen die Schotten aus. — 2) In diesen Bestimmungen stecken Anregungen von Hobbes ebenso wie von Hume.

keit aus, was viele andere sich selbst nicht einzugestehen, geschweige denn zu verkündigen oder zu vertreten wagten.

Auf den Materialismus trieben aber, unabhängig von der Ideologie, auch andere Gedankengänge der Naturforschung zu. Lamettrie hatte sehr richtig gesehen, dass das Prinzip der mechanischen Naturerklärung schliesslich nichts neben der durch ihre eigenen Kräfte bewegten Materie dulden werde: schon lange vorher, ehe Laplace die bekannte Antwort gab, er bedürfe der „Hypothese der Gottheit“ nicht, war die französische Naturphilosophie auf diesem Standpunkte angelangt. Dass die Welt der Gravitation in sich lebe, war auch Newtons Meinung; aber er glaubte, den Anstoss ihrer Bewegungen in einer Wirkung Gottes suchen zu müssen. Einen Schritt weiter ging Kant, als er in seiner „Naturgeschichte des Himmels“ ausrief: Gebt mir Materie und ich will euch eine Welt bauen. Er machte sich anheischig, das ganze Universum der Fixsterne nach Analogie des Planetensystems zu erklären<sup>1)</sup>, und führte die Entstehung der einzelnen Weltkörper aus einem feurig-flüssigen Urzustande lediglich auf die gegensätzliche Wirkung der beiden Grundkräfte der Materie, Attraktion und Repulsion, zurück. Allein Kant war überzeugt, dass die Erklärung, welche für die Sonnensysteme ausreicht, am Grashalm und an der Raupe scheitere: der Organismus erschien ihm als ein Wunder in der Welt der Mechanik.

Die französische Naturphilosophie suchte auch diesen Gegensatz zu überwinden und das Problem der Organisation aus der Welt zu schaffen. Unter den zahllosen Atomkomplexen, lehrte sie, sind auch solche, welche die Fähigkeit der Erhaltung und Fortpflanzung besitzen. Buffon, der diesen vielfach geäusserten Gedanken mit voller Energie ausgesprochen und durchgeführt hat, gab solchen Atomkomplexen den Namen der organischen Moleküle, und unter Voraussetzung dieses Begriffs liess sich alles organische Leben im Prinzip als eine nach mechanischen Gesetzen durch die Berührung mit der Aussenwelt entwickelte Tätigkeit solcher Moleküle betrachten<sup>2)</sup>. Das hatte schon Spinoza getan, an dessen Naturlehre Buffon vielfach erinnert: auch der letztere redet von Gott und der „Natur“ als Synonymen. Dieser Naturalismus fand somit in der Mechanik das gemeinsame Prinzip für alles körperliche Geschehen. Wenn nun aber die Ideologie auch die Ideen und deren Umbildung als Funktionen der Organismen betrachten lehrte, 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, Lamettrie in Frankreich zeigten, dass die Bewusstseinsveränderung 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 besondere Art ihrer Bewegungsformen bildeten. Hatte Voltaire gemeint, Bewegung und Empfindung könnten wohl Attribute derselben

1) 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 gegeben. Vgl. O. LIEBMAN, Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl. S. 381. — 2) In der Weiterentwicklung dieses Buffonschen Prinzips hat dann später Lamarck (Philosophie zoologique, 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 versucht.

unbekannten Substanz sein, so schlug dieser Hylozoismus, sobald man die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen in eine Gleichartigkeit umdeutete, in entschiedenem Materialismus um, und es sind oft nur leise und feine Nuancen des Ausdrucks, wodurch sich das eine in das andere verwandelt. Diesen Uebergang bieten die Schriften von Robinet dar. Er gibt freilich der Naturphilosophie einen metaphysischen Flug: mit Anlehnung an das Entwicklungssystem der Leibnizschen Monadologie betrachtet er die Stufenleiter der Dinge als eine unendliche Mannigfaltigkeit von Daseinsformen, 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 zurückzuübersetzen<sup>1)</sup>. 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 welche sich dann wieder in solche zu verwandeln 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 führt 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 Weltanschauung, ein herber Ernst des Vortrags nicht zu verkennen. Das ist nicht mehr ein pikantes Spiel der Gedanken, 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 Konformität zu begreifen, welche die von den Körpern in den Seelen hervorgerufenen Vorstellungen mit jenen beanspruchen: aber fast noch schwieriger schien es zu verstehen, dass der Geist durch die

1) In der Sprache der heutigen Naturphilosophie ausgedrückt, ist Robinets Lehre die, dass seelische Tätigkeit eine der Umwandlungsformen der „Energie“ sei.



Entwicklung der in seiner Natur begründeten Denkformen eine von ihm unabhängige Welt erkennen sollte. Und doch ist gerade dies eine in dem 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 nachwirkenden Terminismus, diese dogmatische Grundüberzeugung zu erschüttern und die Frage nach dem Grunde der Konformität zwischen Denknöwendigkeit 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 *θαυμάζειν* gerade auf das scheinbar Selbstverständliche richtet, da wog auch jetzt jene Schwierigkeit 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 allgemeinsten 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 Ontologie und eine Metaphysik mit ihren auf Gott, Welt und Seele bezüglichen Teilen *more geometrico* abzuleiten, und er steht so sehr im Bann dieses logischen Schematismus, dass ihm die Frage gar nicht zu kommen 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 Uebereinstimmung, die freilich nur möglich war, weil die apriorische Konstruktion der metaphysischen Disziplinen unvermerkt von Schritt zu Schritt Anleihen bei der Erfahrung machte. Trotzdem hatte dies mit reicher Schülerschaft gesegnete System den grossen didaktischen Wert, Strenge des Denkens, Klarheit der Begriffe und Gründlichkeit des Beweisverfahrens als oberste Regeln für die Wissenschaft aufzustellen und einzubürgern; 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 Menschenverstandes. Jede Empfindung ist das Zeichen — so terministisch denkt auch Reid — für die Anwesenheit eines Objekts; das Denken garantiert 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. Insbesondere aber gehört dazu der Satz, dass, was der Verstand klar und deutlich erkennt, auch notwendig so ist. Darin ist das allgemeine Prinzip einer philosophischen Auffassung formuliert, welche man (nach Kants Vorgange) Dogmatismus nennt, das bedingungslose Vertrauen in die Uebereinstimmung des Denkens mit der Realität. Dabei zeigen jene Proben der einzelnen Sätze, wie eklektisch und prinziplos dieser *Commonsense* seine Grundwahrheiten aus den verschiedenen Systemen der Philosophie zusammensuchte. Darin war ihm dann der „gesunde Menschenverstand“ der deutschen Popularphilosophen durchaus ähnlich. Mendelssohn war wie Reid

der Ansicht, dass alle extremen Gegensätze in der Philosophie Irrtümer seien, zwischen denen die Wahrheit in der Mitte liege: jeder radikalen Ansicht liegt ein berechtigter Keim zu Grunde, der nur künstlich zu einseitiger 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 Meinung 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 war 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 sinnliche Erkenntnis teils als die unvollkommnere Vorstufe, teils als das undeutliche Gegenbild der Verstandeseinsicht behandelt: die „historischen“ Wissenschaften galten entweder als Vorbereitungen oder als niedere Seitenstücke zu den philosophischen.

Aus diesem Verhältnis hat sich nun eine eigentümliche Konsequenz ergeben. Auch der sinnlichen Vorstellungsweise wohnt eine gewisse eigenartige Vollkommenheit bei, welche, von der Klarheit und Deutlichkeit des Verstandeswissens unterschieden, die Erscheinungsform ihres Gegenstandes ohne Bewusstsein der Gründe auffasst: und in diese Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis hatte Leibniz<sup>1)</sup> das Gefühl des Schönen gesetzt. Als nun einer von Wolffs Schülern, Alexander Baumgarten, bei dem der architektonische Trieb des Systematisierens besonders stark entwickelt war, der Logik als der Wissenschaft vom vollkommenen Verstandesbrauch eine entsprechende Wissenschaft von der Vollkommenheit der Empfindung, eine Aesthetik an die Seite stellen wollte, da gestaltete sich diese Disziplin zu einer Lehre vom Schönen<sup>2)</sup>. So erwuchs die Aesthetik<sup>3)</sup> als philosophischer Wissenszweig nicht aus Interesse an ihrem Gegenstande, sondern mit entschiedener Geringschätzung desselben, und als eine „nachgeborene Schwester“ der Logik behandelte sie ihn auch mit sehr geringem Verständnis für seine Eigenart und mit verstandeskühler Pedanterie; auch vermochte dieser Rationalist, 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 anderes Prinzip als das sensualistische der Naturnachahmung aufzustellen und entwickelte dieses wesentlich in eine langweilige Poetik. Allein trotzdem bleibt es Baumgartens grosses Verdienst, das Schöne zum erstenmal wieder systematisch aus den allgemeinsten Begriffen

1) Vgl. bes. Princ. d. l. nat. et d. l. gr. 17. — 2) Vgl. HERMANN LOTZE, Geschichte der Aesthetik in Deutschland (München 1868). — 3) 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.

der Philosophie behandelt und damit eine Disziplin begründet zu haben, der in der Weiterentwicklung besonders der deutschen Philosophie eine so wichtige Rolle bestimmt war.

12. Die Leibniz-Wolffsche Auffassung von dem Verhältnis der Sinnlichkeit und des Verstandes, insbesondere aber die für die rationale Erkenntnis eingeführte geometrische Methode stiess jedoch in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts auf eine zahlreiche Gegnerschaft, welche nicht nur von den Anregungen des englischen und französischen Sensualismus und Empirismus, sondern von selbständigen Untersuchungen über das methodische und erkenntnistheoretische Verhältnis der Mathematik und der Philosophie ausging.

In letzterer Hinsicht haben Rüdiger und, von ihm angeregt, Crusius am erfolgreichsten gegen die Wolffsche Lehre gekämpft. Jener stellte der Wolffschen Definition 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 Philosophie habe es nur mit dem Möglichen, mit der widerspruchslosen 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 von da aus in ganz ähnlicher Weise das Bestreben der geometrischen Methode, nur mit Hilfe der logischen Formen die Wirklichkeit erkennen zu wollen. Er verwarf den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, da aus Begriffen allein niemals auf die Existenz geschlossen werden, die Existenz (wie es Kant ausdrückt) nicht herausgeklaut werden könne. In der gleichen Richtung 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 diese Verschiedenheit von Real- und Idealgründen zur Bestreitung des Leibniz-Wolffschen Determinismus, und namentlich 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 entgegenzustellen. Die in allen diesen Folgerungen liegende Abwendung von der Naturreligion stimmte auch die strengere protestantische Orthodoxie günstig für die Crusiussche Lehre.

Am einschneidendsten und folgereichsten ist in dieser Hinsicht die methodische Grundverschiedenheit von Philosophie und Mathematik durch Kant untersucht worden, dessen Schriften schon früh 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

Philosophie 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 Inauguraldissertation und baut darauf, in Anlehnung an das psychologische Prinzip des virtuellen Angeborensens (vgl. § 33, 12) ein neues System der Erkenntnistheorie<sup>1)</sup>.

Dessen Grundzüge sind folgende: die Formen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit, diejenigen des Verstandes die allgemeinsten Begriffe. Aus der Reflexion auf die einen entspringt die Mathematik, aus der Entwicklung der andern die Metaphysik, beides apriorische Wissenschaften von unbedingter Gewissheit. Aber die Formen der (rezeptiven) Sinnlichkeit geben nur die notwendige Erkenntnis der Erscheinung der Dinge im menschlichen Geiste (*mundus sensibilis phaenomenon*), die Formen des Verstandes dagegen das adäquate Wissen vom wahren Wesen der Dinge (*mundus intelligibilis noumenon*). Dass die letzteren dies vermögen, beruht darauf, dass der Verstand wie die Dinge selbst ihren Ursprung im göttlichen Geiste haben, dass wir also durch ihn die Dinge gewissermassen „in Gott sehen“<sup>2)</sup>.

### § 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 wenigen Stellen zum vollen Ausdruck brachten, so lag dies an dem religiösen Interesse, welches von der Philosophie eine Entscheidung über seine Probleme erwartete. Schon im 17. Jahrhundert war auf die religiösen Unruhen und Kriege, unter denen Deutschland, Frankreich und England gelitten hatten, und auf das damit zusammenhängende dogmatische Gezänk ein Ueberdruß an den Unterscheidungslehren der Konfessionen gefolgt: das „jämmerliche Streitjahrhundert“, wie es Herder genannt hat, sehnte sich nach Frieden. In England breitete sich die Stimmung der Latitudinärer aus, und auf dem Kontinent wurden die Unionsbestrebungen trotz mehrfachen Scheiterns immer wieder von neuem aufgenommen. Bossuet und Spinola auf der einen, Leibniz auf der andern Seite arbeiteten lange in dieser Richtung: letzterer entwarf ein *Systema theologicum*, welches die allen

1) Das System der Inauguraldissertation ist nur eine Etappe in Kants Entwicklung; er gab es sogleich wieder auf: daher gehört es in seine vorkritische Zeit und in diese Periode. — 2) Diese mit der Berufung auf Malebranche vorgetragene 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.

drei Konfessionen gemeinsamen Grundlehren des Christentums enthalten sollte, und als die Verhandlungen mit den Katholiken aussichtslos wurden, versuchte er wenigstens seine Beziehungen zum Hannoverschen und Berliner Hofe zur Herbeiführung einer Einigung zwischen Lutheranern 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 Toleranzbewegung zu der Theorie der „freien Kirche im freien Staat“, d. h. zu der Forderung zusammen, dass der moderne, aller kirchlichen Bevormundung enthobene Staat jede religiöse Ueberzeugung als persönliche Meinung und jede religiöse Genossenschaft als eine freie Association so weit zu dulden und zu schützen habe, als sie nicht die staatliche Ordnung zu stören drohen.

Je mehr aber die Union an dem Widerstande der Theologen scheiterte, um so mehr Nahrung erwuchs dem mystischen Sektenwesen, dessen überkonfessionelle 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 erfolgreichsten hielt sich in Deutschland der von Spener und Francke begründete Pietismus, welcher immerhin eine gewisse Gleichgültigkeit gegen den dogmatischen Glauben erkennen lässt, dafür aber desto mehr Gewicht auf die Steigerung der persönlichen Frömmigkeit und auf die Lauterkeit und religiöse Färbung des Lebenswandels legt.

1. Im Zusammenhange mit allen diesen Bewegungen 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 anfangs auch solchem allgemeinen Christentum noch der Charakter einer geoffenbarten Religion gelassen, dafür aber die volle Uebereinstimmung dieser Offenbarung mit der Vernunft behauptet. Diese Stellung nahmen Locke und Leibniz, sowie des letzteren Schüler Wolff ein. Bei ihnen wird das Verhältnis der natürlichen und der geoffenbarten Religion ganz nach dem Muster von Albert und Thomas (vgl. S. 264) 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 übereinstimmend 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 Vernunftkenntnis zugänglich erweise. Daher sei in den religiösen Urkunden nur das als offenbarte Wahrheit anzusehen, was rational ist: d. h. die Vernunft entscheidet, was als Offenbarung gelten soll. Von diesem Standpunkt schieden die Socinianer die Trinität und die Gottmenschheit Christi aus dem Inhalt der Offenbarung aus und verlegten 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 Gesetz gegeben. Ist aber die Religion objektiv Gesetzgebung, so ist sie subjektiv Gesetzerfüllung, — nicht Annahme theoretischer Lehren, auch nicht bloss moralische 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 Auffassung der Religion, welche mit dem Rückgriff auf die schrankenlose Autorität göttlicher Machtbestimmungen 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 überflüssig beiseite geschoben und als einzige Religion die natürliche übrig behalten wird. Dies geschah von seiten der englischen Deisten, und insofern ist Toland ihr Führer, als er zuerst das Christentum, d. h. die allgemeine Vernunftreligion aller Mysterien zu entkleiden und es seinem Erkenntnisinhalt nach auf die Wahrheiten des „natürlichen Lichtes“, d. h. auf eine philosophische Weltanschauung zu reduzieren unternahm. Diese war dann freilich bei ihm keine andere als jene phantasievolle Naturbetrachtung, die aus der italienischen Renaissance von den englischen Neuplatonikern herübergewonnen worden war. In seinem „Pantheisticon“ entwarf Toland eine Art von Kultus dieser Naturreligion, deren Priesterin allein die Wissenschaft, deren Heroen die grossen Erzieher des menschlichen Geistes in der Geschichte sein sollen.

Ueberhaupt jedoch hatte in der weiteren Entwicklung der Inhalt, welchen die Aufklärungsphilosophie ihrer Naturreligion zu geben suchte, zwei verschiedene Quellen: die theoretische und die praktische Vernunft. In ersterer Hinsicht enthält der Deismus eine auf die Naturphilosophie gegründete Metaphysik, in der zweiten Richtung involviert er eine moralphilosophische Weltanschauung. Auf diese Weise steht die Naturreligion der Aufklärung ebenso in der Bewegung der theoretischen wie der praktischen Probleme: diese ihre beiden Elemente 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 zueinander 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 *Enthusiasmus* 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 Hingabe an etwas Höheres. Nichts anderes ist auch die Religion: ein gesteigertes Leben der Persönlichkeit, ein Sich-einwissen mit den grossen Zusammenhängen der Wirklichkeit. Diese edle Leidenschaft aber wächst wie jede aus der Bewunderung und Erschütterung zur Liebe heran. Die Quelle der Religion ist daher, objektiv wie subjektiv, die Harmonie und Schönheit, die Vollkommenheit des Weltalls: ihr unabweisbarer Eindruck

erweckt die Begeisterung. Warmen Herzens schildert Shaftesbury die Ordnung der Dinge, die Zweckmässigkeit ihres Zusammenspiels, die Schönheit ihrer Gestaltung, die Harmonie ihres Lebens, und er zeigt, dass es nichts an sich Böses, nichts durchaus Verfehltes gibt. Was in dem einen Systeme von Einzelwesen 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 Unvollkommenheit des einzelnen verschwindet in der Vollkommenheit des Universums, jeder Missklang löst sich in der Harmonie der Welt.

Dieser universalistische Optimismus, dessen Theodicee ihrer begrifflichen Struktur nach völlig neuplatonischen Charakters ist, kennt deshalb nur einen Beweis für das Dasein Gottes, den physiko-theologischen<sup>1)</sup>. Die Natur trägt überall die Züge des Künstlers an sich, der mit höchster Intelligenz und Feinfühligkeit die Liebenswürdigkeit seines eigenen Wesens in dem Reiz der Erscheinungen entfaltet hat. Schönheit ist der Grundbegriff dieser Weltanschauung. Die Bewunderung des Universums ist wesentlich ästhetisch, und der Geschmack des gebildeten Menschen ist für Shaftesbury die Grundlage des religiösen wie des moralischen Gefühls. Deshalb ist auch seine Teleologie die geschmackvolle der künstlerischen Auffassung: ähnlich wie Giordano Bruno sucht er die Zweckmässigkeit des Universums in der harmonischen Schönheit jedes seiner einzelnen Gebilde. Alles Kleinliche, Utilistische des teleologischen Denkens ist hier abgestreift, und ein hinreissender Schwung poetischer Weltverklärung geht durch Shaftesburys Schriften: deshalb haben sie so mächtig auf die deutschen Dichter, auf Herder<sup>2)</sup>, auf Schiller<sup>3)</sup> gewirkt<sup>4)</sup>.

3. Auf dieser Höhe stehen nun freilich wenige der Aufklärungsphilosophen: Voltaire und Diderot<sup>5)</sup> liessen sich anfangs zu so begeisterter Weltbetrachtung mitreissen, auch Maupertuis und Robinet hatten etwas von dem universalistischen Zuge; in Deutschland zeigt Reimarus in seinen Betrachtungen über die Kunsttriebe der Tiere wenigstens eine Empfänglichkeit für die künstlerisch feine Detailarbeit der Natur und für den Selbstzweck, welchen sie in ihren organischen Gebilden realisiert. Die grosse Masse aber der philosophischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts ist von dem anthropologischen Interesse und von den praktischen Zielen der Weltweisheit so beherrscht, dass sie vielmehr dem Nutzen nachforschen, welchen die Einrichtung des Weltganzen und die Tätigkeiten seiner Teile für die Bedürfnisse des 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 stoische Nützlichkeitslehre abgelöst, und die technische Analogie, mit welcher Männer wie Leibniz, Newton, Clarke die Unterordnung des Mechanismus unter die Teleologie gedacht hatten, konnte dieser Auffassung nur günstig sein. Denn die Zweckmässigkeit der Ma-

1) 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 Derham 1713 eine *Physico-theology* heraus. — 2) HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden*. — 3) SCHILLER, *Philosophische Briefe* (Julius). — 4) Vgl. unten § 36, 6. — 5) Hauptsächlich in den *Pensées philosophiques*.

schinen 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 herausstrichen, gerne nach: sie benutzten diese Betrachtung gegen den Wunderbegriff der positiven Religion; auch Reimarus meinte, nur Stümper brauchten ihren Maschinen nachzuhelfen, einer vollkommenen 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 geschaffenen Wesen überhaupt. Am geschmacklosesten ist diese Nützlichkeitskrämerei in der deutschen Aufklärung ausgeführt worden: schon Wolffs empirische Teleologie („Von den Endabsichten der natürlichen Dinge“) reizt die Lachmuskeln durch die kleinbürgerlichen Gesichtspunkte, welche sie der schöpferischen Intelligenz unterschiebt, und die Popularphilosophen überboten sich in der breiten und wohlgefälligen Ausmalung, 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 aufführt.

Edder dachte schon damals Kant, als er in der „Naturgeschichte des Himmels“ sich die Leibniz-Newtonsche Auffassung zu eigen machte, aber jenes Gerede vom Nutzen der Welt für den Menschen hinter sich liess und den Blick auf die Vollkommenheit richtete, welche sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Weltkörper und in der Harmonie ihrer systematischen 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 ontologischen. Die Popularphilosophie dagegen hatte gerade in 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 vollkommen 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 Beweises unbeanstandet angenommen wurde: skeptische Geister verlangten auch dafür den Nachweis und riefen so die Probleme der Theodicee wach. In den meisten Fällen griff dabei die Aufklärungsphilosophie auf dieselben (antiken) Argumente zurück, welche Shaftesbury ins Feld führte: auch wurde der skeptisch-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 morali-



schen 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?

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 ebenso „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 metaphysischen Wahrheiten sind unabhängig vom göttlichen Willen: der letztere ist bei seiner schöpferischen Tätigkeiten an sie gebunden.

Andererseits aber bürgt die Güte, welche 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 zahlreicheren und schwereren Uebeln behaftet als die andere. Wenn nun Gott unter allen diesen möglichen Welten, welche seine Weisheit vor ihm ausbreitete, diese wirkliche Welt geschaffen hat, so kann ihn dabei nur die Wahl des Besten geleitet haben: er hat diejenige verwirklicht, welche die wenigsten und die geringsten Uebel enthält. Die „Kontingenz“ der Welt besteht darin, dass sie nicht mit metaphysischer Notwendigkeit, sondern durch eine Auswahl unter vielen Möglichkeiten existiert: und da diese Auswahl von dem allgütigen Willen Gottes herrührt, so ist es undenkbar, 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 irgend möglich war. Gottes Güte hätte gern eine übellose Welt hervorgebracht, aber seine Weisheit erlaubte 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 Voraussetzung der metaphysischen Notwendigkeit des Uebels tat, ist charakteristischer Weise in der Literatur jener Zeit, die eben selbst durch und durch „optimistisch“ 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 göttliche 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 durchaus 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 Zweckmässigkeit der Welteinrichtung ins Schwanken: die Gleichgültigkeit, mit der die Natur das Menschenleben und all seinen Zweck und Werthinhalt 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, begann 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 Atombewegung, und in ihr gibt es keine Wertbestimmungen, welche von Zwecken oder Normen abhängig sind. Die Gesetzmässigkeit der Natur ist in denjenigen Dingen, welche uns zwecklos oder unzweckmässig, regellos oder anomal erscheinen, mit derselben Folgerichtigkeit wirksam, wie in den Dingen, die wir hinsichtlich ihrer Uebereinstimmung mit unseren Absichten oder Gewohnheiten beurteilen oder als zweckvoll billigen. Der Weise soll diese Indifferenz der Natur sich zu eigen machen, er soll die Relativität aller Zweckauffassungen 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 auffassen und wiedergeben soll: die Schönheit gehört zu denjenigen

Wertungen, welchen keine objektive Geltung zukommt. Der Materialismus kennt nur eine ideallose Kunst, nur die gleichgültige Kopie irgend eines beliebigen Wirklichen, — den baren Naturalismus.

6. Während so die naturphilosophischen Grundlagen des Deismus sich von innen heraus zersetzten, geriet auch seine erkenntnistheoretische Basis ins Schwanken: denn alle Angriffe auf die Möglichkeit einer Metaphysik trafen auch diejenige einer Naturreligion, welche ja doch inhaltlich nur einen Rest religiöser Metaphysik darstellte. In dieser Hinsicht war der Baconismus der gefährlichste Feind der deistischen Lehre: er liess die Religion nur als Offenbarung gelten und bestritt die Möglichkeit, ihre Lehren mit der Vernunft zu erkennen oder auch nur in Einklang zu bringen. Niemand hat diesen Standpunkt energischer vertreten als Pierre Bayle. Er arbeitete systematisch daran, die Widervernünftigkeit aller dogmatischen Lehren aufzuzeigen, er legte mit eindringendem Scharfsinn ihre Widersprüche bloss, er suchte zu beweisen, 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 Unsterblichkeit der Seele, und er setzte namentlich bei den Problemen der Theodicee ein, um die Unzulänglichkeit des „natürlichen Lichts“ zu erweisen: selbst im Streit mit Leibniz war er nicht der unterliegende Teil. Religion ist deshalb für ihn nur als positive Offenbarung, im Widerspruch mit der philosophischen Erkenntnis, möglich. Er vertritt in aller Schärfe die zweifache Wahrheit. Mochte er darum vielleicht auch selbst für seine Person das Verdienst des widervernünftigen Glaubens haben, — seine Schriften und insbesondere die Artikel des vielgelesenen „Dictionnaire“ waren den theoretischen Lehren der positiven Religion nicht weniger gefährlich als denen des Deismus.

Aus erkenntnistheoretischen Gründen hat endlich auch Hume die Vereinigung aufgelöst, welche die übrigen 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 seines praktischen Probabilismus an, dass die Welt im ganzen den unbestreitbaren Eindruck der Zweckmässigkeit und vernünftigen Ordnung mache, und findet deshalb, dass jener Glaube (*belief*), auf dem alle Lebenserfahrung beruht, auch für die (physiko-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 worden war, 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, wohlgeordnete zu stande gekommen und befestigt sei. So bleibt es bei einer problematischen Entscheidung. Die Naturreligion ist eine vernünftige Betrachtungsweise des praktischen Menschen, aber sie darf keine wissenschaftliche Lehre sein wollen.

7. Je mehr aus diesen oder andern Gründen das metaphysische Moment des Deismus zurücktrat, um so mehr wurde das „wahre Christentum“, das

jener sein wollte, auf eine moralische Ueberzeugung beschränkt. Das hatte schon Herbert von Cherbury, welcher der Naturphilosophie ferner stand, nahe gelegt, und ganz bestimmt war es von Spinoza ausgesprochen worden. Danach sollte das Wesen der Religion im sittlichen Wollen und Handeln bestehen, das religiöse 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 Weltanschauung. Es blieb eine unbestimmte Vorstellung von einem allgütigen Gotte übrig, der den Menschen zur Glückseligkeit geschaffen habe, den wir durch tugendhaftes 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 Duldung und der Menschenliebe, die Achtung des rein Menschlichen, die Wertschätzung der sittlichen Gesinnung und die Bescheidung des persönlichen Meinens in der Literatur und im Leben der Gesellschaft zu Ehren gebracht hat. Aber andererseits ist es auch wahr, dass es nie eine magerere Form des religiösen Lebens gegeben hat als diese: es fehlt ihr der Erdgeschmack der Religion, und mit den Mysterien, welche die Aufklärung nicht duldet, 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 bewiesen sie nur, wie wenig sie von der wirklichen Religion verstanden.

Bei der grossen Menge der popularphilosophischen Vertreter dieses Standpunktes bleibt mit allen möglichen Abstufungen eine Ungewissheit darüber, wieweit jene ethischen Rechte der religiösen Weltanschauung noch einer theoretischen Begründung fähig sein und wieweit sie nur als Inhaltsbestimmungen des moralischen Bewusstseins gelten sollen. Volle Klarheit herrscht darüber in Voltaires späterem Denken. Hier ist er von Bayles Skepsis soweit ergriffen, dass er die metaphysische Berechtigung nicht mehr anerkennt: jetzt gelten ihm Gottheit und Unsterblichkeit nur noch als Postulate des sittlichen Gefühls, der Glaube daran als die Bedingung für das sittliche Handeln. Mit diesem Glauben, meint er, würden die Motive für einen rechtschaffenen Lebenswandel und damit die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung zusammenstürzen: *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 übereinstimmen: 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 da-

her 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 Erbteil 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, welche 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.

Frage 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 jedem historischen Verständnis: das, was sie für falsch hielten, schien ihnen nur durch willkürliche Erfindung möglich. Sie waren von der Evidenz 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<sup>1)</sup> mit dem philosophischen Sinn vereinte. Führt ihn seine Erkenntnislehre zu der Ueberzeugung, dass die Religion nicht auf demonstrative Vernunftkenntnis 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“. Er zeigt, 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 Vergleichung des Naturlaufs mit den Wechselfällen des Menschenlebens die Anlässe zur Bildung von Vorstellungen höherer Wesen und zu ihrer beschwichtigenden oder schmeichelnden Verehrung lag. 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 ist, — 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 trifft 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“ darstellte.

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<sup>2)</sup> 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 den 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

1) Vgl. J. GOLDSTEIN, Die empiristische Geschichtsauffassung D. Humes (Leipzig 1903). — 2) Vgl. oben S. 351. In welchem Masse Spinozas Schriften den religiösen Aufklärern in Deutschland bekannt waren, erhellt unter anderem aus der interessanten Tatsache, dass Lorenz Schmidt, der Leiter der Wertheimer Bibelübersetzung, der anonyme Herausgeber eines Buches ist, worin unter der Maske einer „Widerlegung der Lehre Spinozas durch den berühmten Philosophen Christian Wolff“ eine vorzügliche Uebersetzung von Spinozas Ethik geboten und schliesslich nur ein paar Paragraphen aus Wolffs deutschen Schriften anehängt werden. (Gedruckt Frankfurt u. Leipzig 1744.)

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, welche 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 tiefe, 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 Menschengeschlechts durch Gott. Für die planvolle Aufeinanderfolge 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 Elementarbuch, an dem der fortgeschrittenere Schüler jetzt „stampft und glüht“, den Ausblick auf ein ewiges Evangelium ahnen. In der Ausführung<sup>1)</sup> dieses origenistischen Gedankens deutet Lessing nur tastend unbestimmte Linien an, welche in der Richtung einer mystisch-spekulativen Umdeutung der Dogmen liegen.

10. Am energischsten endlich ist jener Verständnislosigkeit des landläufigen Rationalismus Herder entgegengetreten. Den Kampf, den er, ähnlich wie Rousseau (vgl. unten § 37, 4) und nicht ohne dessen Einfluss, gegen die Flachheit und Plattheit der Aufklärung führte, beruhte wesentlich auf ästhetischen Motiven, die gegen die nüchterne Verstandeskultur die Ursprünglichkeit des Gefühls und das Recht der Genialität ins Feld führten. So gewann er die Einsicht in die religiöse Ohnmacht der Aufklärung und vertrat ihr gegenüber die ursprüngliche Wärme des religiösen Gefühls und zugleich das historische Recht des Christentums. Von diesem Standpunkte gelangte er gegenüber den Vorurteilen seiner Zeit zu einer gerechteren Würdigung des Mittelalters, die sogar schon die Ueberschwänglichkeiten der romantischen Auffassung vorbereitete, und andererseits pries er die Bibel als den Inbegriff aller religiösen Wahrheit. Ja, in den Schriften die aus der Zeit seiner Vereinsamung in Bückeburg stammen<sup>2)</sup>, liess er sich sogar zu einem leidenschaftlichen Orthodoxismus und Supranaturalismus fortreissen, der selbst gegen die fridericianische Toleranz als verwerflichen Indifferentismus eiferte.

Aber auch diese Einseitigkeit hat Herder überwunden, 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

1) Erziehung des Menschengeschlechts, § 72 ff. — 2) Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung 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.

Phantasie, und zwar als Volksdichtung. Und mit dieser ästhetischen war zugleich eine historische Auffassung der Religion gewonnen, welche sich den allgemeinen geschichtsphilosophischen Gedanken Herders (vgl. § 37, 5) in der glücklichsten Weise einfügte.

## 2. Kapitel. Die praktischen Fragen.

Wenn die Naturreligion des 18. Jahrhunderts den Halt, welchen 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 Religion gewonnen hatte. Und in der Tat war diese Ablösung, welche schon im Gefolge der religiös indifferenten Metaphysik des 17. Jahrhunderts begonnen hatte, verhältnismässig schnell und einfach vollzogen worden: dabei aber machte sich die Eigentümlichkeit des neuen Zeitalters auch darin geltend, dass der Schwerpunkt dieser Untersuchungen sehr bald auf das psychologische 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 „sentimentale“ Pflege persönlicher Beziehungen gerichtet war. Das in seinem Innenleben schwelgende Individuum, die sich selbst geniessende Monade ist die charakteristische Erscheinung der Aufklärungszeit. Der Individualismus der Renaissance, welcher im 17. Jahrhundert durch die äusseren Mächte zurückgedrängt war, brach nun aus der steifen Grandezza zeremoniösen Formelwesens mit verinnerlichter Gewalt wieder hervor: die Schranken sollten durchbrochen, die Aeusserlichkeiten abgeworfen, das reine, natürliche Leben des Menschen herausgekehrt werden.

Je wichtiger aber so der einzelne sich selbst wurde und je vielseitiger er die Fragen nach dem Inhalt seiner 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 hinausgreift? 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 Ursprüngliche, Gegebene, das einfach Selbstverständliche 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 naturalistische Metaphysik des 17. Jahrhunderts den Hintergrund 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 andererseits die Untersuchung sich darauf richten, worauf sein Wert und seine Geltung beruhe: und je mehr dabei die Sittlichkeit als ein 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 verschlingend, drei Hauptfragen heraus: was ist der Inhalt der Sittlichkeit? worauf beruht die Geltung der sittlichen Gebote? was bringt den Menschen zum sittlichen Handeln? Die Prinzipien der Moral legen sich auseinander nach den drei Gesichtspunkten des Kriteriums, 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 Mittelpunkt der Bewegung: einen Abschluss dagegen findet diese gerade wegen des Auseinandergehens der Fragestellungen in diesem Zeitraum nicht (vgl. § 39).

Typisch für den individualistischen Grundzug dieser Ethik war die immer neu gewendete Abwägung des Verhältnisses von Tugend und Glückseligkeit; ihr mehr oder minder scharf ausgesprochenes Endergebnis war, dass die Triebbefriedigung des Individuums 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 verschlungenen Kreisläufen dieser Ueberlegungen ausmacht.

Daraus aber ergab sich die in Bezug auf die politische und soziale Wirklichkeit viel brennendere Frage nach dem Glückseligkeitswerte des gesellschaftlichen Zusammenhanges, der öffentlichen Einrichtungen und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Das Bestehende und historisch Gewordene verlor wiederum seine unmittelbare Geltung und seine unbefangene Würdigung: es sollte sich vor dem kritischen Bewusstsein 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 Gesellschaftsphilosophie 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 wurden so zu einem Problem, das, am eindruckvollsten von Rousseau formuliert, in dem Gegensatze der von diesem angeregten Richtungen und im Verein mit den erschütternden Ereignissen der Revolution die Anfänge der Geschichtsphilosophie bestimmte.

### § 36. Die Prinzipien der Moral.

FR. SCHLEIERMACHER, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), 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 aufgestellte „*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 gegensätzlichen Ansichten, die eben dadurch auch von ihm abhängig werden. In gewissem Sinne gilt dies schon von Cumberland, der zwar dem psychologischen Relativismus 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. Allerdings nimmt bei seiner Bestreitung der „eingeborenen Ideen“, wie es sich aus deren Frontbietung gegen den Platonismus der Cambridger Schule erklärt, die Behandlung der praktischen Prinzipien fast den breiteren Raum ein: aber die positiven Andeutungen, welche 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 seinem Gegenstande ein Verhältnis hat, nämlich die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer menschlichen Handlungsweise mit einem Gesetze<sup>1)</sup>. Danach erscheint für die Ethik der imperative Charakter als wesentlich. Das Bestehen solcher Normen setzt aber nicht nur einen Gesetzgeber voraus, sondern 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 Instanzen, die er für die gesetzgeberische Autorität aufführt: öffentliche Meinung, Staat und Gott. Bei der höchsten dieser Instanzen aber fand er wieder einen Anknüpfungspunkt an die Reste der cartesianischen Metaphysik, die sein Empirismus bewahrt hatte. Der Wille Gottes nämlich wird (nach Lockes Religionsphilosophie, vgl. oben § 35, 1) völlig identisch durch die Offenbarung und durch das „natürliche Licht“ erkannt. Das Gesetz Gottes ist das Gesetz der Natur. Sein Inhalt aber ist der, dass durch die von Gott bestimmte Naturordnung an gewisse Handlungen schädliche, 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 Platoniker, — schon Henry More<sup>2)</sup> und Cudworth<sup>3)</sup>, später besonders Richard Price<sup>4)</sup>. 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,

1) Vgl. Essay conc. h. u. II, 28, 4ff. — 2) Encheiridion ethicum (1667). — 3) Dessen Treatise concerning eternal and immutable morality wurde erst 1731 von Chandler herausgegeben. — 4) Questions and difficulties in morals (London 1758).

aber mit wenig neuen Argumenten verfechten sie die stoisch-platonische Lehre in ihrer christlich-theistischen Umbildung.

Dabei nahm dieser Intellektualismus im Zusammenhange mit der rationalistischen Metaphysik eine Richtung, welche 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 demgemäss 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 mathematischen analoge Evidenz in Anspruch nahm und in cartesianischem Sinne davon überzeugt war, dass aus solcher Einsicht sich unausweichlich das Verpflichtungsgefühl 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 Unkenntnis oder der sachwidrigen Meinung. Demselben Gedanken gab, von Clarke angeregt, Wollaston die Wendung, dass, da jede Handlung ein (theoretisches) Urteil über die zu Grunde 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 Rationalismus ohne jeden metaphysischen Hintergrund. 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 unmöglich erklärend, die rationale Begründung der Naturreligion 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 theoretischen Einsichten sein mögen. Er lehrt zum erstenmal mit deutlichem Bewusstsein die völlige Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von der theoretischen: aber er spitzt auch dies gern auf das theologische Gebiet zu. Offenbarung 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 gefährlichsten Gegner bekämpfen.

Wurden dabei die sittlichen Grundsätze auch von Bayle als „ewige Wahrheiten“ proklamiert, so geschah dies in dem ursprünglich cartesianischen Sinne, wonach es sich nicht sowohl um die psychologische Frage des Eingeborensens, als vielmehr um den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt der unmittelbaren, logisch unvermittelten Evidenz handelte. In diesem Sinne galt selbstverständlich das virtuelle Eingeborensen 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 hinter sich 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 entnommen werden musste.

Eine derartige prinzipielle Begriffsbestimmung der Sittlichkeit wurde nun in erster Linie durch die Metaphysik von Leibniz ermöglicht, von diesem jedoch nur gelegentlich und andeutungsweise angebahnt und erst von Wolff in systematischen, aber auch größeren Formen ausgeführt. Die Monadologie betrachtet das Universum als ein System von Lebewesen, deren rastlose Tätigkeit in der Entfaltung und Verwirklichung ihres ursprünglichen Inhalts besteht. Bei dieser aristotelischen Auffassung verwandelt sich der spinozistische Grundbegriff des „*suum esse conservare*“ (vgl. § 32, 6) in eine zweckvolle Lebensbestimmung, welche Leibniz und seine deutschen Schüler als Vollkommenheit bezeichneten<sup>1)</sup>. Das „Gesetz der Natur“, welches somit auch dieser Ontologie zufolge mit dem Sittengesetz zusammenfällt, ist das Streben aller Wesen nach Vollkommenheit. Da nun jede Vervollkommnung als solche mit Lust, jeder Rückschritt aber in der Lebensentfaltung mit Unlust verbunden ist, so ergibt 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 Vollkommenheit 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 Vervollkommnung gereicht: denn nicht alles, was momentan als Lebensförderung gefühlt wird, erweist sich wahrhaft 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 Gesichtspunkte erscheint die Aufklärung des Verstandes als vornehmste sitt-

1) LEIBNIZ, Monad. 41 ff.

liche Aufgabe. Bei Leibniz folgt dies unmittelbar aus dem Begriff der Monade<sup>1)</sup>: 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 Gesetz ihrer Entwicklung ist die Aufklärung ihres ursprünglich 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 Rahmen der hausbackenen Absicht, welche der deutsche Kathederphilosoph seiner wissenschaftlichen Arbeit vorsetzte: die Philosophie durch Klarheit der Begriffe und Deutlichkeit der Beweise brauchbar und praktisch wirksam zu machen.

5. Diese Tendenz hatte Wolff von seinem Lehrer Thomasius, dem Führer der Aufklärer, übernommen, einem Manne, dem freilich die Vornehmheit des Leibnizschen Geistes abging, desto mehr aber das Verständnis für die Bedürfnisse seiner Zeit, die agitatorische Beweglichkeit und der Mut gemeinnützigen Strebens gegeben waren. Geistige Regungen der Renaissance, die im 17. Jahrhundert zurückgedämmt worden waren, lebten an dessen Schluße wieder auf. Thomasius wollte die Philosophie aus dem Hörsaal in das Leben verpflanzen, sie in den Dienst der allgemeinen Wohlfahrt stellen: und da er von der Naturwissenschaft 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 gewinnt 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 Grübeleien damit, dass die Philosophie nur gerade soviel 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 ver-

1) Vgl. ebenda 48 ff.

zerrten 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<sup>1)</sup>.

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 S. 400f.).

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 zu Grunde, wonach Sittlichkeit mit der ungestörten Entfaltung des wahren und natürlichen Wesens des Menschen, deshalb aber auch mit seinem echten Glück 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 vielmehr 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 Triebssysteme. Diese Moral verlangt nicht die Unterdrückung des Eigenwohls zu Gunsten 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<sup>2)</sup>, 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

1) Vgl. Fichte, Fr. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen (1801), W. W. VIII, 1 ff.  
— 2) 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 Bearbeitung des Inquiry concerning virtue and merit) direkt an Shaftesbury anknüpfte.

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, welche ihr ethisches Recht geltend macht, und die höchste Erscheinung im Bereiche 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 dies 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, allgemeingültige Grundsätze. Die Moral der Virtuosität dagegen musste das individuelle Lebensideal den Tiefen des Einzelwesens 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 wirken, — diese Urteile beruhen auf dem Vermögen des Menschen, seine eigenen Funktionen sich zum Gegenstande zu machen, d. h. auf der „Reflexion“ (Locke); aber sie sind nicht bloss ein Wissen der eigenen Zustände, sondern Affekte der Reflexion, und als solche bilden sie innerhalb des „inneren Sinnes“ den *moral sense*.

Damit war die psychologische Wurzel des Ethischen aus dem Bereiche verstandesmässiger Erkenntnis auf die Gefühlsseite der Seele und in die unmittelbare 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 Angelegten; es befriedigt und beseligt wie das Schöne, es ist wie das Schöne der Gegenstand einer ursprünglichen, im tiefsten Wesen des Menschen angelegten Billigung. Diese Parallele hat von Shaftesbury an die Literatur des 18. Jahrhunderts beherrscht: der „Geschmack“ ist das ethische wie das ästhetische Grundvermögen. Am deutlichsten ist das wohl von Hutcheson ausgesprochen worden, aber mit einer Wendung, welche von Shaftesburys Individualismus schon wieder einigermaßen abführte. Denn er verstand unter dem „moralischen Sinn“ — in der rein psychologischen Bedeutung des „Eingeborensseins“ — 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 fe-

gehalten, dass der Mensch ein natürliches Gefühl für das Gute wie für das Schöne besitze, und die Analyse dieses Gefühls wurde für die Aufgabe der Philosophie erklärt.

Die Uebertragung dieses Prinzips auf das theoretische Gebiet führte in der schottischen Schule (vgl. § 33, 8) dazu, auch das Wahre in Parallele zu dem Guten und Schönen als den Gegenstand ursprünglicher 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, welcher im Gegensatz zu der verstandeskühlen Zerkleinerung, womit die rein theoretische Aufklärung das religiöse Leben behandelte, seinen Deismus auf das unverdorrene, natürliche Gefühl des Menschen gründete<sup>1</sup>. In sehr unbestimmt eklektischer Weise wurde diese Gefühlsphilosophie von dem holländischen Philosophen Franz Hemsterhuys (aus Groeningen, 1720—1790), mit barocker Wunderlichkeit von dem geistreichen Schwärmer Hamann, dem „Magus im Norden“<sup>2</sup>, ausgeführt.

8. Am meisten aber machte sich jene von Shaftesbury und Hutcheson angebahnte Theorie der Gefühle in der Verschmelzung ethischer und ästhetischer Untersuchungen geltend. Der eudämonistischen Moral war es, je gemeinfasslicher sie behandelt wurde, um so genehmer, ihre Gebote als den Gegenstand eines natürlichen Wohlgefallens in das Gewand der Anmut hüllen zu können und das Gute als etwas dem Schönen Verwandtes dem Geschmack empfehlen zu dürfen. Auch die schottische Schule stand dieser Auffassung 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 herangebracht hatte, völlig durch die psychologische Methode überwuchert wurden. Nicht was schön ist, fragte man, sondern wie das Gefühl der Schönheit zu stande kommt; und bei der 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 intellektuellen Freuden auf, und meint, zu der für die höhere Bestimmung des Menschen erforderlichen Verfeinerung seiner sinnlichen Anlage seien die Künste „erfunden“ worden: er sucht deshalb das Gebiet des Schönen in den höheren Sinnen, Gehör und namentlich Gesicht, und findet dabei als Grundlage einen allen Menschen gemeinsamen Geschmack für Ordnung, Regelmässigkeit, Verknüpfung des Mannigfaltigen 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

1) Vgl. das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars im Emile, IV, 201 ff. —  
2) Johann Georg Hamann (aus Königsberg, 1730—1788; Ges. Schriften von GILDEMEISTER hrsg., Gotha 1857—1873) verknüpft in seiner tief sinnigen, aber sprunghaft unklaren Ausdrucksweise diese Richtung mit einem der Orthodoxie nicht fern stehenden Pietismus.



Dienst damit die Schönheit gestellt wird<sup>1</sup>. Selbst Edmund Burke ist in seinem Bestreben, das ästhetische Verhalten nach associationspsychologischer Methode aus elementaren Empfindungszuständen herzuleiten, von der Problem- bildung 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<sup>2</sup> — geht von dem Gegensatz der selbstischen und geselligen Triebe aus. Erhaben soll danach das sein, was in wohlthuendem Schauer uns mit Schrecken erfüllt, während wir selbst so fern davon sind, dass wir der Gefahr unmittelbaren Schmerzes uns entrückt fühlen: schön dagegen alles, was die Gefühle, sei es der geschlechtlichen, sei es der allgemein menschlichen Liebe in wohlgeälliger Weise hervorzurufen geeignet ist.

Aber die Interessen der literarischen und künstlerischen Kritik führten auch über die Untersuchung des ästhetischen Auffassens, Beurteilens und Ge- niessens hinaus zu der Frage nach dem Wesen der ästhetischen Produktion, und hierin hat hauptsächlich Alex. Gerard<sup>3</sup>) den Begriff des Genies zu be- stimmen gesucht, indem er dessen gefühlsmässige Ursprünglichkeit und die exemplarische Leistung, die schöpferische Kraft der wahren Künstlernatur gegenüber der landläufigen Nachahmungstheorie glücklich hervorhob. Hier be- ginnt die zunächst noch wesentlich psychologische Theorie mit philosophischem Geiste der grossen gleichzeitigen Entwicklung der schönen Literatur gerecht zu werden.

Aehnlich wie Home hat auch Sulzer die Empfindung des Schönen mitten zwischen diejenige des sinnlich Angenehmen und die des Guten als eine Ueber- leitung von der einen zur andern gesetzt. Die Möglichkeit dieser Ueberleitung fand er in dem intellektuellen Faktor, der bei der Auffassung des Schönen mit- wirke: 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 Deutsch- land so lange gefeierte Aesthetiker erweist sich in der Auffassung von der Kunst und ihrer Aufgabe als ein Banause des philiströsen Moralisieren. Wie unendlich viel geistreicher und freier sind da die „Beobachtungen“, welche Kant „über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ zu der Zeit anstellte, als auch er vom psychologischen Standpunkte aus den feinen Verzweigungen des ethischen und des ästhetischen Lebens in den Individuen, den Geschlechtern, den Völkern mit liebenswürdiger Weltkundigkeit nachging!

Zu einer folgenreichen Aenderung der psychologischen Systematik gaben endlich diese Gedankenzusammenhänge 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 mannig-

1) Näheres in dem Art. über Home (Kames) von W. WINDELBAND in Ersch u. Grubers Encyclopädie, II, 32, 213f. — 2) Nach Home ist das Schöne erhaben, wenn es gross ist. Seinen unklaren und schwankenden Bestimmungen scheint etwa der Gegensatz des Qualitativ- und des Quantitativ-Gefälligen zu Grunde zu liegen. — 3) A. GERARD, Essay on Taste (1758, deutsch 1766) und besonders Essay on Genius (1774, deutsch 1776).

fachen 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<sup>1)</sup> darauf hingewiesen zu haben, dass die dunklen Urzustände der Monade von den entwickelten Lebensformen des vollbewussten Erkennens und Wollens zu sondern seien, und schon er fand deren Eigentümlichkeit in den damit gegebenen Lust- und Unlustzuständen. Aehnlich geschah es von Leibnizschen Voraussetzungen her bei Jakob Friedrich Weiss<sup>2)</sup>. Diese Zustände benannte Mendelssohn zuerst (1755) Empfindungen<sup>3)</sup>, und später bezeichnete derselbe die ihnen gemeinsam zu Grunde liegende Seelenkraft als das Billigungsvermögen<sup>4)</sup>. Den entscheidenden Einfluss aber auf die Terminologie haben Tetens und Kant ausgeübt. Ersterer schob für Empfindungen den Ausdruck Fühlungen oder Gefühle ein<sup>5)</sup>, und Kant brauchte fast ausschliesslich den letzteren. Er war es auch, der später die Dreiteilung der seelischen Funktionen in Vorstellen, Fühlen und Wollen zur systematischen Grundlage seiner Philosophie machte<sup>6)</sup>, 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 beurteilt, ob sie den andern 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 die klassische Formel dieser Richtung heraus. Eine Handlung ist sittlich um so wohlgetälliger, 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

1) 1751 f., gedruckt in den „Vermischten Schriften“ (Berlin 1773). — 2) J. F. WEISS, De natura animi et potissimum cordis humani (Stuttgart 1761). — 3) Dabei bezieht sich auch Mendelssohn mit seinen Briefen über die Empfindungen direkt auf Shaftesbury. — 4) Vgl. MENDELSSOHN, Morgenstunden (1785), Kap. VII (W. I, 352). — 5) Vgl. TETENS, Versuche, X, S. 625 ff. — 6) In der zwischen 1780 und 1790 geschriebenen, anfänglich zur Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft“ bestimmten Abhandlung, welche unter dem Titel „Ueber Philosophie überhaupt“ in seine Schriften übergegangen ist. Vgl. T. VI, Kap. 1.

von Hobbes und Locke, auf das utilistische Prinzip eine streng demonstrativ-ethische Erkenntnis zu gründen, schien damit eine bestimmte, der naturwissenschaftlichen 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 finden, nach denen der Wert jeder Handlungsweise für<sup>1</sup> 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 individuellen wie der sozialen Verhältnisse und Bedürfnisse ein Schema der Lust- und Unlustbilanz für die Berechnung der nützlichen und schädlichen Folgen menschlicher Tätigkeiten und Einrichtungen. Ähnlich wie bei Hume (vgl. unten No. 12) fällt auch hier die Ausrechnung des sittlich Wertvollen dem abmessenden Verstande zu: aber die Faktoren, mit denen er dabei operiert, sind lediglich Lust- und Unlustgefühle.

10. Die enge Verbindung, in welcher sich historisch seit Hobbes dieser Utilismus mit dem *selfish system*, d. h. mit der Annahme einer wesentlich egoistischen Bestimmtheit der menschlichen Natur befand, führte notwendig dazu, die Frage nach dem Kriterium der Sittlichkeit und der Art seiner Erkenntnis von derjenigen nach der Sanktion der moralischen Gebote und den Motiven ihrer Befolgung zu sondern. Für die metaphysischen 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 Persönlichkeit, für die Befolgung angeborener sittlicher Neigungen keines weiteren und besonderen Motivs zu bedürfen: die Moralität verstand sich unter solchen Voraussetzungen von selbst. Wer aber pessimistischer vom Menschen dachte, wer ihn für ein ursprünglich und seiner Natur nach nur durch die Rücksicht auf eigenes Wohl und Wehe bestimmtes Wesen hielt, der musste fragen, mit welchem Recht von einem solchen Wesen eine altruistische Handlungsweise verlangt werde, und wodurch es sich zur Befolgung dieser Anforderung bestimmen lasse. War die Sittlichkeit nicht in der Natur des Menschen von selbst gelegen, so musste angegeben werden, wie sie von aussen in ihn hineinkommt.

Hier leistete nun das schon von Hobbes und Locke herbeigezogene Prinzip der Autorität seinen Dienst. Seine handgreiflichste Form war die theologische: in feinerem Begriffsgefüge wurde sie von Butler, mit grober Gemeinfasslichkeit von Paley ausgeführt. Die Utilität ist für beide das Kriterium der sittlichen Handlung, und das göttliche Gebot ist für beide der Rechtsgrund für die ethischen Anforderungen. Während aber Butler noch die Erkenntnis dieses göttlichen Willens in dem natürlichen Gewissen sucht, wozu er (auch mit dem Namen „Reflexion“) die Shaftesburyschen Reflexionsaffekte umdeutet, ist für Paley weit mehr die positive Offenbarung des göttlichen Willens massgebend: und die Befolgung dieses Gebotes erscheint 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 Gehorsam 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 theologischen Motivation schliesslich durch ebenso egoistische Triebfedern der Hoffnung und Furcht zu der von Gott befohlenen altruistischen Handlungsweise bestimmt wird, so setzte die sensualistische Psychologie an die Stelle der theologischen Vermittlung die Autorität des Staats und die Nötigungen des geselligen 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 begrifflich, dass er darin das unter den gegebenen Verhältnissen verständigste, sicherste und einfachste Mittel zur Herbeiführung der eigenen Glückseligkeit sieht. Während deshalb die theologischen 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 gesellschaftlichen Zusammenhang gefügte Lebensordnung zu genügen. Der Mensch findet sich in solchen Verhältnissen, dass er bei rechter Ueberlegung einsieht, er werde seinen Vorteil am besten durch Unterordnung unter die bestehenden Sitten und Gesetze finden. Die Sanktion der ethischen Anforderungen liegt hiernach 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 Mandeville, Lamettrie und Helvétius das *selfish system* ausgebaut, wobei namentlich Lamettrie mit geschmacklos 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 eudämonistische Klugheit, als gesellschaftlich verfeinerter Egoismus, als das Raffinement des Lebenskundigen, der eingesehen hat, dass er, um glücklich zu werden, keinen besseren Weg einschlagen kann, als sittlich, 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 an seinen Sohn, — sei es in der Form moralisierender Betrachtungen wie bereits in Laroche-foucaulds „Maximes et réflexions“ (1665 und erweitert 1678) und in Labruyères „Caractères“ (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 Triebssystem 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<sup>1)</sup>, 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 Encyclopädisten 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 verschiedenen Verfassungsformen gestaltet. La mettrie 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 erwartete, so musste der Grad, in welchem ihm diese gelang, als Massstab für die Wertbeurteilung der öffentlichen Einrichtungen gelten. Diese Konsequenz hat Holbach im *Système de la nature* gezogen, und der gewinnendste Zug dieses trockenen Buches ist vielleicht die Ehrlichkeit 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 hinauszuhoben.

12. Als der allseitigste Niederschlag dieser Bewegung und als die feinfühligste Abwägung der in ihr streitenden Denkmotive darf Humes Moralphilosophie gelten. Auch sie steht durchaus auf dem Boden der psychologischen Methode: durch eine genetische Untersuchung der Affekte, der Gefühle und Willensentscheidungen 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 sittlichen Wohlgefallens nicht nur die „sozialen Tugenden“, wie Gerechtigkeit, Wohlwollen u. a., sondern auch die „natürlichen Tüchtigkeiten“<sup>2)</sup> wie Klugheit, 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 blosser associationspsychologische Vermittlungen auf den Egoismus zurückgeführt werden. Ebenso verbietet aber die Beziehung, welche diese Beurteilungen zu den

1) Vgl. besonders das bei E. ZELLER, F. d. G. als Philosoph, S. 67 ff., 105 ff. Angeführte, dazu aber namentlich Friedrichs „Antimacchiavelli“. — 2) Auch hier spielt die alte Doppelbedeutung von *virtus* (*virtue*) = Tugend und = Tüchtigkeit mit.

verwickelten Verhältnissen der Erfahrung besitzen, die Annahme ihres Eingeboreneins. Sie müssen vielmehr auf eine einfache Grundform zurückgeführt werden, und dies ist die Sympathie<sup>1)</sup>, d. h. zunächst die Fähigkeit des Menschen, fremdes Wohl und Wehe wenigstens in abgeschwächter Form wie eigenes mitzufühlen. Solche sympathischen Gefühle sind aber nicht nur die impulsiven Gründe der moralischen Urteile, sondern auch die ursprünglichen Motive des moralischen Handelns: denn die Gefühle sind die Ursachen der Willensentscheidungen. Diese ursprünglichen Impulse reichen jedoch allein für die Erklärung des ethischen Urteilens und Handelns noch nicht aus. Für die verwickelteren Verhältnisse des Lebens bedarf es der Klärung, Ordnung und der 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 noch von Hobbes abhängig — die Gerechtigkeit und das ganze System rechtlicher Normen 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 feinverzweigten System moralpsychologischer Begriffsdifferenzen, als dessen Mittelpunkt das Prinzip der Sympathie 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 ist, 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 versetzen und auch seine Motive mitzufühlen. 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, welche 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 individueller 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<sup>2)</sup>. Aber mit diesen Einsichten in die durchgängige Abhängigkeit des Individuums

1) Vgl. Treat. II, 1, 11 und II, 2, 5. — 2) Inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations (London 1776).

von einem gesellschaftlichen Lebenszusammenhange, den es nicht erzeugt, sondern in dem es sich vorfindet, weist die Aufklärungsphilosophie bereits über sich selbst hinaus.

### § 37. Das Kulturproblem.

ALF. ESPINAS, *La philosophie sociale du 18. siècle et la révolution*, 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 psychologistische Richtung der Grundgedanke vorgezeichnet, darin Gesamtprodukte individueller Betätigungen zu sehen, und daraus ergab sich die Neigung, diejenigen Interessen, deren Befriedigung der einzelne von derartigen allgemeineren 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 Beurteilung 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 ganzen Rechtssystem auf dem Vertrage beruhen, den aus solchen Motiven die Bürger miteinander eingegangen sind. Dieselbe epikureische Vertragstheorie, die schon im späteren Mittelalter wieder auflebte, ging mit dem Nominalismus in die neuere Philosophie über und erstreckte ihre Wirkung über das gesamte 18. Jahrhundert. Aber die künstliche Konstruktion des Absolutismus, welche Hobbes darauf errichtet hatte, wich im Gefolge der politischen Ereignisse immer mehr der Lehre von der Volkssouveränität. Sie lag wie der englischen Verfassung von 1688, so der theoretischen Gestaltung zu Grunde, welche ihr Locke in der Lehre von der Trennung und dem Gleichgewicht der drei Staatsgewalten, der legislativen, exekutiven und föderativen, gab: sie beherrschte als ideale Forderung auch Montesquieus Schriften, der im Hinblick auf die verrottete Rechtsprechung seiner Zeit der richterlichen Gewalt volle Selbständigkeit gegeben wissen wollte, während er exekutive und föderative (als Verwaltung nach innen und aussen) in der Einen monarchischen 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 eingeschränkt und auch die Ausübung der Souveränität der gesamten Volksmasse direkt zuerkannt werden sollte. Bei allen diesen Umbildungen der Hobbesschen Doktrin liegt (wie schon in der von Spinoza<sup>1)</sup> nach aristokratisch-republikanischer Richtung vorgeschlagenen) der Einfluss der historisch-politischen Realitäten auf der Hand: aber der Gegensatz zwischen Hobbes und Rousseau hat doch auch seinen theoretischen Hintergrund. Gilt der Mensch als von Natur wesentlich egoistisch, so muss er durch die übergreifende Staatsmacht zur Einhaltung des geselligen Vertrages gezwungen werden: gilt er für ursprünglich gut und sozial

1) Im *Tractatus politicus*, der im übrigen sich ganz auf den Prinzipien von Hobbes aufbaute; vgl. oben S. 355.

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 rechtsphilosophischen Lehren mitteilte, welche nicht bloss psychologistische 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 dieses Prinzips in der deutschen Philosophie zwei verschiedene Richtungen, die zu höchst charakteristisch verschiedenen Resultaten führten. Wenn Leibniz in antiker Weise die Rechtsbegriffe aus den allgemeinsten Bestimmungen der praktischen Philosophie abgeleitet hatte<sup>1)</sup>, so folgte ihm Wolff auch darin, machte aber deshalb zum Zwecke des Staatsvertrages die gegenseitige Förderung der Individuen behufs ihrer Vervollkommnung, ihrer Aufklärung und ihrer Glückseligkeit: 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 beherrschten Menschen gründlich zu bevormunden und bis tief in ihre Privatverhältnisse erzieherisch sich einzumischen: so hat Wolff die Theorie für jenen „väterlichen“ Despotismus des wohlwollenden Polizeistaates 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* angebahnt hatte. In dieser Richtung behauptete dessen Schüler Gundling (1671—1729), das Recht sei lediglich als Ordnung der äusseren Beziehungen der Individuen zu behandeln, es habe die Erhaltung des äusseren Friedens zum Zweck, seine Bestimmungen seien deshalb nur äusserlich erzwingbar. Diese Beschränkung der Tätigkeit des Staats auf den äusseren Rechtsschutz entsprach dem individualistischen Sinne der Aufklärung offenbar am meisten. Wenn das Individuum sich zum Staatsvertrage nur aus Not und Bedürfnis bequemt hat, so wird es dem Staate so wenig 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 hochentwickelte 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 Kleinstaatserei die Gleichgültigkeit gegen das öffentliche Leben erzeugen, welche so auch theoretisch ihren Ausdruck fand. Den tiefsten Stand, welchen in dieser Hinsicht die Wertschätzung des Staates gerade bei den Gebildeten erreicht hat, wird durch Wilhelm von Humboldts „Ideen zu einem

1) Vgl. seine Einleitung zum Codex iuris gentium diplomaticus (1693), Werke (Erdm.) 118 ff.



Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“<sup>1)</sup> wohl am besten gekennzeichnet: hier wird jedes höhere Interesse des Menschen sorgfältig aus dem staatlichen Machtbereich ausgeschlossen und die Aufgabe der öffentlichen Gewalt nur auf den niederen Dienst beschränkt, Leben und Eigentum des Bürgers zu schützen.

2. blieb in dieser Hinsicht die deutsche Philosophie der politischen Wirklichkeit gegenüber immerhin recht zahm, so kam anderseits doch auch in ihr die allgemeine Tendenz der Aufklärung zu Tage, das Leben der Gesellschaft wie des einzelnen nach den Grundsätzen der Weltweisheit 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 Mendelssohn 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, welchen er gewissermassen vor den Schranken der öffentlichen Meinung von ganz Europa führte, nahmen seine Landesgenossen 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 zu Tage. 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, Gleichheit und Brüderlichkeit“, die Verwirklichung der „Menschenrechte“ nach dem praktischen Vorgange der amerikanischen Freistaaten und dem Wesen der Sache nach im Geiste von Rousseaus *Contrat social*<sup>2)</sup> zu dekretieren: und zahlreiche Federn recht mittelmässiger Qualität beeilten sich, dieses Geschäft zu rechtfertigen und zu glorifizieren<sup>3)</sup>. Es ist meist ein flacher Epikureismus, der auf der Grundlage Condillac'schen Positivismus das grosse Wort führt. So sucht Volney mit dem *Système de la nature* die Quelle aller gesellschaftlichen Uebel in der Unwissenheit und der Begehrlichkeit des Menschen, dessen Vervollkommnungsfähigkeit bisher durch die Religionen

1) 1792 geschrieben, 1851 von E. CAUER herausgegeben. — 2) Vgl. G. JELLINEK, Die Erklärung der Menschenrechte, Heidelberg 1896. — 3) Charakteristisch ist in dieser Literatur die Vorliebe für die der kirchlichen Erziehung abgesehene Form des Katechismus.

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 fördert, und der Katechismus für den Bürger fasst sich in die Regel zusammen „*Conserve toi — instruis toi — modère toi — vis pour tes semblables, afin qu'ils vivent pour toi!*“<sup>1)</sup> 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*“<sup>2)</sup>. Mit oberflächlichster Geschichtsbetrachtung feiert er die Revolution als den endlichen Sieg der Vernunft in der Geschichte, und dabei deduziert 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<sup>3)</sup>.

Ausserordentlich günstig sticht gegen diese phrasenhaften Allgemeinheiten und die Deklamationen über Volkswohl und Vernunft Herrschaft 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 Zweckerwägungen der einzelnen gesetzlichen Massregeln unter sorgfältiger Berücksichtigung der jedesmal vorliegenden Verhältnisse anzuwenden lehrte<sup>4)</sup>. 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 Benthams der Revolution ein begeisterter und erfolgreicher Kämpfe in Godwin<sup>5)</sup>. Aber auch sonst kündigt sich in der Revolutionsliteratur wie mit dumpfem, noch fern verhallendem Donner der soziale Sturm an. Immer umfangreicher und immer selbständiger auf empirische Prinzipien gegründet wurden die Untersuchungen über nationalökonomische Probleme, welche in Frankreich hauptsächlich durch die physiokratische Schule gefördert wurden: während aber die Theorie vom Staate vor allem die Sicherung des Besitzes verlangte, erhob sich aus der Tiefe der Gesellschaft die Frage nach dem Rechte des persönlichen Eigentums, und während von den Philosophen immer zwiespältiger das Problem erwogen wurde, wie mit den Interessen 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 Menschengeschlechts liege und dass erst mit

1) VOLNEY, am Schluss des Catéchisme, Oeuvr. I, 310. — 2) ST. LAMBERT, Catéch. Introd. Oeuvr. I, 53. Es bleibe zur Charakteristik dieser Literatur nicht unerwähnt, dass in St. Lamberts Katechismus auf die Analyse de l'homme als zweites Buch folgt eine Analyse de la — femme. — 3) Vgl. Compte rendu des Séances des écoles normales, 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. PIGAVET, Idéologues, 86 ff. — 4) 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 Verständnislosigkeit gegen andere Moralsysteme den schlimmsten Erzeugnissen der Revolutionszeit gleichkommt. — 5) William Godwin (1756 bis 1836) veröffentlichte 1793 seinen Inquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness. Vgl. C. KEON PAUL, W. G., his friends and contemporains (London 1876) und LESL. STEPHEN, Engl. thought II, 264 ff.

dem Verzicht auf diese Ursünde eine gesellschaftliche Moral und eine moralische Gesellschaft beginne. Solche kommunistischen Ideen warfen Mably und Morelly in die Welt, und ein Babeuf machte unter dem Direktorium zu ihrer Realisierung den ersten verfehlten Verschwörungsversuch.

3. Die soziale Frage hatte aber von ihrem tiefsten Grunde her schon früher ihre Wellen geworfen. Der Klassengegensatz von üppigem Reichtum und elendester Armut, welchem unter den Ursachen der Revolution eine so grosse Bedeutung zukam, mochte zwar zunächst 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 Unbildung, und gerade dieser war in dem Aufklärungszeitalter 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 zu Tage 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 intellektuelle Vervollkommnung (welche eine historische Tatsache ist) und die damit zusammenhangende Veränderung 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 Menschengestes pries, die bei ihm 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 Anhänger des *selfish system*, suchte dieser gegen Shaftesbury zu zeigen, dass die ganze reizvolle Lebendigkeit des gesellschaftlichen Systems nur auf dem Interessenkampf der selbstsüchtigen Individuen beruht, — ein Prinzip, das auch auf Adam Smith bei seiner Lehre von Angebot und Nachfrage gewirkt hat<sup>1)</sup>. Dächte man sich (das ist der Sinn der Bienenfabel) den Menschen aller egoistischen Triebe ledig und nur noch mit den „moralischen“ Eigenschaften des Altruismus ausgestattet, so stünde vor lauter Selbstlosigkeit 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 Qualitäten, sondern eben nur durch eine Verfeinerung und Verhüllung des Egoismus betätigt. Ebenso wenig aber wie die Moralität wird die Glückseligkeit des Individuums durch die Zivilisation gesteigert. Geschähe es, so würde damit der Egoismus geschwächt, auf dem ja ihr Fortschritt beruht. In Wahrheit zeigt sich vielmehr, dass jede durch die intellektuelle Steigerung herbeigeführte Verbesserung des materiellen Zustandes in dem Individuum neue und stärkere Bedürfnisse hervorruft, infolge deren es immer unbefriedigter wird, und so erweist sich, dass die scheinbar so glänzende Entwicklung des Ganzen sich nur vollzieht auf Kosten der Moralität und der Glückseligkeit des Einzelnen.

4. Bei Mandeville erscheinen diese Gedanken einerseits erst in leiser Andeutung, andererseits in einer Form, welche als Empfehlung des Egoismus aufgefasst werden konnte, dessen „*private vices public benefits*“ seien: zu einer Bedeutung für die Weltliteratur sind sie durch die glänzende Wendung gelangt, welche ihnen Rousseau gab. Bei ihm betraf die Frage nicht mehr und nicht weniger als den Wert der gesamten menschlichen Geschichte, — ihren Wert für die Sittlichkeit 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 gemacht habe. Gerade in der rein verstandesmässigen Aufklärung, welche die Stimme des natürlichen Gefühls 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 Geschichte mit ihrem künstlichen Aufbau der zivilisierten Gesellschaft hat den Menschen verschlechtert<sup>2)</sup>: 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 Discours — in der Schaffung des Eigentums, welche die Teilung der Arbeit und damit die Sonderung 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 gegenüber erscheint zunächst der Naturzustand als das verlorene Paradies, und in diesem Sinne fand die senti-

1) Vgl. A. LANGE, Gesch. d. Mater. I, 285. — 2) Die Auffassung der englischen Deisten von der Religionsgeschichte (vgl. § 35, 8) wird von Rousseau auf die gesamte Geschichte ausgedehnt.

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, welche 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 Entsittlichung 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, welche nach dem Prinzip der rechtlichen Gleichheit dem einzelnen die volle Freiheit seiner persönlichen Betätigung am Gesamtleben gewährleistet, und im einzelnen einer Erziehung<sup>1)</sup>, 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 Verlauf 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 findet sich bei einer einsamen Erscheinung der italienischen Literatur, bei Vico<sup>2)</sup>. Von der neuplatonischen Metaphysik der Renaissance, insbesondere von Campanella beeinflusst und an Bodin und Grotius gebildet, hatte er — in ähnlicher Ver-

1) Im einzelnen benutzt dabei Rousseaus Emile vielfach die „Gedanken“, welche Locke mit viel beschränkterer Absicht für die Erziehung eines jungen Mannes aus der höheren Gesellschaft aufgestellt hatte: auch da war die volle Ausbildung der Individualität die Hauptsache, aus der sich die Abwendung von gelehrter Einseitigkeit, der Hinweis auf das Reale und Praktische, die Anschaulichkeit und Individualisierung von Unterricht und Erziehung von selbst verstanden. Rousseau übernimmt diese für den vornehmen Engländer gedachten Bestimmungen als Momente einer Erziehung, welche im Menschen nicht den Angehörigen eines bestimmten Standes oder zukünftigen Berufes, sondern nur „den Menschen“ ausbilden wolle. In diesem Sinne sind seine pädagogischen Lehren auf die Schule des deutschen Philanthropismus übergegangen, 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 natürlichem Wege zu einem nützlichen Mitgliede der menschlichen Gesellschaft herangebildet werden sollte. — 2) Giov. Battista Vico (1668—1744) ist hauptsächlich wirksam geworden durch seine Principj d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni (1725). 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).

einsamung wie dereinst der arabische Denker Jbn Chaldun (vgl. oben S. 256) — die Idee eines allgemeinen Naturgesetzes der Lebensentwicklung erfasst, welches sich in der Geschichte der Völker ebenso wie in derjenigen der Individuen darstelle, und er hat dies Prinzip der Identität aller natürlichen Entwicklung mit grosser Gelehrsamkeit zu erweisen gesucht. Wenn ihm aber bei solcher Auffassung der natürlich notwendigen Korrespondenzen zwischen den verschiedenen historischen Systemen und dem biologischen Grundschema der Gedanke an ein planvolles Ineinandergreifen der Völkergeschicke fremd geblieben war, so hatte dieser vorher in Bossuet<sup>1)</sup> eine um so kräftigere Vertretung gefunden. Der französische Prälat führte die patristische Geschichtsphilosophie, welche die Erlösung in den Mittelpunkt des Weltgeschehens gerückt hatte, 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<sup>2)</sup>.

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 Menschen 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. Wenn damit die Prinzipien naturwissenschaftlicher und historischer Forschung und namentlich die Gegensätze mechanischer und teleologischer Betrachtung in einer Weise verwischt wurden, welche den Widerspruch eines so scharf methodischen Denkers, wie Kant es war, notwendig hervorrufen musste<sup>3)</sup>, so war doch andererseits für die Weltanschauung ganz im Sinne der Leibnizschen Monadologie ein harmonisierender Schlussgedanke gewonnen, der als ein packendes Postulat, als eine regulative Idee für die weitere Entwicklung der Philosophie unverloren geblieben ist.

1) Jacques Bénigne Bossuet (1627—1704), der gefeierte geistliche Rhetor, schrieb ursprünglich für den Unterricht des Dauphin den *Discours sur l'histoire universelle* (Paris 1681). — 2) Der Basler Isaak Iselin (1728—1782) veröffentlichte 1764 seine „Philosophischen 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 p. 409, Anm. 2. — 3) Vgl. KANTS Rezension von HERDERS Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Jen. Allg. Litt. Ztg. 1785).

Das neue Prinzip traf vor allem den Anfang der Geschichte. Nicht als willkürlicher Akt sei es menschlicher Ueberlegung oder göttlicher Bestimmung, sondern als ein allmählich gestaltetes Ergebnis des natürlichen Zusammenhangs ist der Beginn des gesellschaftlichen Lebens zu verstehen. Er ist weder erfunden noch geboten, sondern geworden. In charakteristischer 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<sup>1)</sup> zu Tage tritt, eine Erfindung des Menschen, — der Supranaturalismus, in Deutschland durch Süßmilch<sup>2)</sup> 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<sup>3)</sup>.

Herder machte sich nicht nur diese Auffassung schon früh zu eigen (vgl. oben § 33, 11), sondern er dehnte sie später auch konsequenterweise 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 Volks 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<sup>4)</sup> 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!“

1) *Logique und Langue des calculs.* — 2) Beweis, dass der Ursprung der menschlichen Sprache göttlich sei (Berlin 1766). — 3) Mit seinen Argumenten bekämpfte, wenn auch zum Teil anderer Ansicht, St. Martin, der Mystiker, die plumpe Darstellung der Condillac'schen Lehre von Garat: vgl. *Séances des écoles normales*, III, 61 ff. — 4) Vgl. HERDERS Briefe zur Beförderung der Humanität (1793).

## VI. Teil.

### Die deutsche Philosophie.

Zu der Literatur auf S. 286 und 359 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. Berl. 1843.

C. FORTLAGE, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig 1852.

O. LIEBMANN, Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865.

FR. HARMS, Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876.

A. S. WILLM, Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel. Paris 1846 ff.

H. LOTZE, Geschichte der Aesthetik in Deutschland. 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 vorigen und zu Anfang dieses 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 entworfenen und allseitig ausgebildeter Systeme der philosophischen Weltanschauung erzeugt, wie sie auf so engem Raume nirgends wieder zusammengedrängt sind: und in allen diesen schürzten sich die gesamten Gedanken der vorhergehenden Philosophie zu eigenartigen und eindrucksvollen 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, welche in ihr durch äussere Gewalt unterbrochen worden 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 Geistes 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 an dieser Stelle auf das engste mit derjenigen der allgemeinen 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 wissenschaftlichen Denkens verschlangen sich mit denen der künstlerischen Anschauung zur Erzeugung grossartiger begrifflicher Weltgedichtungen.

Der bestrickende Zauber, welchen 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 Bildung aus der Aneignung aller grossen Gedankenschöpfungen der gesamten menschlichen Geschichte. Als Träger dieser Aufgabe erscheint in Deutschland die romantische Schule. Und in Analogie dazu entwickelte sich auch die Philosophie aus der Fülle der historischen Anregungen heraus: sie griff mit bewusster Vertiefung auf die Ideen des Altertums und der Renaissance zurück, sie versenkte sich verständnisvoll auch in solche Gedankengänge, welche die Aufklärung von sich gewiesen hatte, und sie endete in Hegel damit, sich selbst als die systematisch durchdringende und gestaltende Zusammenfassung alles desjenigen zu begreifen, was der Menscheng Geist bisher gedacht hat.

Für diese gewaltige Arbeit aber bedurfte es einer neuen begrifflichen Grundlage, ohne welche alle jene Anregungen der allgemeinen Literatur ihre lebendige Einheit nicht hätten finden können und deshalb wirkungslos geblieben wären. Diese philosophische Kraft, den Ideenstoff der Geschichte zu bemeistern, wohnte der Lehre Kants inne, und das ist ihre unvergleichlich hohe historische Bedeutung. Kant hat durch die Neuheit und durch die Grösse seiner Gesichtspunkte der folgenden Philosophie nicht nur die Probleme, sondern auch die Wege zu ihrer Lösung vorgeschrieben: er ist der allseitig bestimmende und beherrschende Geist. Die Arbeit seiner nächsten Nachfolger, worin sich sein neues Prinzip nach allen Seiten auseinanderlegte und mit Assimilation der früheren Systeme historisch auslebte, wird nach ihrem bedeutsamsten 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 kantische 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, d'après les trois critiques. Paris 1876.

E. CAIRD, The philosophy of Kant. London 1876.

C. CANTONI, Em. Kant (3 Vol.). Milano 1879—1884.

W. WALLACE, Kant. Oxford, Edinb. a. Lond. 1882.

J. B. MEYER, Kants Psychologie. Berlin 1870.

FR. PAULSEN, J. Kant, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1898 (nur für die theoretische und die praktische Lehre).

Die hervorragende Stellung des Königsberger Philosophen 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 Popularphilosophen ebenso hindurchgegangen, wie durch die Versenkung in die tiefgreifenden Problemstellungen Humes und durch die Begeisterung für Rousseaus Naturpredigt: 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 Shaftesbury bis Voltaire, der ehrliche Freiheitssinn, mit dem die französische Aufklärung auf die Besserung der politischen und sozialen Zustände drang — all dies hatte in dem jungen Kant einen treuen, überzeugungsvollen Mitarbeiter gefunden, der mit reicher Weltkenntnis 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 Angeborensens errichtete (vgl. S. 381 f. und 397 f.), erwies sich ihm selbst sehr bald als unhaltbar, und dies führte ihn auf die langwierigen Untersuchungen, welche ihn in der Zeit von 1770 bis 1780 beschäftigt und ihren Abschluss in der Kritik der reinen Vernunft gefunden haben.

Das wesentlich Neue und Entscheidende dabei war, dass Kant die Unzulänglichkeit der psychologischen Methode für die Behandlung der

philosophischen Probleme erkannte<sup>1)</sup>, 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 allgemeine und über alle Erfahrung hinausreichende Urteile, deren Geltung weder von dem Ausweis ihres tatsächlichen Bewusstwerdens abhängig gemacht noch durch irgend eine Form des Eingeborensens begründet werden kann. Solche Urteile gilt es im ganzen Umkreise der menschlichen Vernunfttätigkeit festzustellen, um aus ihrem Inhalte selbst und ihren Beziehungen zu dem durch sie bestimmten System des Vernunftlebens ihre Berechtigung oder die Grenzen ihres Anspruchs zu verstehen.

Diese Aufgabe bezeichnete Kant als Kritik der Vernunft und diese Methode als die kritische oder transzendente Methode: und als ihren Gegenstand betrachtete er die Untersuchung über die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori<sup>2)</sup>. Das beruht auf der fundamentalen Einsicht, dass die Einsicht der Vernunftprinzipien von der Art und Weise, wie sie im empirischen Bewusstsein (sei es des einzelnen oder der Gattung) zu stande kommen, völlig unabhängig ist. Alle Philosophie ist dogmatisch, welche die Prinzipien entweder durch Aufzeigung ihrer Genesis aus Empfindungselementen oder durch das Eingeborensen nach irgend welchen metaphysischen Voraussetzungen begründen oder auch nur beurteilen will: die kritische Methode oder die Transzendentalphilosophie untersucht die Gestalt, in welcher diese Prinzipien tatsächlich auftreten, und prüft ihren Geltungswert an der Fähigkeit, welche sie in sich selbst besitzen, um allgemein und notwendig in der Erfahrung angewendet zu werden.

Hieraus ergab sich für Kant die Aufgabe einer systematischen Durchforschung der Vernunftfunktionen, um ihre Prinzipien festzustellen und über deren Geltung zu entscheiden: denn die kritische Methode, welche zuerst in der Erkenntnistheorie gewonnen wurde, erstreckte von selbst ihre Bedeutung auch auf die andern Sphären der Vernunftbetätigung. Hier aber erwies sich

1) Vgl. den Anfang der transz. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft II, 118 ff. — 2) Dieser Ausdruck hat sich bei der Entstehung der Kr. d. r. Vern. allmählich durch die Bedeutung gebildet, welche darin der Begriff der *Synthesis* (vgl. unten § 38, 1) gewann. Kant entwickelt jene allgemeine Formel in der Einleitung zur Kr. d. r. Vern. folgendermassen: Urteile sind analytisch, wenn die darin behauptete Zugehörigkeit des Prädikats zum Subjekt im Begriffe des Subjekts selbst begründet ist („Erläuterungsurteile“), synthetisch, wenn dies nicht der Fall ist, sodass die Hinzufügung des Prädikats zum Subjekt noch einen von beiden logisch verschiedenen Grund haben muss („Erweiterungsurteile“). Dieser Grund ist bei synthetischen Urteilen a posteriori („Wahrnehmungsurteile“, vgl. Prolegomena § 18, III, 215 f.) der Akt der Wahrnehmung selbst, bei den synthetischen Urteilen a priori dagegen, d. h. den allgemeinen 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 Allgemeinheit und Notwendigkeit der Geltung von Vernunftprinzipien. Wer dies nicht sich klar macht, hat keine Hoffnung, Kant zu verstehen.

für Kant das neu gewonnene Schema der psychologischen Einteilung (vgl. oben S. 420 Anm. 6) als massgebend für die Gliederung der philosophischen Probleme. Wurden im Seelenleben Denken, Wollen und Fühlen als die Grundformen der Aeusserungsweise unterschieden, so musste die Kritik der Vernunft sich an die so gegebene Einteilung halten: sie betraf gesondert die Prinzipien der Erkenntnis, der Sittlichkeit und der von beiden unabhängigen Gefühlswirkung der Dinge auf die Vernunft.

Danach gliedert sich Kants Lehre in den theoretischen, den praktischen und den ästhetischen Teil, und seine Hauptwerke sind die drei Kritiken: der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft.

Immanuel Kant, 22. April 1724 in Königsberg i. Pr. als Sohn eines Sattlers geboren, wurde auf dem pietistischen Collegium Fridericianum gebildet und bezog 1740 die Universität seiner Vaterstadt, um Theologie zu studieren: doch zogen ihn allmählich neben den philosophischen mehr die naturwissenschaftlichen Gegenstände an. Nach Abschluss der Studien war er 1746—1755 Hauslehrer bei verschiedenen Familien in der Nähe von Königsberg, habilitierte sich dann im Herbst 1755 als Privatdozent in der philosophischen Fakultät der heimischen Universität und wurde an dieser erst 1770 zum ordentlichen Professor ernannt. Seine Lehrtätigkeit erstreckte sich nicht nur auf die philosophischen Fächer, sondern auch auf Anthropologie und physische Geographie, und gerade darin wirkte er durch seine anregende, feinsinnige und geistreiche Darstellung weit über den Rahmen der Universität hinaus. Auch in der Gesellschaft spielte er eine angesehene Rolle, und seine Mitbürger suchten und fanden bei ihm lebenswürdige Belehrung über alles, was das allgemeine Interesse erregte. Diese heitere, geistreiche Beweglichkeit Kants wich mit der Zeit einer ernsten, rigoristischen Lebensauffassung und der Herrschaft eines strengen Pflichtbewusstseins, welches in der unablässigen Arbeit an seiner grossen philosophischen Aufgabe, in der meisterhaften Erfüllung des akademischen Berufs und in der starren Rechtlichkeit seiner Lebensführung sich, nicht ohne einen Stich ins Pedantische, betätigte. Den gleichmässigen 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, welchen der Hass der unter Friedrich Wilhelm II. zur Herrschaft gelangten Orthodoxie durch das Verbot seiner Philosophie auf seinen Weg zu werfen drohte. Er starb an Altersschwäche am 12. Februar 1804.

Kants Leben und Persönlichkeit ist nach den früheren Arbeiten am vollendetsten von Kuno Fischer gezeichnet worden (Gesch. d. neueren Philos. III u. IV, 4. Aufl., Heidelberg 1899); über seine Jugend und die erste Zeit seiner Lehrtätigkeit hat E. ARNOLDT (Königsberg 1882) gehandelt.

Die Umwandlung, welche mit dem Philosophen gegen Ende des siebenten Jahrzehnts des 18. Jahrhunderts voring, tritt namentlich in seiner schriftstellerischen Tätigkeit hervor. Die früheren, „vorkritischen“ Werke (von denen die philosophisch bedeutsamen bereits S. 366. zitiert sind) zeichnen sich durch leichte, flüssige, anmutige Darstellung aus und stellen sich als lebenswürdige Gelegenheitsschriften eines feinsinnigen, weltgewandten Mannes dar: die späteren Arbeiten lassen die Schwierigkeit der Gedankenarbeit und das Gedränge einander widerstrebender Denkmotive an der umständlichen Schwerfälligkeit und an dem architektonisch gekünstelten Aufbau der Untersuchung ebenso erkennen wie an der schwierig geschachtelten, vielfach durch Restriktionen unterbrochenen Satzbildung. Minerva hat die Grazien verschleucht: dafür aber schwebt über den späteren Schriften der andächtige Ton eines tiefen Denkens und einer ernsten Ueberzeugung, der sich hie und da zu gewaltigem Pathos und zu wuchtigem Ausdruck steigert.

Für Kants theoretische Entwicklung war anfänglich der Gegensatz zwischen der Leibniz-Wolffschen Metaphysik und der Newtonschen Naturphilosophie massgebend. Jene war ihm an der Universität durch Knutzen (vgl. oben S. 365), diese durch Teske nahegetreten, und bei seiner Entfremdung 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 „Gedanken von der wahren Schätzung lebendiger Kräfte“, — eine Streitfrage zwischen cartesianischen und leibnizianischen Physikern; sein grosses Werk über die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ war eine naturwissenschaftliche Leistung ersten Ranges, und neben kleineren Aufsätzen gehört hierher seine Promotionsschrift *De igne* (1755), welche ein Hypothese über Imponderabilien aufstellte. Auch seine Lehrtätigkeit bezog sich bis in die spätere Zeit hinein mit Vorliebe auf naturwissenschaftliche Gegenstände.

In der theoretischen Philosophie hatte Kant „mancherlei Umkippungen“ seines Standpunktes durchgemacht (vgl. §§ 83, 12 u. 34, 12). Er hatte anfangs (in der Physischen Monadologie) sich den Gegensatz, der zwischen Leibniz und Newton in der Raumlehre bestand, durch die übliche Unterscheidung der (metaphysisch zu erkennenden) Dinge-an-sich und der (physikalisch zu untersuchenden) Erscheinungen zurechtzulegen gesucht; er war dann (in den Schriften nach 1760) zu der Einsicht gelangt, dass eine Metaphysik im Sinne des Rationalismus unmöglich ist, dass Philosophie und Mathematik diametral entgegengesetzte Methoden haben müssen, dass 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 Anfall der metaphysischen Einsicht durch das „natürliche Gefühl“ des Rechten und Heiligen trösten 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 Inauguraldissertation.

Der Fortgang von da bis zum System des Kritizismus 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, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie* (Leipzig 1875). — A. RIEHL, *Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus* (Leipzig 1876). — B. ERDMANN, *Kants Kritizismus* (Leipzig 1878). — W. WINDELBAND, *Die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding-an-sich* (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 1876). — Vgl. auch die Schriften von K. DIETERICH über Kants Verhältnis zu Newton und Rousseau, zusammen unter dem Titel „Die kantische Philosophie in ihrer inneren Entwicklungsgeschichte“, Freiburg i. B. 1885.

Aus der Ausgleichung der verschiedenen Richtungen des kantischen Denkens ging das Grundbuch der deutschen Philosophie hervor, die Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781). Sie erfuhr bei der zweiten Auflage (1787) eine 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. VAHINGER, *Kommentar zu Kants Kr. d. r. Vern.* (I. Bd. Stuttgart 1887, II 1892). Separatausgaben von K. KEHRBACH (Zugrundelegung der ersten Auflage) und B. ERDMANN (2. Aufl.).

Die weiteren Hauptschriften Kants aus der Zeit des Kritizismus sind: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783.* — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.* — *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1785.* — *Kritik der praktischen Vernunft, 1788.* — *Kritik der Urteilskraft, 1790.* — *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793.* — *Zum ewigen Frieden, 1795.* — *Metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre, 1797.* — *Der Streit der Fakultäten, 1798.*

Unter den Veröffentlichungen von Kants Vorlesungen sind die wichtigsten: *Anthropologie* (1798 und von Starke 1831), *Logik* (1800), *Physische Geographie* (1802/03), *Pädagogik* (1803), *Metaphysik* (von Pölitz 1821).

Gesamtausgaben der Werke wurden besorgt durch K. ROSENKRANZ und Fr. W. SCHUBERT (12 Bde., Leipzig 1838 ff.), G. HARTENSTEIN (10 Bde., Leipzig 1838 ff. und erneut in 8 Bdn., Leipzig 1867 ff.) und J. v. KIRCHMANN (in der *Philos. Biblioth.*)<sup>1)</sup>. 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 die Vorlesungen enthalten; erschienen sind bisher (1903) die drei Bände Briefe und der 1. u. 4. 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<sup>o</sup> § 33; daselbst ist auch die massenhafte Literatur mit grosser Vollständigkeit aufgeführt. Aus dieser kann hier nur eine Auswahl des Besten und Lehrreichsten gegeben werden: eine sachlich geordnete Uebersicht der wertvolleren Literatur bietet der Art. Kant von W. WINDELBAND in Ersch und Grubers *Encyclopädie*. Neuerdings 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. VAHINGER.

1) Die Zitate im folgenden beziehen sich auf die ältere Hartensteinsche Ausgabe. Bei den Hauptwerken erlauben die bequemen Ausgaben von K. KEHRBACH (Reclamsche Bibliothek) leicht die Umsetzung der Zitate in die andern Ausgaben.

### § 38. Der Gegenstand der Erkenntnis.

- ERH. SCHMID, Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse. Jena 1876.  
 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, J. Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Leipzig 1879.  
 E. PFLIEDERER, Kantischer Kritizismus und englische Philosophie. Tübingen 1881.  
 HUTCHINSON STIRLING, Text-book to Kant. Edinburgh and London 1881.  
 SEB. TURRIGLIO, Analisi, storia, critica della Critica della ragione pura. Rom 1881.  
 S. MORRIS, Kants critique of pure reason. Chicago 1882.  
 FR. SAUDINGER, Noumena. Darmstadt 1884.  
 E. ADICKES, Kants Systematik als systembildender Faktor (Berlin 1887) und Kantstudien (1894).  
 E. ARNOLDT, Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung. Königsberg 1894.

Die Erkenntnistheorie Kants hat sich mit zäher Folgerichtigkeit aus den Problemstellungen des modernen Terminismus ergeben (vgl. S. 382f. und 395). Aufgewachsen war der Philosoph in dem naiven Realismus der Wolffschen Schule, welche Denknöwendigkeit und Realität unbesehen für identisch hielt: und seine Selbstbefreiung vom Bann dieser Schule bestand darin, dass er die Unmöglichkeit einsah, aus „reiner Vernunft“, d. h. durch bloss logisch-begriffliche Operationen irgend etwas über die Existenz<sup>1)</sup> oder das Kausalverhältnis<sup>2)</sup> wirklicher Dinge auszumachen. Die Metaphysiker sind „Luftbaumeister mancherlei Gedankenwelten“<sup>3)</sup>; aber ihre Entwürfe haben keine Beziehung auf die Wirklichkeit. Suchte nun Kant diese Beziehung zunächst in den durch die Erfahrung gegebenen Begriffen, deren genetischer Zusammenhang mit der von der Wissenschaft zu erkennenden Wirklichkeit unmittelbar einzuleuchten schien, so wurde er aus diesem „dogmatischen Schlummer“ durch Hume aufgerüttelt<sup>4)</sup>, der den Nachweis führte, dass gerade die konstitutiven Formen einer begrifflichen Erkenntnis der Wirklichkeit, insbesondere die der Kausalität, nicht anschaulich gegeben, sondern Produkte des Associationsmechanismus 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 Eingeborensens 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

1) Vgl. Kants „Einzig möglicher Beweisgrund für das Dasein Gottes“. — 2) Vgl. den Versuch über die negativen Grössen, namentlich den Schluss, W. I., 59 ff. — 3) Träume eines Geistesehers I, 3. W. III, 75. — 4) Bei diesem vielerwähnten Selbstbekenntnis Kants wird meist nicht bedacht, dass er für „dogmatisch“ nicht nur den Rationalismus, sondern ebenso auch den Empirismus der früheren Erkenntnistheorie erklärte, und dass die klassische Stelle, an der er diesen Ausspruch tut (in der Vorrede der Prolegomena, W. III, 170f.), Hume keineswegs zu Wolff, sondern durchaus zu Locke, Reid und Beattie in Gegensatz bringt. Der Dogmatismus, von dem also Kant durch Hume befreit worden zu sein erklärt, war der empiristische.

Lehre die Kardinalfrage gelöst hatte: worin besteht und worauf beruht die Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand?<sup>1)</sup>

1. Kants eigene, lang erwogene Antwort auf diese Frage ist die Kritik der reinen Vernunft. Sie geht in ihrer systematischen Schlussredaktion, die eine analytische 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 Synthesis, d. h. Vereinheitlichung einer Mannigfaltigkeit<sup>2)</sup>. Dieser Begriff der Synthesis<sup>3)</sup> ist etwas Neues, was 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<sup>4)</sup>. Es zeigte sich nun, dass die Synthesis der theoretischen Vernunft in drei Stufen sich vollzieht: die Verknüpfung der Empfindungen zu Anschauungen geschieht in den Formen von Raum und Zeit, die Verknüpfung der Anschauungen zur Erfahrung der natürlichen Wirklichkeit geschieht durch Verstandesbegriffe, die Verknüpfung der Erfahrungsurteile zu metaphysischen Erkenntnissen geschieht durch allgemeine 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 Synthesis sind und worin ihre allgemeine und notwendige Geltung besteht.

2. Hinsichtlich der Mathematik fügt sich die Auffassung 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 anschauliches Prinzip a priori zu Grunde liegt. Deshalb zeigt Kant, dass die allgemeinen Vorstellungen von Raum und Zeit, auf welche

1) Vgl. Kants Brief an Marcus Herz vom 21. Febr. 1772. — 2) Diese mehrfach wiederholte Definition lässt den Grundbegriff der kritischen Erkenntnislehre in nächster Nähe bei dem metaphysischen Grundbegriff der Monadologie erscheinen: vgl. oben § 31, 11. — 3) Er wird eingeführt in der transzendent. Analytik bei der Lehre von den Kategorien; § 10 und 15 (der ersten Aufl. der Krit. d. r. Vern.). — 4) Daher kommt auch der Begriff der Synthesis in der vorliegenden Gestalt der Vernunftkritik mit den psychologischen Voraussetzungen in Kollision, welche in ihr anfangs vorgetragen werden. Sie stammen aus der deutschen Bearbeitung der Inauguraldissertation, welche ursprünglich unter dem Titel „Grenzen der Sinnlichkeit und des Verstandes“ gleich nach 1770 erscheinen sollte, dann aber in die transzendent. Aesthetik und in den Anfang der transzendent. Logik übernommen wurde. So sind sie in die Krit. d. r. Vern. übergegangen, aber schon in den Prolegomena verwischt. Früher waren Sinnlichkeit und Verstand als Rezeptivität und Spontaneität gegenübergestellt worden: aber Raum und Zeit, die reinen Formen der Sinnlichkeit, bildeten ja 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.

sich alle Einsichten der Geometrie und der Arithmetik beziehen, die „reinen Formen der Anschauung“ oder „Anschauungen a priori“ sind. Die Vorstellungen des Einen unendlichen Raums und der Einen unendlichen Zeit beruhen nicht auf der Kombination von Wahrnehmungen endlicher Räume und Zeiten, sondern es steckt mit den Merkmalen der Grenze im Nebeneinander und Nacheinander schon immer der ganze Raum und die ganze Zeit in der Wahrnehmung einzelner Raum- und Zeitgrößen, die demnach nur als Teile des Raums überhaupt und der Zeit überhaupt vorstellbar sind. Raum und Zeit können nicht „Begriffe“ sein, da sie sich ja nur auf einen einzigen und zwar einen nicht fertig gedachten, sondern in unendlicher Synthesis begriffenen Gegenstand beziehen, und sie verhalten sich zu den Vorstellungen endlicher Größen nicht wie Gattungsbegriffe 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<sup>1)</sup>, so sind sie als solche notwendig: denn es lässt sich zwar alles aus ihnen, aber nicht sie selbst fortdenken. Sie sind die unentrinnbar gegebenen Formen der Anschauung, die Gesetze der Beziehungen, in denen wir allein die Mannigfaltigkeit der Empfindungen mit synthetischer Einheit vorzustellen vermögen. Und zwar ist der Raum die Form des äusseren, die Zeit diejenige des inneren Sinnes: d. h. alle Gegenstände der einzelnen Sinne werden als räumlich, alle Gegenstände der Selbstwahrnehmung werden als zeitlich angeschaut.

Sind demnach Raum und Zeit die „beständige Form unserer sinnlichen Rezeptivität“, so kommt den durch das allgemeine immanente Wesen beider Anschauungsarten ohne jede Rücksicht auf den einzelnen erfahrungsmässigen Inhalt bestimmten Erkenntnissen allgemeine und notwendige Geltung für den ganzen Umkreis dessen, was wir anschauen und erfahren können, zu: im Gebiete der Sinnlichkeit — so lehrt die „transzendente Aesthetik“ — ist ein Gegenstand apriorischer Erkenntnis nur die Form der Synthesis des durch die Empfindung gegebenen Mannigfaltigen, — das Gesetz räumlicher und zeitlicher Anordnung. Aber die Allgemeinheit und Notwendigkeit dieser Erkenntnis ist auch nur dann begrifflich, wenn Raum und Zeit eben nichts weiter sind als die notwendigen Formen der sinnlichen Anschauung des Menschen. Käme ihnen eine Realität unabhängig von den Funktionen der Anschauung zu, so wäre die Apriorität der mathematischen Erkenntnis unmöglich. Wären Raum und Zeit selbst Dinge oder reale Eigenschaften und Verhältnisse von Dingen, so könnten wir von ihnen nur durch Erfahrung, also niemals 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 Anschauung erscheinen müssen<sup>2)</sup>. Nach diesem Prinzip werden für Kant Apriorität und Phänomenalität Wechselbegriffe. Allgemein und notwendig ist in der menschlichen Erkenntnis nur die Form, unter der

---

1) Es muss hier nochmals daran erinnert werden, dass es eine schiefe und völlig irreführende Auffassung der kantischen Lehre ist, wenn man dies „Zugrundeliegen“ oder „Vorhergehen“ zeitlich auffasst. Der Nativismus, welcher Raum und Zeit für eingeborene Vorstellungen hält, ist durchaus unkantisch und steht im Widerspruch mit ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen (vgl. z. B. oben S. 382). — 2) Besonders deutlich ist dieser Gedanke in den Prolegomena § 9 entwickelt.



in ihr die Dinge erscheinen. Der Rationalismus beschränkt 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 zusammenfalle, so unterschied er <sup>1)</sup> diesen Begriff ihrer Idealität sehr genau von jener „Subjektivität der Sinnesqualitäten“, welche von ihm wie von der ganzen Philosophie seit Descartes und Locke für selbstverständlich gehalten wurde. Und zwar handelt es sich dabei wiederum lediglich um den Grund der Phänomenalität. Hinsichtlich der Farbe, des Geschmacks etc. war sie seit Protagoras und Demokrit durch die Verschiedenheit und Relativität der Eindrücke begründet worden: für die Raum- und Zeitformen leitet Kant sie gerade aus der absoluten Beständigkeit ab. Für ihn gewähren daher die sinnlichen Qualitäten nur eine individuelle und zufällige Vorstellungsweise, die räumlichen 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 Formen: jene gelten nur als Zustände des einzelnen Subjekts, diese als „objektive“ Anschauungsformen für alle. Daher sieht schon aus diesem Grunde auch Kant die Aufgabe der Naturwissenschaft in der demokritisch-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 philosophischem Betracht auch die mathematische Vorstellungsweise der Natur nur für Erscheinung, wenn auch im tieferen Sinne des Worts gelten lassen kann. Die Empfindung gibt eine individuelle Vorstellung, die mathematische Theorie gibt eine notwendige, allgemeingültige Anschauung der Wirklichkeit: aber beide sind nur verschiedene Stufen der Erscheinung, hinter der das wahre Ding-an-sich unbekannt bleibt. Raum und Zeit gelten ausnahmslos für alle Gegenstände der Wahrnehmung, aber nicht darüber hinaus: sie haben „empirische Realität“ und „transzendente Idealität“.

4. Der Hauptfortschritt der Vernunftkritik über die Inauguraldissertation hinaus besteht nun darin, dass dieselben Prinzipien in einer völlig parallelen Untersuchung <sup>2)</sup> auf die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Werte ausgedehnt wurde, welcher den synthetischen Formen der Verstandestätigkeit zukommt.

Die Naturwissenschaft bedarf neben ihrer mathematischen 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 Erfahrung begründet werden können, wenn sie auch dadurch zum Bewusstsein kommen, darauf angewendet werden und darin ihre Bestätigung finden. Von solchen Sätzen sind freilich bisher erst einige gelegentlich aufgestellt und behandelt worden, und es bleibt der Kritik selbst vorbehalten, das „System der Grundsätze“ ausfindig zu machen: aber es ist

1) Vgl. Kr. d. r. Vern. § 3, b. W. II, 68. — 2) Dieser Parallelismus wird am deutlichsten durch eine Vergleichung der §§ 9 und 14 der Prolegomena.

klar, dass ohne diese Grundlage die Naturerkenntnis der notwendigen und 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 Synthesis der Anschauung sind.

Wäre nun die „Natur“ als Gegenstand unserer Erkenntnis ein realer Zusammenhang der Dinge, unabhängig von unseren Vernunftfunktionen, so könnten wir wiederum von ihr nur durch die Erfahrung und niemals a priori wissen: eine allgemeine und notwendige Erkenntnis der Natur ist nur möglich, wenn unsere 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 unser Verstand ist, welcher der Natur die Gesetze vorschreibt. Allein unser Verstand kann die Natur nicht bestimmen, insofern sie als Ding-an-sich oder als System von Dingen-an-sich besteht, sondern nur insofern als sie in unserem Denken erscheint. Apriorische Naturerkenntnis ist also nur dann möglich, wenn auch der Zusammenhang, den wir zwischen den Anschauungen denken, nichts weiter ist als unsere Vorstellungsweise: auch die begrifflichen Beziehungen, in denen die Natur Gegenstand unserer Erkenntnis ist, dürfen nur „Erscheinung“ sein.

5. Um zu diesem Resultate zu gelangen, geht die Vernunftkritik zunächst darauf aus, sich dieser synthetischen Formen des Verstandes in systematischer Vollzähligkeit zu versichern. Klar ist dabei von vornherein, dass es sich nicht um jene analytischen Beziehungen handeln kann, welche in der formalen Logik behandelt und aus dem Satze des Widerspruchs begründet werden. Denn diese enthalten nur die Regeln, um die Beziehungen zwischen Begriffen nach Massgabe des darin schon gegebenen Inhalts zu ermitteln. Solche Verknüpfungsweisen aber, wie sie in der Statuierung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung oder von Substanz und Accidens vorliegen, sind in jenen analytischen Formen — das hat gerade Hume gezeigt — nicht enthalten. Kant entdeckt hier die völlig neue Aufgabe der transzendentalen Logik<sup>1)</sup>. Neben den (analytischen) Verstandesformen, nach welchen die Verhältnisse inhaltlich gegebener Begriffe festgestellt werden, zeigen sich die synthetischen Verstandesformen, durch welche Anschauungen zu Gegenständen der begrifflichen Erkenntnis gemacht werden. Räumlich koordinierte und zeitlich wechselnde Empfindungsbilder werden z. B. erst dadurch „objektiv“ oder „gegenständlich“, dass sie als Dinge mit bleibenden Eigenschaften und wechselnden Zuständen gedacht werden: aber diese durch die Kategorie ausgedrückte Beziehung steckt analytisch weder in den Empfindungen noch in deren anschaulichen Ver-

1) Vgl. M. STECKELMACHER, Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transzendentalen. Breslau 1878.

hältnissen als solchen. In den analytischen Beziehungen der formalen Logik ist das Denken von den Gegenständen 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 Anschauungen die Gegenstände des Denkens selbst erzeugt.

An dieser Stelle tritt zuerst in dem Unterschiede der formalen und der transzendentalen Logik der fundamentale Gegensatz zwischen Kant und den bis auf ihn herrschenden Auffassungen der griechischen Erkenntnislehre zu Tage. Die letztere nahm die „Gegenstände“ als unabhängig vom Denken „gegeben“ an, betrachtete 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 „Spontanität“ 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 meinte er doch, dass beide eine Strecke gemeinsam hätten: 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 zu stande 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. 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 tief sinnige 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 gültig, 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, während 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.

Inbesondere 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 Erscheinungen ausnahmslos unter der Form des inneren Sinnes, 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 anzuwenden, und der darin bestehe, dass jede einzelne Kategorie mit einer besonderen Form des Zeitverhältnisses eine schematische Aehnlichkeit besitze. In der empirischen Erkenntnis benutzen wir diesen Schematismus, um das wahrgenommene Zeitverhältnis durch die entsprechende Kategorie zu deuten, z. B. die regelmässige Succession als Kausalität aufzufassen: die Transzendentalphilosophie 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 andererseits 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 Gegenstand. Wurde nun aber erkannt, dass die gegenständliche Geltung des Zeit- (und Raum-)verhältnisses allein in seiner Bestimmung durch eine Verstandesregel begründet sein kann, so ist es dagegen eine Tatsache, dass von dieser Mitwirkung der Kategorien in der Erfahrung 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 Empfindungen übernimmt.

Die Erzeugung des Gegenstandes geht also nicht in dem individuellen Bewusstsein von statten, sondern liegt diesem bereits zu Grunde: für sie muss also ein höheres, gemeinsames Bewusstsein angenommen werden, das nicht mit seinen Funktionen, sondern nur mit deren Resultat in das empirische Bewusst-

sein des einzelnen fällt. Dieses bezeichnete Kant in den Prolegomena als „das Bewusstsein überhaupt“, in der Kritik als transzendente Apperzeption oder als Ich.

Die Erfahrung ist danach das System der Erscheinungen, 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 Kategorien drückt sich nun in den „Grundsätzen des reinen Verstandes“ aus, worin sich die Begriffsformen 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 Empfindung eine intensive Grösse ist; bei der Modalität erfolgen 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 vermehrt noch vermindert werden kann, dass alle Veränderungen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung von statten gehen, und dass die sämtlichen Substanzen in durchgängiger Wechselwirkung untereinander stehen.

Dies sind also die ohne alle empirische Begründung allgemein und notwendig geltenden Grundsätze und die obersten Prämissen aller Naturforschung; sie enthalten das, was Kant die Metaphysik der Natur nennt. 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 welche alles Geschehen in der Natur theoretisch zurückzuführen ist. Wenigstens reicht die eigentliche Wissenschaft der Natur nur so weit, wie die Mathematik sich darin anwenden lässt: daher Kant Psychologie und Chemie als bloss deskriptive Disziplinen davon ausschloss. Die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ 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 „Naturgeschichte des Himmels“ angelegte Lehre ableitete, dass die Substanz des im Raume Beweglichen das Produkt zweier einander in verschiedenem Masse das Gegengewicht haltenden Kräfte, der Attraktion und der Repulsion, sei.

8. Allein jene Metaphysik der Natur kann nach Kants Voraussetzungen nur eine Metaphysik der Erscheinungen sein: und eine andere ist nicht möglich, denn die Kategorien sind Beziehungsformen und als solche an sich leer; sie können sich auf einen Gegenstand nur durch Vermittlung von Anschauungen

beziehen, die eine miteinander zu verknüpfende Mannigfaltigkeit von Inhalten darbieten. Diese Anschauung jedoch ist bei uns Menschen nur die sinnliche in den Formen von Zeit und Raum, und für deren synthetische Funktion haben wir wiederum den einzigen Inhalt in den Empfindungen. Danach ist der einzige Gegenstand der menschlichen Erkenntnis die Erfahrung, d. h. die Erscheinung: und die seit Platon übliche Einteilung der Gegenstände der Erkenntnis in Phaenomena und Noumena hat keinen Sinn. Eine über die Erfahrung hinausgreifende 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 Gegenstände unserer Erkenntnis als „Erscheinungen“ bedeutungslos? Diese Frage ist der Umkehrpunkt der kantischen 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 aufgelöst worden: es scheint neben dem individuellen Bewusstsein nichts wahrhaft bestehen zu bleiben als das „Bewusstsein überhaupt“, die transzendente Apperzeption. Wo bleiben dann aber die „Dinge“, von denen Kant erklärte, dass es ihm nie in den Sinn gekommen 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 Inauguraldissertation: 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 menschliche Erkenntnis ist auf Gegenstände der Erfahrung beschränkt, weil die zum Gebrauch der Kategorien erforderliche Anschauung bei uns nur die rezeptiv-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 synthetisch erzeugte, eine wahrhaft „produktive Einbildungskraft“, so müssten deren Gegenstände nicht mehr Erscheinungen, sondern Dinge-an-sich sein. Ein solches Vermögen verdiente den Namen einer intellektuellen Anschauung oder eines intuitiven Verstandes: es wäre die Einheit der beiden Erkenntniskräfte 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 Noumena oder Dinge-an-sich im negativen Sinne als Gegenstände einer nicht-sinnlichen 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 wirklich wäre, als was dem Menschen oder andern sinnlich-rezeptiven Wesen erscheint. Diese Behauptung aber wäre eine völlig unbegründete Vermessenheit. Der transzendente 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 <sup>1)</sup>, der Weg vorgeschrieben. 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 Beispiel 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 transzendente Schein aufgedeckt werden, durch den auch die grossen Denker von jeher verführt worden sind, dies notwendig 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 sie allein gegenständliche Erkenntnis liefert. Das durch die Kategorien bestimmte Denken setzt die Data der Sinnlichkeit in der Weise miteinander in Beziehung, dass jede Erscheinung durch andere Erscheinungen bedingt ist: dabei verlangt aber der Verstand, um die einzelne Erscheinung vollständig zu denken, die Totalität der Bedingungen zu erfassen, durch welche sie im Zusammenhange der ganzen Erfahrung bestimmt ist. Allein 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 andere, u. s. f. in infinitum <sup>2)</sup>. Aus diesem Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit ergeben sich für die menschliche Erkenntnis notwendige und doch unlösbare 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 als gelöst vorstellen, so muss die gesuchte Totalität der Bedingungen als etwas Unbedingtes gedacht

<sup>1)</sup> Sachlich bilden transzendente Aesthetik, Analytik 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 Bemerkungen überaus reicher Nachtrag. — <sup>2)</sup> Vgl. die ähnlichen, aber metaphysisch gewendeten Gedanken bei Nic. Cusanus und Spinoza: oben S. 285 und 344.

werden, welches zwar die Bedingungen für die unendliche Reihe der Erscheinungen in sich enthalte, selbst aber nicht mehr bedingt sei. Dieser für die Verstandeserkenntnis in sich widerspruchsvolle Abschluss einer unendlichen Reihe 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, welche notwendig gedacht werden müssen, ohne je Gegenstand der Erkenntnis werden zu können, und der transzendente Schein, dem die Metaphysik verfällt, besteht darin, sie für gegeben zu erachten, während sie nur aufgegeben sind. In Wahrheit sind sie nicht konstitutive Prinzipien, durch welche wie durch die Kategorien Gegenstände der Erkenntnis erzeugt werden, sondern nur regulative Prinzipien, durch welche der Verstand genötigt 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 überhaupt wird gedacht als Seele, Welt und Gott.

10. Die Kritik der rationalen Psychologie in den „Paralogismen der reinen Vernunft“ läuft darauf hinaus, in den üblichen Beweisen für die Substantialität der Seele die *quaternio terminorum* einer Verwechslung 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 unbedingten realen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes zwar ebensowenig beweisbar wie widerlegbar, dabei aber das heuristische Prinzip für die Erforschung 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 Beweiskraft der für das Dasein Gottes vorgebrachten Argumente. 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 notwendigen“ Wesen sucht; er beweist, dass das teleologische 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 unerweislich das Gebiet der Erfahrungserkenntnis überschreitende 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 Zusammenhänge 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, andererseits 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 beweist in den Antithesen für alle vier Fälle das kontradiktorische Gegenteil. Dabei steigert sich die Verwirrung dadurch, dass die Beweise (mit einer Ausnahme) indirekt sind, so dass die These durch Widerlegung der Antithese, die Antithese durch Widerlegung 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 werden soll, was dies niemals werden kann, wie das Universum. 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 denkbar wäre, die Antithesen gälten für die Erscheinungen, die Thesen dagegen für die unerkennbare Welt der Dinge-an-sich. Für diese sei es wenigstens kein Widerspruch, 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 kantischen Ethik. Berlin 1894.  
 E. ARNOLDT, Kants Idee vom höchsten Gut. Königsberg 1874.  
 B. PÜNJER, Die Religionsphilosophie Kants. Jena 1874.  
 A. SCHWEITZER, Kants Religionsphilosophie. Freiburg i. B. 1899.  
 FR. MEDICUS, Kants Philosophie der Geschichte (Kantstudien VII, 1902).

Die synthetische Funktion in der theoretischen Vernunft ist die Verknüpfung von Vorstellungen untereinander 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 Grundkategorie des praktischen Vernunftgebrauchs. Sie gibt keine Gegenstände der Erkenntnis, aber Gegenstände 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 anzutreffen ist, was die Vernunft ohne alle Rücksicht auf empirische Beweggründe a priori verlangt. Diesen allgemeinen und notwendigen Gegenstand der praktischen 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 Erfahrung 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 natürlichen Triebe, und dies andere, was das Sittengesetz den Neigungen gegenüber verlangt, heisst Pflicht.

Daher betreffen die Prädikate der sittlichen Beurteilung nur diese Art der Bestimmtheit des Willens: sie beziehen sich auf die Gesinnung, nicht auf die Handlung oder gar deren äussere Folgen. Nichts in der Welt, sagt Kant <sup>1)</sup>, 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 Gesinnung.

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 Willenslebens aus. Die Erfahrung der natürlichen Kausalzusammenhänge bringt es mit sich, dass wir nach dem synthetischen Verhältnis von Zweck und Mittel das eine um des andern willen zu wollen genötigt sind. Aus der praktischen Ueberlegung derartiger Beziehungen erwachsen (technische) Regeln der Geschicklichkeit 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, welches 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 Gebot schlechthin, 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 anfangs, 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,

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, I; W. IV, 10f.

welches mit unseren Trieben fortwährend im Konflikte ist<sup>1)</sup>. 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 heteronomisch: 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 Vollkommenheit, 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 reinen 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 ausführt. Der kategorische Imperativ verlangt also, statt nach Triebimpulsen vielmehr nach Maximen zu handeln, und zwar nach solchen, welche sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung für alle vernünftig wollenden Wesen eignen. „Handle so, als ob die Maxime deines Handelns durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“

Diese rein formale Bestimmung der Gesetzmässigkeit 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 absolut 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 Menschen zu dessen Befolgung veranlasst, nur die Achtung 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, sondern aus Achtung vor sich selbst, und er soll in dem Verkehr mit dem Nebenmenschen es sich zur Richtschnur 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<sup>2)</sup> eine stolze und strenge Moral abgeleitet, welche in der Darstellung seines Alters die Züge des Rigorismus und einer gewissen pedantischen Schroffheit nicht verkennen lässt. Aber der Grundzug des Gegensatzes zwischen Pflicht und Neigung liegt tief in seinem System begründet. Das Prinzip 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 aus Pflicht

1) Ibid. IV, 12f. — 2) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, W. V, 221 ff.

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 Sittengesetzes 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 Kategorien gedachten und erkannten Erfahrung unmöglich: denn diese kennt nur die Bestimmung jeder einzelnen Erscheinung durch andere; die Selbstbestimmung, als Vermögen eine Reihe des Bedingten anzufangen, ist nach den Prinzipien der theoretischen Erkenntnis unmöglich. Nach den letzteren ist jedes einzelne 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 Vermögen einer Handlung, welche nicht nach dem Schema der Kausalität durch andere bedingt, sondern nur durch sich selbst bestimmt, ihrerseits die Ursache einer endlosen Reihe von natürlichen Vorgängen ist <sup>1)</sup>. Hätte daher die theoretische Vernunft, deren Erkenntnis auf Erfahrung beschränkt ist, über die Realität der Freiheit zu entscheiden, so müsste sie diese leugnen, damit aber auch die Möglichkeit des sittlichen 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 demgemäss es kein Widerspruch ist, die Möglichkeit 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 Uebersinnlichen gewährleistet, welche für die theoretische Vernunft 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 Autonomie und Freiheit, glauben. Die Freiheit ist kein Gegenstand des Wissens, sondern ein Gegenstand des Glaubens, — aber eines Glaubens, der auf dem Gebiete des Uebersinnlichen ebenso allgemein und notwendig gilt wie im Bereiche der Erfahrung die Grundsätze des Verstandes, — eines apriorischen Glaubens.

So wird die praktische Vernunft vollkommen unabhängig von der theoretischen. In der früheren Philosophie herrschte „der Primat“ der theoretischen über die praktische Vernunft: 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

---

1) Dieser Begriff der Freiheit ist nicht derjenige einer ursachlosen Indifferenz, sondern der einer Bestimmung des Willens lediglich durch das Vernunftgesetz und nicht durch ein ihr zeitlich vorhergehendes, empirisches und materiell gegebenes Wollen: vgl. Kr. d. pr. Vern. §5f.

nun für Kant der Primat der praktischen über die theoretische Vernunft: 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 origineller Form die platonische Lehre von den zwei Welten des Sinnlichen und des Uebersinnlichen, der Erscheinungen 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 gegensätzliche und doch aufeinander bezogene Verhältnis beider Welten zeigt sich zumeist am Wesen des Menschen, welcher 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 einzelnen Willensentscheidungen nach als ein notwendiges Produkt in dem kausalen Zusammenhange der Erscheinungen: 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 Freiheit 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<sup>1)</sup>. Das Ziel des sinnlichen Willens ist die Glückseligkeit, das Ziel des sittlichen Willens ist die Tugend: diese beiden können nicht zueinander in das Verhältnis des Mittels zum Zweck treten. Das Streben nach Glückseligkeit macht nicht tugendhaft, und die Tugend darf weder glücklich 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 Gewähr 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 hinübergreifen. Er postuliert eine über die zeitliche Existenz hinausreichende Realität der Persönlichkeit, — das unsterbliche Leben — und eine sittliche Weltordnung, welche in einer höchsten Vernunft begründet ist, in Gott.

1) Kr. d. pr. Vern., Dialektik, W. IV, 225 ff.

zeitliche Verhältnis von Empfindungen für das individuelle Bewusstsein ausgesprochen wird, und Erfahrungsurteile, d. h. solche, worin ein derartiges Verhältnis als objektiv gültig, 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, während 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 Erscheinungen ausnahmslos unter der Form des inneren Sinnes, 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 anzuwenden, und der darin bestehe, dass jede einzelne Kategorie mit einer besonderen Form des Zeitverhältnisses eine schematische Aehnlichkeit besitze. In der empirischen Erkenntnis benutzen wir diesen Schematismus, um das wahrgenommene Zeitverhältnis durch die entsprechende Kategorie zu deuten, z. B. die regelmässige Succession als Kausalität aufzufassen: die Transzendentalphilosophie 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 andererseits 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 Gegenstand. Wurde nun aber erkannt, dass die gegenständliche Geltung des Zeit- (und Raum-)verhältnisses allein in seiner Bestimmung durch eine Verstandesregel begründet sein kann, so ist es dagegen eine Tatsache, dass von dieser Mitwirkung der Kategorien in der Erfahrung 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 Empfindungen übernimmt.

Die Erzeugung des Gegenstandes geht also nicht in dem individuellen Bewusstsein von statten, sondern liegt diesem bereits zu Grunde: für sie muss also ein höheres, gemeinsames Bewusstsein angenommen werden, das nicht mit seinen Funktionen, sondern nur mit deren Resultat in das empirische Bewusst-

sein des einzelnen fällt. Dieses bezeichnete Kant in den Prolegomena als „das Bewusstsein überhaupt“, in der Kritik als transzendente Apperzeption oder als Ich.

Die Erfahrung ist danach das System der Erscheinungen, 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 Kategorien drückt sich nun in den „Grundsätzen des reinen Verstandes“ aus, worin sich die Begriffsformen vermittelt 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 Empfindung eine intensive Grösse ist; bei der Modalität erfolgen 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 vermehrt noch vermindert werden kann, dass alle Veränderungen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung von statten gehen, und dass die sämtlichen Substanzen in durchgängiger Wechselwirkung untereinander stehen.

Dies sind also die ohne alle empirische Begründung allgemein und notwendig geltenden Grundsätze und die obersten Prämissen aller Naturforschung; sie enthalten das, was Kant die Metaphysik der Natur nennt. 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 welche alles Geschehen in der Natur theoretisch zurückzuführen ist. Wenigstens reicht die eigentliche Wissenschaft der Natur nur so weit, wie die Mathematik sich darin anwenden lässt: daher Kant Psychologie und Chemie als bloss deskriptive Disziplinen davon ausschloss. Die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ 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 „Naturgeschichte des Himmels“ angelegte Lehre ableitete, dass die Substanz des im Raume Beweglichen das Produkt zweier einander in verschiedenem Masse das Gegengewicht haltenden Kräfte, der Attraktion und der Repulsion, sei.

8. Allein jene Metaphysik der Natur kann nach Kants Voraussetzungen nur eine Metaphysik der Erscheinungen sein: und eine andere ist nicht möglich, denn die Kategorien sind Beziehungsformen und als solche an sich leer; sie können sich auf einen Gegenstand nur durch Vermittlung von Anschau-

wäre. Die Vertragstheorie ist hier nicht eine Erklärung für das empirische Zustandekommen, sondern eine Norm für die Aufgabe des Staats. Diese Norm ist bei jeder Art der Verfassung erfüllbar, wenn nur wirklich nicht die Willkür, sondern das Gesetz herrscht: am sichersten ist ihre Verwirklichung, wenn die drei öffentlichen Gewalten der Gesetzgebung, Ausführung und Rechtsprechung unabhängig voneinander sind, und wenn die gesetzgebende Gewalt in der „republikanischen“ Form des repräsentativen 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 übrigen bestehen kann, und erst wenn alle Staaten diese Verfassung angenommen haben, kann der Naturzustand, in dem sie sich jetzt noch miteinander befinden, einem Rechtszustande Platz machen. Dann wird auch das Völkerrecht, das jetzt nur provisorisch ist, „peremptorisch“ werden.

8. Auf religionsphilosophischen und rechtsphilosophischen Grundlagen baut sich endlich Kants Ansicht von der Geschichte auf<sup>1)</sup>: sie hat sich an Rousseau und Herder in derjenigen Abhängigkeit entwickelt, welche aus dem Gegensatz folgt. Kant vermag in der Geschichte weder den Abweg von einem ursprünglich guten Zustande des Menschengeschlechts zu sehen noch die naturnotwendig selbstverständliche Entwicklung seiner ursprünglichen Anlage. Hat es je einen paradiesischen Urzustand der Menschheit gegeben, 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 Bewusstsein kam. Dieser (theoretisch unbegreifliche) Sündenfall 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 Glückseligkeit, sondern in der Annäherung an die sittliche Vollkommenheit und in der Ausbreitung der Herrschaft sittlicher Freiheit. Mit tiefem Ernst nimmt Kant den Gedanken auf, dass die Entwicklung der Zivilisation nur auf Kosten der individuellen Glückseligkeit erfolgt. Wer diese zum Massstab nimmt, darf nur von einem Rückschritt in der Geschichte reden. Je verwickelter die Verhältnisse werden, je mehr die Lebensenergie 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 Befriedigung 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 Staatsverfassung bei allen Völkern, der ewige Friede, — ein Ziel, dessen Erreichung wie bei allen Idealen im Unendlichen liegt.

1) Vgl. ausser dem S. 439 Angeführten die Abhandlung: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784); Rezension von Herders Ideen (1785); Mutmasslicher Anfang der Weltgeschichte (1786); Das Ende aller Dinge (1794).



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 wirklich wäre, als was dem Menschen oder andern sinnlich-rezeptiven Wesen erscheint. Diese Behauptung aber wäre eine völlig unbegründete Vermessenheit. Der transzendente 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 <sup>1)</sup>, der Weg vorgeschrieben. 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 Beispiel dafür die Leibniz-Wolfsche 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 transzendente Schein aufgedeckt werden, durch den auch die grossen Denker von jeher verführt worden sind, dies notwendig 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 sie allein gegenständliche Erkenntnis liefert. Das durch die Kategorien bestimmte Denken setzt die Data der Sinnlichkeit in der Weise miteinander in Beziehung, dass jede Erscheinung durch andere Erscheinungen bedingt ist: dabei verlangt aber der Verstand, um die einzelne Erscheinung vollständig zu denken, die Totalität der Bedingungen zu erfassen, durch welche sie im Zusammenhange der ganzen Erfahrung bestimmt ist. Allein 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 andere, u. s. f. in infinitum <sup>2)</sup>. Aus diesem Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit ergeben sich für die menschliche Erkenntnis notwendige und doch unlösbare 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 als gelöst vorstellen, so muss die gesuchte Totalität der Bedingungen als etwas Unbedingtes gedacht

1) Sachlich bilden transzendente Aesthetik, Analytik 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 Bemerkungen überaus reicher Nachtrag. — 2) Vgl. die ähnlichen, aber metaphysisch gewendeten Gedanken bei Nic. Cusanus und Spinoza: oben S. 285 und 344.

und gut sind nicht analytisch im Subjekt enthalten, sondern drücken den Wert des Gegenstandes hinsichtlich eines Zwecks aus: sie sind Beurteilungen der Zweckmässigkeit und enthalten in allen Fällen die Unterordnung des Gegenstandes unter den Zweck. Nun bezeichnet Kant in dem psychologischen Schema, welches seiner Kritik der reinen Vernunft zu Grunde liegt, das Vermögen der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, 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 nun aber 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, welche 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 Empfindungsweise<sup>1)</sup>: 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 Billigungsurteile 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 Sittengesetz vorgestellten Zwecknorm übereinstimmt, das Schöne dagegen gefällt ohne Begriff. Deshalb ist es auch unmöglich, ein allgemeines inhaltliches Kriterium aufzustellen, nach welchem die Schönheit mit logischer Evidenz beurteilt werden sollte: eine ästhetische Doktrin ist unmöglich, es gibt nur eine „Kritik des Geschmacks“, d. h. eine Untersuchung über die Möglichkeit der apriorischen Geltung ästhetischer Urteile.

Auf der andern Seite teilt das Schöne mit dem Angenehmen die Begriffslosigkeit, die Abwesenheit eines bewussten Massstabes der Beurteilung, also die

1) So rechtfertigt Kant VII, 28 ff. seine Aenderung der Terminologie, vgl. II, 60 f. und oben S. 396, Anm. 3.

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<sup>1)</sup>. Der Satz, dass sich über den Geschmack nicht disputieren lasse, gilt nur in dem Sinne, dass in Sachen des Geschmacks durch begriffliche Beweise in der Tat nichts auszurichten ist: was aber nicht ausschliesst, dass darin ein Appell an allgemeingültige Gefühle möglich wäre.

Von beiden endlich, vom Guten und vom Angenehmen, unterscheidet sich das Schöne dadurch, dass es der Gegenstand eines völlig uninteressierten Wohlgefallens ist. Dies tritt darin zu Tage, dass für das ästhetische Urteil die empirische Realität seines Gegenstandes völlig gleichgültig ist. Die hedonischen Gefühle setzen sämtlich die materielle Gegenwart der sie erregenden 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 persönlichen Wohl und Wehe wie der Ernst allgemeinwertiger Arbeit für sittliche Zwecke, es ist das blosses Spiel der Vorstellungen in der Einbildungskraft.

Ein derartiges Wohlgefallen, welches sich nicht auf den Gegenstand, sondern nur auf das Bild des Gegenstandes bezieht, kann nicht die objektive Materie darin — denn diese steht immer in Beziehungen zum Interesse des Subjekts —, sondern nur die Vorstellungsform des Gegenstandes betreffen: und in dieser wird daher, wenn irgendwo, der Grund der apriorischen Synthesis zu suchen sein, welche den ästhetischen Urteilen innewohnt. Die Zweckmässigkeit ästhetischer Gegenstände kann nicht in ihrer Angemessenheit zu irgend welchen Interessen, sondern nur in ihrer Angemessenheit zu den Erkenntnisformen bestehen, mit denen wir sie vorstellen. Die Kräfte aber, welche bei der Vorstellung eines jeden Gegenstandes miteinander tätig sind, bilden Sinnlichkeit und Verstand. Das Gefühl der Schönheit entsteht also bei solchen Gegenständen, für deren Auffassung in der Einbildungskraft Sinnlichkeit und Verstand in harmonischer Weise zusammenwirken. Solche Gegenstände sind in Ansehung der Wirkung auf unsere Vorstellungstätigkeit zweckmässig: und darauf bezieht sich das interesselose Wohlgefallen, welches in dem Gefühl ihrer Schönheit zu Tage 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 „übersinnlichen Substrat der Menschheit“. Darum ist das Gefühl einer darauf bezüglichen Zweckmässigkeit der Gegenstände allgemein mittelbar, wenn auch nicht begrifflich 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

1) Vgl. F. BLENCKE, Kants Unterscheidung des Schönen vom Angenehmen (Strassburg 1889), wo die Analogie zu Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil (§ 38, 6) betont ist.

Kant das Wesen des Erhabenen aus einer Angemessenheit der Wirkung der Gegenstände zu dem Verhältnis 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 Unzulänglichkeit hindurch. Der unermesslichen Grösse oder der überwältigenden Kraft der Gegenstände gegenüber fühlen wir die Unfähigkeit unserer sinnlichen Anschauung, ihrer Herr zu werden, als ein Bedrücken und Niederwerfen: allein über diese unsere sinnliche Unzulänglichkeit erhebt sich das übersinnliche Vermögen unserer Vernunft. Hat es die Einbildungskraft dabei nur mit extensiven Grössenverhältnissen zu tun, — das mathematisch Erhabene —, so siegt die fest gestaltende Tätigkeit der theoretischen Vernunft: handelt es sich dagegen um die Verhältnisse der Kraft, — das dynamisch Erhabene —, so kommt das Uebergewicht unserer moralischen Würde über alle Naturgewalt zum Bewusstsein. In beiden Fällen wird das Missbehagen über unser sinnliches Unterliegen reichlich aufgewogen und überwunden durch den Triumph unserer 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 Wirkung 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 Verhältnis der Vorstellungsformen. Daher findet der Philosoph die reine Schönheit auch nur da, wo das ästhetische Urteil sich auf die bedeutungslosen Formen bezieht. Wo dem Wohlgefallen eine Rücksicht auf die Bedeutung der Formen für irgend eine, wenn auch unbestimmt 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 Zweckbeziehung unterlegt. Solche Normen der anhängenden Schönheit treten notwendig auf, sobald wir in der individuellen Erscheinung das Verhältnis zu der Gattung betrachten, welche sie darstellt. Es gibt keine Schönheitsnorm für Landschaften, Arabesken, Blumen, wohl aber für die höheren Typen der organischen Welt. Solche Normen sind die ästhetischen Ideale, und das wahre Ideal des ästhetischen Urteils ist der Mensch.

Die Darstellung des Ideals ist die Kunst, das Vermögen der ästhetischen Produktion. Wenn aber diese eine zwecktätige Funktion des Menschen ist, so wird ihr Erzeugnis den Eindruck des Schönen nur da machen 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, welche geeignet sind, bestimmte Interessen zu befriedigen. Die schöne Kunst muss auf das Gefühl wirken wie ein absichtsloses Erzeugnis der Natur: sie muss „als Natur angesehen werden können“.

Das also ist das Geheimnis und das Charakteristische 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 Intelligenz, welche wirkt wie die Natur.

Im Bereiche menschlicher Vernunfttätigkeit wird also die gesuchte Synthesis von Freiheit und Natur, von Zweckmässigkeit und Notwendigkeit, von praktischer und theoretischer Funktion durch das Genie repräsentiert, welches in absichtsloser Zweckmässigkeit das Werk der schönen Kunst erzeugt<sup>1)</sup>.

6. In der Kritik der teleologischen Urteilskraft ist es die vornehmste Aufgabe, die Beziehungen festzustellen, welche nach den Gesichtspunkten des transzendentalen Idealismus zwischen der wissenschaftlichen Erklärung der Natur und der Betrachtung der ihr innewohnenden Zweckmässigkeit bestehen. Die naturwissenschaftliche Theorie kann in alle Wege nur mechanisch sein, der Zweck ist keine Kategorie und kein konstitutives Prinzip gegenständlicher Erkenntnis: alle Naturerklärung besteht in dem Aufweis der kausalen Notwendigkeit, womit eine Erscheinung die andere hervorbringt; eine Erscheinung kann nie dadurch begreiflich gemacht werden, dass ihre Zweckmässigkeit hervorgehoben wird. Solche „faule“ Teleologie ist der Tod aller Naturphilosophie. Die Auffassung der Zweckmässigkeit darf also nie ein Erkennen sein wollen.

Andererseits 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 wissenschaftlichen Begriffe das gesamte System der Erfahrung wenigstens prinzipiell bis auf den letzten Rest begreiflich zu machen im Stande wäre. Sollten sich aber Punkte finden, wo die wissenschaftliche Theorie nicht etwa wegen der extensiven Beschränktheit des Materials der bisherigen menschlichen Erfahrung, sondern wegen der beständigen Form ihrer prinzipiellen Bestimmtheit zur Erklärung des Gegebenen nicht ausreicht, 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 unabwiesbaren Eindruck des Zweckmässigen macht. Kritische Teleologie kann also nur die Grenzbegriffe 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 Eigenart der organisierten Materie und ihre Reaktionsfähigkeit als ein nicht weiter reduzierbares Moment in Rechnung ziehen müssen. Ein „Archäologe der Natur“ möge die Genealogie des Lebendigen, die Entstehung der einen Arten aus den andern nach mechanischen Prinzipien so weit wie möglich zurückverfolgen<sup>2)</sup>: er wird immer bei einer ursprünglichen Organisation stehen bleiben müssen, die er durch den blossen Mechanismus der unorganischen Materie nicht erklären kann.

---

1) Ueber die historischen Zusammenhänge dieser von Kant im Rahmen seines Systems entwickelten Lehren vgl. das oben angeführte Buch von O. SCHLAPP. — 2) Die Stellen, in denen Kant der späteren Deszendenztheorie vorgegriffen hat, sind gesammelt bei FR. SCHULTZE, Kant und Darwin (Jena 1874).

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 Kausalität ist mechanisch unbegreiflich: der Organismus ist das Wunder in der Erfahrungswelt<sup>1)</sup>. Eben dieses 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 anderes 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. Ihr besonderer Inhalt ist nur empirisch, d. h. in Rücksicht der reinen Vernunft zufällig, von nur tatsächlicher Geltung<sup>2)</sup>. Es ist niemals zu begreifen, weshalb es gerade dieser und nicht ein anderer Inhalt ist. Zugleich aber erweist sich dieses Besondere der Natur als durchaus zweckmässig: einerseits in Rücksicht auf unsere Erkenntnis, indem sich die Fülle des Tatsächlichen der Erfahrung geeignet zeigt, unter die apriorischen Formen der Erfahrung untergeordnet zu werden, — andererseits 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. Damit aber zeigt sich, dass das „System der Erfahrung“, die Gesamtheit der Erfahrungswelt in ihrer räumlichen Ausdehnung und in ihrer zeitlichen Entwicklung letztlich als die Verwirklichung des die intelligible Welt bestimmenden Zweckes angesehen werden muss. Der Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft ist in der ästhetischen nicht nur formell, sondern auch sachlich überwunden: hier erst findet Kants philosophische Weltanschauung ihren Abschluss, und von hier aus erst 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 Formen und die besonderen Inhaltsbestimmungen völlig

---

1) Vgl. oben S. 393. — 2) Hier knüpft Kant in höchst interessanter Weise an die letzten Spekulationen der Leibnizschen Monadologie an: vgl. oben S. 349.

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 Inhalte ihre eigene Lebensordnung verwirklicht, — als intellektuelle Anschauung oder intuitiver Verstand<sup>1)</sup>. In diesem Begriffe laufen die Ideen der drei Kritiken zusammen.

## 2. Kapitel. Die Entwicklung des Idealismus.

R. HAYM, Die romantische Schule. Berlin 1870.

Die Ausbildung der von Kant gewonnenen Prinzipien zu den umfassenden Systemen der deutschen Philosophie vollzog sich unter der Zusammenwirkung sehr verschiedenartiger Umstände. In äusserer Hinsicht wurde es zunächst von Bedeutung, dass der Kritizismus, nachdem er anfänglich das Geschick der Nichtbeachtung und des Missverständnisses erlebt hatte, zuerst 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 Fundamente, 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 philosophische Denken zu keiner Zeit so energisch beherrscht wie zu dieser, und ein gut Teil der Schuld daran hatte das Begehren einer in hoher und vielseitiger 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 anfang, 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<sup>2)</sup> ist: sie entwickeln sich sämtlich aus den antagonistischen Gedanken-

1) Krit. d. Urte. § 77. Vgl. G. THIELE, Kants intellektuelle Anschauung. Halle 1876.

— 2) 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 gegenübergestellten Herbart und Schopenhauer, — sofern man nämlich als „Idealismus“ die Auflösung der Erfahrungswelt in Bewusstseinsprozesse versteht.

mächten, welche 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, welche von zahlreichen Schülern zu bunter Mannigfaltigkeit ausgebreitet wurde, tritt in Männern wie Schleiermacher und Herbart die kantische Erinnerung an die Grenzen der menschlichen Erkenntnis gegenüber: während andererseits dasselbe Motiv sich in den Bildungen einer Metaphysik des Irrationalen durch Schellings spätere Lehre und bei Schopenhauer entfaltetete.

Gemeinsam aber ist allen diesen Systemen die Allseitigkeit des philosophischen Interesses, der Reichtum 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—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 Sentimentalität, zuletzt Präsident der Münchner Akademie). Seine Hauptschrift führt den Titel: „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus“ (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 seine philosophischen Schriften im zweiten Bande der Gesamtausgabe (6 Bde., Leipzig 1812—1825). Vgl. über seine Lehre F. H. HARMS (Berlin 1876). 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 Grubers Encyclopädie).

Ferner sind als Gegner Kants zu nennen Gottlob Ernst Schulze (1761—1823), der Verfasser der anonymen Schrift „Aenesidemus oder über die Fundamente der Elementarphilosophie“ (1792) und einer „Kritik der theoretischen Philosophie“ (Hamburg 1801); J. G. Hamann (vgl. oben S. 418), dessen „Rezension“ der Kritik erst 1801 in Reinholds Beiträgen gedruckt wurde, und G. Herder in seiner Schrift „Verstand und Vernunft, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ (1799), sowie in der „Kalligone“ (1800).

Positiver wirkten in der Entwicklung der kantischen Lehre Jac. Sig. Beck (1761—1842; Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische 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 Kategorien 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 Hauptorgan war die seit 1785 unter der Redaktion von Schütz und Hufeland dort erscheinende „Allgemeine Literaturzeitung“. Den meisten Erfolg für die Verbreitung des Kritizismus hatten K. L. Reinholds zuerst in Wielands „deutschem Merkur“ (1786) erschienenen „Briefe über die kantische Philosophie“.

Derselbe beginnt auch die Reihe der Umbildungen. Karl Leonh. Reinhold (1758—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), und „Das Fundament des philosophischen Wissens“ (1791). Er war ein temperamentvoller, aber wenig selbständiger Mann; seine Fähigkeit des Anempfindens und ein gewisses Geschick des Formulierens haben ihn der kantischen Sache grosse, aber nicht unbedenkliche

Herbart und Schopenhauer sind in demselben Masse „Idealisten“ wie Kant: sie statuieren Dinge-an-sich, aber die sinnliche Welt ist auch ihnen ein „Bewusstseinsphänomen“. Bei Schopenhauer pflegt dies auch beachtet zu werden. Bei Herbart dagegen hat der Umstand, dass er die Dinge-an-sich Reale nannte, in Verbindung mit der Tatsache, dass er aus ganz andern Gründen der Fichte-Hegelschen Richtung Opposition machte, zu der durchaus schiefen und irreführenden, durch alle bisherigen Lehrbücher der Geschichte der Philosophie laufenden Ausdrucksweise geführt, seine Lehre als „Realismus“ und ihn im Gegensatz zu den „Idealisten“ als „Realisten“ zu bezeichnen.



Verdienste leisten lassen. Darin besteht die Bedeutung seiner Jenenser Zeit: später geriet er nach mannigfachem Wechsel seines Standpunkts in Wunderlichkeit und Vergessenheit. Die in der Jenenser Zeit vorgetragene Lehre gab in groben Zügen eine oberflächliche systematische Darstellung, welche alsbald zum Schulsystem der „Kantianer“ wurde. Die Namen dieser zahlreichen Männer ihrer Vergessenheit 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: Ueber Anmut und Würde, 1793; Vom Erhabenen, 1793; Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795; Ueber naive und sentimentalische 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 seinem Verhältnis zur Wissenschaft, Wien 1862; K. TWESTEN, Sch. in seinem Verhältnis zur Wissenschaft, 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 kantischen 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, München 1895.

Johann Gottlieb Fichte, 1762 zu Rammenau in der Lausitz geboren, in Schulpforta und an der Universität 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 an der Jenenser Professur. 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 1807/8 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 sich mit grosser Energie aus schwierigen Verhältnissen herausgearbeitet 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 Kenntnis des Gegebenen, bilden den Inhalt seines rastlosen Strebens, in welchem sich die „Philosophie des Willens“ verkörpert. Vor allem hat er die Unersehbarkeit und Selbstlosigkeit seines Idealismus in seinen „Reden an die deutsche Nation“ bewährt, in denen er (1807) mit glühendem Patriotismus sein Volk zur geistigen Einkehr in sich selbst, zur sittlichen Reform und dadurch zur politischen Befreiung aufrief. Die Hauptschriften sind: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794; Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, 1795; Naturrecht, 1796; Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre, 1797; System der Sittenlehre, 1798; Die Bestimmung des Menschen, 1800; Der geschlossene Handelsstaat, 1801; Ueber das Wesen des Gelehrten, 1805; Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806; Anweisung zum seligen Leben, 1806; Staatslehre, Vorlesungen, 1813. Werke, 8 Bde., Berlin 1845 f.; Nachgel. Werke, 3 Bde., Bonn 1834; Briefwechsel mit Schelling, Leipzig 1856. Vgl. J. H. LÖWZ, 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 Geschichte, Tübingen und Leipzig 1902. W. KABITZ, Studien zu F.s Wissenschaftslehre, Berlin 1902. X. LÉON, La philosophie de F., Paris 1902.

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 Münchner Akademie berufen, zeitweilig (1820—1826) an der Erlanger Universität tätig, trat er 1727 in die neu begründete Münchner 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 PLITT, Leipzig 1869 f. Caroline, Briefe etc., hrsg. von G. WATZ, Leipzig 1871. In seiner Persönlichkeit überwiegt die kombinatorische 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 lebendigen 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 sich 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 transzendente 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 bis 1861. Vgl. über ihn die 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.

Unter den Schelling nahestehenden Denkern mögen hervorgehoben sein: von den Romantikern Fr. Schlegel (1772—1829; Charakteristiken und Kritiken im „Athenäum“ 1799 f.; Lucinde 1799; Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806, hrsg. von WINDISCHMANN, 1836 f. Sämtliche Schriften, 15 Bde., Wien 1846) und Novalis (Fr. v. Hardenberg, 1772—1801; über ihn E. HEILBORN, Berlin 1901), auch K. W. F. Solger (1780—1819, Erwin, 1815; Philosophische Gespräche, 1817; Vorlesungen über Aesthetik, hrsg. von HERTSE; 1829); ferner Lor. Öken (1779—1851, Lehrbuch der Naturphilosophie, Jena 1809; vgl. A. ECKEB., L. O., Stuttgart 1880), H. Steffens (1773—1845, ein Norweger, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, 1806), G. H. Schubert (1780—1860, Abhandlungen einer allg. Geschichte des Lebens, 1806 f.); J. J. Wagner (1775—1841, System der Idealphilosophie, 1804, Organon der menschlichen Erkenntnis, 1830); Franz Baader (1765—1841; Fermenta cognitionis, 1822 ff.; Spekulative Dogmatik, 1827 ff. Ges. Schriften mit Biographie von Fr. HOFFMANN hrsg., Leipzig 1851 ff.); endlich K. Chr. Fr. Krause (1781—1832; Entwurf des Systems der Philosophie, 1804; Urbild der Menschheit, 1811; Abriss des Systems der Philosophie, 1825; Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828. Seit einigen Jahren erscheinen aus dem Nachlass unerschöpfliche Massen, hrsg. von P. HOHLFELD und A. WÜNSCHE. Vgl. R. EUCKEN, Zur Erinnerung an K., Leipzig 1881).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Schellings älterer 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 Gymnasialdirektor 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 sich ausbreitenden Schule wirkte. Er veröffentlichte ausser den Abhandlungen in dem mit Schelling zusammen herausgegebenen „kritischen Journal der Philosophie“: Phänomenologie des Geistes, 1807; Wissenschaft der Logik, 1812 ff.; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817; Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821. Seit 1827 waren die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ das Organ seiner Schule. Die Werke mit Einschluß der von seinen Schülern redigierten 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 historischen Gebieten noch tiefer und umfassender war als auf den naturwissenschaftlichen, ordnet sich bei ihm zu einem grossen systematischen Gefüge; Phantasie und praktische Absicht treten in seinem Leben weit hinter dem rein intellektualen Bedürfnis zurück, die Gesamtheit der menschlichen Erkenntnisse als eine historische Notwendigkeit und einen einheitlichen Zusammenhang zu begreifen. Diese didaktische Uniformität tritt auch in seiner Ausbildung 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 Nationalphilosoph (Berlin 1870); H. ULRICH, Ueber Prinzip und Methode der H.schen Philos. (Leipzig 1841); R. HAYM, H. und seine Zeit (Berlin 1857); J. HUTCHESON STIRLING, The secret of Hegel (London 1867); K. KÖSTLIN, H. (Tübingen 1870); J. KLAIBER, Hölderlin, Schelling und Hegel in ihren schwäbischen Jugendjahren (Stuttgart 1877); E. CAIRD, H. (London 1883); G. MORRIS, 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 Logik (Newyork 1902). Vor allem ist nun auch KUNO FISCHERS Werk über Hegel als achter Band der Jubiläumsausgabe seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ in seiner glänzenden Darstellung zu glücklichem Abschluss gelangt.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768 in Breslau geboren, auf den Herrnhutischen Erziehungsanstalten zu Niesky und Barby und auf der Universität Halle gebildet, nahm nach Privatstellungen ein Vikariat in Landsberg a. W. und 1796 die Funktion als Prediger

an der Berliner Charité an. 1802 ging er als Hofprediger nach Stolpe, 1804 als Exordinarium nach Halle, 1806 wieder nach Berlin, wo er 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und 1810 Professor an der Universität wurde. Beide Aemter verwaltete er, erfolgreich zugleich in der kirchenpolitischen Bewegung (Union) stehend, bis zu seinem Tode 1834. Seine philosophischen Schriften bilden die dritte Abteilung 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 Gebildeten unter ihren Verächtern (1799); Monologen (1800); Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803). Das wichtigste Werk, die Ethik, liegt in der Sammlung in der Redaktion von AL. SCHWEIZER, ausserdem in einer Ausgabe von A. TWESTEN (Berlin 1841) vor. Schl.s lebenswürdiges, feinsinnig ausgleichendes Wesen entwickelt sich besonders in den Versuchen, die ästhetische und philosophische Bildung seiner Zeit mit dem religiösen Bewusstsein in Einklang zu setzen. Mit zarter Hand weisst er zwischen beiden gedankliche Fäden herüber und hinüber zu spinnen und den Gegensatz der Anschauungen und Begriffe im Gefühl 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. DILTHEY, Leben Schl.s, Bd. I, Berlin 1870; A. RITSCHL, Schl.s Reden üb. d. Rel., Bonn 1875; CHR. STEWART, Zum Gedächtnis Schl.s (Kleine Schriften I, 221 ff.); F. BACHMANN, Die Entwicklung der Ethik Schl.s, Leipzig 1892.

Johann Friedrich Herbart, 1776 zu Oldenburg geboren, dort und an der Jenenser Universität gebildet, eine Zeit lang in Bern als Hauslehrer tätig und mit Pestalozzi bekannt, wurde 1802 Privatdozent in Göttingen, war 1809—1833 Professor in Königsberg und kehrte dann als solcher nach Göttingen zurück, wo er 1841 starb. Seine Hauptschriften sind: Hauptpunkte der Metaphysik, 1806; Allgemeine praktische Philosophie, 1808; Einleitung in die Philosophie, 1813; Lehrbuch zur Psychologie, 1816; Psychologie als Wissenschaft, 1824 f. Gesamtausgabe von G. Hartenstein, 12 Bde., Leipzig 1850 ff.; in 10 Bänden von K. Kehrbach 1882—1903. Die pädagogischen Schriften hat O. Willmann in 2 Bdn., Leipzig 1873 und 1875, herausgegeben. 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 Richtung der Philosophie gemacht. Vgl. (†. HARTENSTEIN, Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik (Leipzig 1836); J. KAPLAN, Sollen und Sein (Leipzig 1872); J. CAPELUS, Die Metaphysik Herbarts (Leipzig 1878).

Arthur Schopenhauer, 1778 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 Lehrtätigkeit 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 Paralipomena“, 1851. Gesamtausgabe in 6 Bdn., Leipzig 1873 f., seitdem mehrfach herausgegeben und durch Nachlass, Briefe etc. vervollständigt, am sorgfältigsten von E. GRISEBACH. Sch.s eigenartige, widerspruchsvolle Persönlichkeit ist wie seine Lehre am tiefsten von KUNO FISCHER (9. Bd. der Gesch. d. neueren Philos., 2. Aufl. 1898) erfasst worden. Der eigensinnigen Leidenschaftlichkeit seines Charakters paart sich eine geniale Freiheit des Intellekts, die einen grossen Reichtum gelehrten Wissens mit glücklicher Kombinationsgabe zu überschauen und zusammenzuschauen 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 nachkantischen 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 1854); R. SEYDEL, Sch.s System (Leipzig 1857); A. HAYM, A. Sch. (Berlin 1864); (†. JELLINEK, Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauers (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

und gut sind nicht analytisch im Subjekt enthalten, sondern drücken den Wert des Gegenstandes hinsichtlich eines Zwecks aus: sie sind Beurteilungen der Zweckmässigkeit und enthalten in allen Fällen die Unterordnung des Gegenstandes unter den Zweck. Nun bezeichnet Kant in dem psychologischen Schema, welches seiner Kritik der reinen Vernunft zu Grunde liegt, das Vermögen der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, mit dem Namen der Urteilkraft, 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 Urteilkraft aber die Anwendung der Prinzipien auf die Gegenstände vollzieht.

Im theoretischen Gebrauch ist nun aber die Urteilkraft 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“ Urteilkraft, welche 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 Urteilkraft 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 Urteilkraft 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 Empfindungsweise<sup>1)</sup>: 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 Urteilkraft 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 Billigungsurteile 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 Sittengesetz vorgestellten Zwecknorm übereinstimmt, das Schöne dagegen gefällt ohne Begriff. Deshalb ist es auch unmöglich, ein allgemeines inhaltliches Kriterium aufzustellen, nach welchem die Schönheit mit logischer Evidenz beurteilt werden sollte: eine ästhetische Doktrin ist unmöglich, es gibt nur eine „Kritik des Geschmacks“, d. h. eine Untersuchung über die Möglichkeit der apriorischen Geltung ästhetischer Urteile.

Auf der andern Seite teilt das Schöne mit dem Angenehmen die Begriffslosigkeit, die Abwesenheit eines bewussten Massstabes der Beurteilung, also die

1) So rechtfertigt Kant VII, 28 ff. seine Aenderung der Terminologie, vgl. II, 60 f. und oben S. 396, Anm. 3.

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<sup>1)</sup>. Der Satz, dass sich über den Geschmack nicht disputieren lasse, gilt nur in dem Sinne, dass in Sachen des Geschmacks durch begriffliche Beweise in der That nichts auszurichten ist: was aber nicht ausschliesst, dass darin ein Appell an allgemeingültige Gefühle möglich wäre.

Von beiden endlich, vom Guten und vom Angenehmen, unterscheidet sich das Schöne dadurch, dass es der Gegenstand eines völlig uninteressierten Wohlgefallens ist. Dies tritt darin zu Tage, dass für das ästhetische Urteil die empirische Realität seines Gegenstandes völlig gleichgültig ist. Die hedonischen Gefühle setzen sämtlich die materielle Gegenwart der sie erregenden 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 persönlichen Wohl und Wehe wie der Ernst allgemeinwertiger Arbeit für sittliche Zwecke, es ist das blosses Spiel der Vorstellungen in der Einbildungskraft.

Ein derartiges Wohlgefallen, welches sich nicht auf den Gegenstand, sondern nur auf das Bild des Gegenstandes bezieht, kann nicht die objektive Materie darin — denn diese steht immer in Beziehungen zum Interesse des Subjekts —, sondern nur die Vorstellungsform des Gegenstandes betreffen: und in dieser wird daher, wenn irgendwo, der Grund der apriorischen Synthesis zu suchen sein, welche den ästhetischen Urteilen innewohnt. Die Zweckmässigkeit ästhetischer Gegenstände kann nicht in ihrer Angemessenheit zu irgend welchen Interessen, sondern nur in ihrer Angemessenheit zu den Erkenntnisformen bestehen, mit denen wir sie vorstellen. Die Kräfte aber, welche bei der Vorstellung eines jeden Gegenstandes miteinander tätig sind, bilden Sinnlichkeit und Verstand. Das Gefühl der Schönheit entsteht also bei solchen Gegenständen, für deren Auffassung in der Einbildungskraft Sinnlichkeit und Verstand in harmonischer Weise zusammenwirken. Solche Gegenstände sind in Ansehung der Wirkung auf unsere Vorstellungstätigkeit zweckmässig: und darauf bezieht sich das interesselose Wohlgefallen, welches in dem Gefühl ihrer Schönheit zu Tage 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 „übersinnlichen Substrat der Menschheit“. Darum ist das Gefühl einer darauf bezüglichen Zweckmässigkeit der Gegenstände allgemein mittelbar, wenn auch nicht begrifflich 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

1) Vgl. F. BLENCKE, Kants Unterscheidung des Schönen vom Angenehmen (Strassburg 1869), wo die Analogie zu Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil (§ 38, 6) betont ist.

Kant das Wesen des Erhabenen aus einer Angemessenheit der Wirkung der Gegenstände zu dem Verhältnis 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 Unzulänglichkeit hindurch. Der unermesslichen Grösse oder der überwältigenden Kraft der Gegenstände gegenüber fühlen wir die Unfähigkeit unserer sinnlichen Anschauung, ihrer Herr zu werden, als ein Bedrücken und Niederwerfen: allein über diese unsere sinnliche Unzulänglichkeit erhebt sich das übersinnliche Vermögen unserer Vernunft. Hat es die Einbildungskraft dabei nur mit extensiven Grössenverhältnissen zu tun, — das mathematisch Erhabene —, so siegt die fest gestaltende Tätigkeit der theoretischen Vernunft: handelt es sich dagegen um die Verhältnisse der Kraft, — das dynamisch Erhabene —, so kommt das Uebergewicht unserer moralischen Würde über alle Naturgewalt zum Bewusstsein. In beiden Fällen wird das Missbehagen über unser sinnliches Unterliegen reichlich aufgewogen und überwunden durch den Triumph unserer 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 Wirkung 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 Verhältnis der Vorstellungsformen. Daher findet der Philosoph die reine Schönheit auch nur da, wo das ästhetische Urteil sich auf die bedeutungslosen Formen bezieht. Wo dem Wohlgefallen eine Rücksicht auf die Bedeutung der Formen für irgend eine, wenn auch unbestimmt 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 Zweckbeziehung unterlegt. Solche Normen der anhängenden Schönheit treten notwendig auf, sobald wir in der individuellen Erscheinung das Verhältnis zu der Gattung betrachten, welche sie darstellt. Es gibt keine Schönheitsnorm für Landschaften, Arabesken, Blumen, wohl aber für die höheren Typen der organischen Welt. Solche Normen sind die ästhetischen Ideale, und das wahre Ideal des ästhetischen Urteils ist der Mensch.

Die Darstellung des Ideals ist die Kunst, das Vermögen der ästhetischen Produktion. Wenn aber diese eine zwecktätige Funktion des Menschen ist, so wird ihr Erzeugnis den Eindruck des Schönen nur da machen 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, welche geeignet sind, bestimmte Interessen zu befriedigen. Die schöne Kunst muss auf das Gefühl wirken wie ein absichtsloses Erzeugnis der Natur: sie muss „als Natur angesehen werden können“.

Das also ist das Geheimnis und das Charakteristische 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 Intelligenz, welche wirkt wie die Natur.

Im Bereiche menschlicher Vernunfttätigkeit wird also die gesuchte Synthesis von Freiheit und Natur, von Zweckmässigkeit und Notwendigkeit, von praktischer und theoretischer Funktion durch das Genie repräsentiert, welches in absichtloser Zweckmässigkeit das Werk der schönen Kunst erzeugt<sup>1)</sup>.

6. In der Kritik der teleologischen Urteilkraft ist es die vornehmste Aufgabe, die Beziehungen festzustellen, welche nach den Gesichtspunkten des transzendentalen Idealismus zwischen der wissenschaftlichen Erklärung der Natur und der Betrachtung der ihr innewohnenden Zweckmässigkeit bestehen. Die naturwissenschaftliche Theorie kann in alle Wege nur mechanisch sein, der Zweck ist keine Kategorie und kein konstitutives Prinzip gegenständlicher Erkenntnis: alle Naturerklärung besteht in dem Aufweis der kausalen Notwendigkeit, womit eine Erscheinung die andere hervorbringt; eine Erscheinung kann nie dadurch begreiflich gemacht werden, dass ihre Zweckmässigkeit hervorgehoben wird. Solche „faule“ Teleologie ist der Tod aller Naturphilosophie. Die Auffassung der Zweckmässigkeit darf also nie ein Erkennen sein wollen.

Andererseits 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 wissenschaftlichen Begriffe das gesamte System der Erfahrung wenigstens prinzipiell bis auf den letzten Rest begreiflich zu machen im Stande wäre. Sollten sich aber Punkte finden, wo die wissenschaftliche Theorie nicht etwa wegen der extensiven Beschränktheit des Materials der bisherigen menschlichen Erfahrung, sondern wegen der beständigen Form ihrer prinzipiellen Bestimmtheit zur Erklärung des Gegebenen nicht ausreicht, 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 unabwiesbaren Eindruck des Zweckmässigen macht. Kritische Teleologie kann also nur die Grenzbegriffe 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 Eigenart der organisierten Materie und ihre Reaktionsfähigkeit als ein nicht weiter reduzierbares Moment in Rechnung ziehen müssen. Ein „Archäologe der Natur“ möge die Genealogie des Lebendigen, die Entstehung der einen Arten aus den andern nach mechanischen Prinzipien so weit wie möglich zurückverfolgen<sup>2)</sup>: er wird immer bei einer ursprünglichen Organisation stehen bleiben müssen, die er durch den blossen Mechanismus der unorganischen Materie nicht erklären kann.

1) Ueber die historischen Zusammenhänge dieser von Kant im Rahmen seines Systems entwickelten Lehren vgl. das oben angeführte Buch von O. SCHLAPP. — 2) Die Stellen, in denen Kant der späteren Deszendenztheorie vorgegriffen hat, sind gesammelt bei FR. SCHULTZE, Kant und Darwin (Jena 1874).

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 Kausalität ist mechanisch unbegreiflich: der Organismus ist das Wunder in der Erfahrungswelt<sup>1)</sup>. Eben dieses 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 anderes 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. Ihr besonderer Inhalt ist nur empirisch, d. h. in Rücksicht der reinen Vernunft zufällig, von nur tatsächlicher Geltung<sup>2)</sup>. Es ist niemals zu begreifen, weshalb es gerade dieser und nicht ein anderer Inhalt ist. Zugleich aber erweist sich dieses Besondere der Natur als durchaus zweckmässig: einerseits in Rücksicht auf unsere Erkenntnis, indem sich die Fülle des Tatsächlichen der Erfahrung geeignet zeigt, unter die apriorischen Formen der Erfahrung untergeordnet zu werden, — andererseits 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. Damit aber zeigt sich, dass das „System der Erfahrung“, die Gesamtheit der Erfahrungswelt in ihrer räumlichen Ausdehnung und in ihrer zeitlichen Entwicklung letztlich als die Verwirklichung des die intelligible Welt bestimmenden Zweckes angesehen werden muss. Der Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft ist in der ästhetischen nicht nur formell, sondern auch sachlich überwunden: hier erst findet Kants philosophische Weltanschauung ihren Abschluss, und von hier aus erst 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 Formen und die besonderen Inhaltsbestimmungen völlig

---

1) Vgl. oben S. 393. — 2) Hier knüpft Kant in höchst interessanter Weise an die letzten Spekulationen der Leibnizschen Monadologie an: vgl. oben S. 349.



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 Inhalte ihre eigene Lebensordnung verwirklicht, — als intellektuelle Anschauung oder intuitiver Verstand<sup>1)</sup>). In diesem Begriffe laufen die Ideen der drei Kritiken zusammen.

## 2. Kapitel. Die Entwicklung des Idealismus.

R. HAYM, Die romantische Schule. Berlin 1870.

Die Ausbildung der von Kant gewonnenen Prinzipien zu den umfassenden Systemen der deutschen Philosophie vollzog sich unter der Zusammenwirkung sehr verschiedenartiger Umstände. In äusserer Hinsicht wurde es zunächst von Bedeutung, dass der Kritizismus, nachdem er anfänglich das Geschick der Nichtbeachtung und des Missverständnisses erlebt hatte, zuerst 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 Fundamente, 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 philosophische Denken zu keiner Zeit so energisch beherrscht wie zu dieser, und ein gut Teil der Schuld daran hatte das Begehren einer in hoher und vielseitiger 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<sup>2)</sup> ist: sie entwickeln sich sämtlich aus den antagonistischen Gedanken-

1) Krit. d. Urte. § 77. Vgl. G. THIELE, Kants intellektuelle Anschauung. Halle 1876.  
— 2) 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 gegenübergestellten Herbart und Schopenhauer, — sofern man nämlich als „Idealismus“ die Auflösung der Erfahrungswelt in Bewusstseinsprozesse versteht.

mächten, welche 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, welche von zahlreichen Schülern zu bunter Mannigfaltigkeit ausgebreitet wurde, tritt in Männern wie Schleiermacher und Herbart die kantische Erinnerung an die Grenzen der menschlichen Erkenntnis gegenüber: während andererseits dasselbe Motiv sich in den Bildungen einer Metaphysik des Irrationalen durch Schellings spätere Lehre und bei Schopenhauer entfaltete.

Gemeinsam aber ist allen diesen Systemen die Allseitigkeit des philosophischen Interesses, der Reichtum 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—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 Sentimentalität, zuletzt Präsident der Münchner Akademie). Seine Hauptschrift führt den Titel: „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus“ (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 seine philosophischen Schriften im zweiten Bande der Gesamtausgabe (6 Bde., Leipzig 1812—1825). Vgl. über seine Lehre FR. HARMS (Berlin 1876). 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 Grubers Encyclopädie).

Ferner sind als Gegner Kants zu nennen Gottlob Ernst Schulze (1761—1823), der Verfasser der anonymen Schrift „Aenesidemus oder über die Fundamente der Elementarphilosophie“ (1792) und einer „Kritik der theoretischen Philosophie“ (Hamburg 1801); J. G. Hamann (vgl. oben S. 418), dessen „Rezension“ der Kritik erst 1801 in Reinholds Beiträgen gedruckt wurde, und G. Herder in seiner Schrift „Verstand und Vernunft, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ (1799), sowie in der „Kalligone“ (1800).

Positiver wirkten in der Entwicklung der kantischen Lehre Jac. Sig. Beck (1761—1842; Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische 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 Kategorien 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 Hauptorgan war die seit 1785 unter der Redaktion von Schütz und Hufeland dort erscheinende „Allgemeine Literaturzeitung“. Den meisten Erfolg für die Verbreitung des Kritizismus hatten K. L. Reinholds zuerst in Wielands „deutschem Merkur“ (1786) erschienenen „Briefe über die kantische Philosophie“.

Derselbe beginnt auch die Reihe der Umbildungen. Karl Leonh. Reinhold (1758—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), und „Das Fundament des philosophischen Wissens“ (1791). Er war ein temperamentvoller, aber wenig selbständiger Mann; seine Fähigkeit des Anempfindens und ein gewisses Geschick des Formulierens haben ihn der kantischen Sache grosse, aber nicht unbedenkliche

Herbart und Schopenhauer sind in demselben Masse „Idealisten“ wie Kant: sie statuieren Dinge-an-sich, aber die sinnliche Welt ist auch ihnen ein „Bewusstseinsphänomen“. Bei Schopenhauer pflegt dies auch beachtet zu werden. Bei Herbart dagegen hat der Umstand, dass er die Dinge-an-sich Reale nannte, in Verbindung mit der Tatsache, dass er aus ganz andern Gründen der Fichte-Hegelschen Richtung Opposition machte, zu der durchaus schiefen und irreführenden, durch alle bisherigen Lehrbücher der Geschichte der Philosophie laufenden Ausdrucksweise geführt, seine Lehre als „Realismus“ und ihn im Gegensatz zu den „Idealisten“ als „Realisten“ zu bezeichnen.

Verdienste leisten lassen. Darin besteht die Bedeutung seiner Jenenser Zeit: später geriet er nach mannigfachem Wechsel seines Standpunkts in Wunderlichkeit und Vergessenheit. Die in der Jenenser Zeit vorgetragene Lehre gab in groben Zügen eine oberflächliche systematische Darstellung, welche alsbald zum Schulsystem der „Kantianer“ wurde. Die Namen dieser zahlreichen Männer ihrer Vergessenheit 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: Ueber Anmut und Würde, 1793; Vom Erhabenen, 1793; Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795; Ueber naive und sentimentalische Dichtung, 1796; dazu die philosophischen Gedichte wie „Die Künstler“, „Ideal und Leben“ und der Briefwechsel mit Körner, Goethe und W. v. Humboldt. Vgl. K. TOMASCHKE, Sch. in seinem Verhältnis zur Wissenschaft, Wien 1862; K. TWESTEN, Sch. in seinem Verhältnis zur Wissenschaft, Berlin 1863; KENO 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 kantischen 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, München 1895.

Johann Gottlieb Fichte, 1762 zu Rammenau in der Lausitz geboren, in Schulpforta und an der Universität 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 an der Jenenser Professur. Nach glänzender Wirksamkeit wurde er 1799 wegen des „Atheismustreites“ (vgl. seine „Appellation an das Publikum“ und die „Gerichtliche Verantwortungsschrift“; dazu H. RICKERT, F.s Atheismustreit, 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 1807/8 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 sich mit grosser Energie aus schwierigen Verhältnissen herausgearbeitet 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 Kenntnis des Gegebenen, bilden den Inhalt seines rastlosen Strebens, in welchem sich 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 (1807) mit glühendem Patriotismus sein Volk zur geistigen Einkehr in sich selbst, zur sittlichen Reform und dadurch zur politischen Befreiung aufrief. Die Hauptschriften sind: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794; Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, 1795; Naturrecht, 1796; Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre, 1797; System der Sittenlehre, 1798; Die Bestimmung des Menschen, 1800; Der geschlossene Handelsstaat, 1801; Ueber das Wesen des Gelehrten, 1805; Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806; Anweisung zum seligen Leben, 1806; Staatslehre, Vorlesungen, 1813. Werke, 8 Bde., Berlin 1845 f.; Nachgel. Werke, 3 Bde., Bonn 1834; 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 Geschichte, Tübingen und Leipzig 1902. W. KABITZ, Studien zu F.s Wissenschaftslehre, Berlin 1902. X. LÉON, La philosophie de F., Paris 1902.

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 Münchner Akademie berufen, zeitweilig (1820—1826) an der Erlanger Universität tätig, trat er 1727 in die neu begründete Münchner 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 PLITT, Leipzig 1869 f. Caroline, Briefe etc., hrsg. von G. WATZ, Leipzig 1871. In seiner Persönlichkeit überwiegt die kombinatorische 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 lebendigen 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 sich gleich zu bleiben meinte.

Form auch bei Fries) an die Herrnhutische Verinnerlichung des religiösen Lebens anklingen<sup>1)</sup>.

Durch den Pietismus hindurch, dessen nach Spener und Francke immer stärker hervortretende orthodoxe Vergrößerung 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, welche 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 Vergrößerung.

Das ist um so merkwürdiger, als die rückläufige Tendenz, welche 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 Associationspsychologen 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<sup>2)</sup>.

1) E. HUBER, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, Leipzig 1901. — 2) Vgl. Einleitung in die Philos. W. I, 72—82. Den historischen Anlass zu dieser scharfen Hervorkehrung des Satzes vom Widerspruch bot für Herbart allerdings die Herabsetzung, welche jener in der dialektischen 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 platonischen Ideenlehre, vgl. I, 237 ff. und XII, 61 ff.

Nun zeigt sich aber, dass die Begriffe, in denen wir die Erfahrung denken, in sich widerspruchsvoll sind: wir nehmen Dinge an, die, mit sich selbst identisch, doch einer Mannigfaltigkeit von Merkmalen gleichgesetzt werden sollen; wir reden von Veränderungen, in denen das mit sich Gleiche successive Verschiedenes sei; wir führen alle innere Erfahrung auf ein Ich zurück, welches als das „sich selbst Vorstellende“ in der Richtung des Subjekts wie in der des Objekts eine unendliche Reihe involviert, — alle äussere Erfahrung auf eine Materie, in deren Vorstellung die Merkmale des Diskreten und des Kontinuierlichen sich streiten. Diese begrifflich in sich widerspruchsvolle „Erfahrung“ kann nur Erscheinung sein: aber der Erscheinung muss etwas widerspruchslos Wirkliches zu Grunde liegen, den scheinbaren Dingen absolute „Reale“, dem scheinbaren Geschehen ein wirkliches Geschehen. So viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein. Dies auszumitteln, ist die Aufgabe der Philosophie: sie ist eine Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe, welche gegeben und nun nach den Regeln der formalen Logik so lange umzubilden sind, bis die in sich widerspruchslöse Realität erkannt ist.

Das allgemeine Mittel dazu ist die Methode der Beziehungen. Die Grundform des Widerspruchs ist überall die, dass etwas Einfaches als verschieden gedacht werden soll (die synthetische Einheit des Mannigfaltigen 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 einzigen 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 Herbart Reale. Alle Eigenschaften nun, welche in der Erfahrung die Merkmale der Dinge bilden, sind relativ und lassen das einzelne Ding immer nur im Verhältnis zu andern Dingen erscheinen: die absoluten Qualitäten also jener Realen sind unerkennbar.

8. Allein sie müssen als der bestimmende Seinsgrund der erscheinenden Qualitäten gedacht werden, und ebenso muss als Grund der scheinbaren Veränderungen, welche der Wechsel der Qualitäten an den empirischen Dingen zeigt, ein wirkliches Geschehen, ein Beziehungswechsel zwischen den Realen angenommen werden. Hier gerät nun aber diese ganze künstliche Konstruktion des Unerfahrbaren ins Schwanken. Denn die eleatische Starrheit dieser Realen erlaubt auf keine Weise, eine Vorstellung von der Art der „wirklichen Beziehungen“ zu bilden, welche doch zwischen ihnen stattfinden sollen. Räumlich zunächst können diese nicht sein <sup>1)</sup>. Raum und Zeit sind Produkte der Reihenbildung der

1) Nicht nur hierdurch unterscheiden sich auf dem gemeinsamen Grunde einer pluralistischen Umbildung des eleatischen Seinsbegriffs Herbarts Reale von Demokrits Atomen, sondern auch durch die Verschiedenheit der (unerkennbaren) Qualität, an deren Stelle der Atomismus nur quantitative Differenzen zulässt. Ebenso wenig sind die Realen mit Leibniz' Monaden zu verwechseln, 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 Gattungsbegriffe gemein.

Vorstellungen, des seelischen Mechanismus, und daher für Herbart in fast noch stärkerem Grade phänomenal als für Kant. Nur in übertragenem Sinne können die wechselnden Beziehungen 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 Beziehung also, welche 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 <sup>1)</sup>). Daher werden die Beziehungen, in denen die Realen sich befinden und aus denen die Erscheinungen 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 intelligible Raum sei, in welchem jene Beziehungen stattfinden, — dass somit auch das wirkliche Geschehen etwas sei, was selbst als „objektiver Schein“ nur „dem Zuschauer passiert“ <sup>2)</sup>). Nimmt man hinzu, dass auch das „Sein“ der Realen oder absoluten Qualitäten von Herbart als „absolute Position“, d. h. als eine „Setzung“ definiert wird <sup>3)</sup>, bei der es sein Bewenden haben und die nicht zurückgenommen werden soll, so eröffnet sich die Perspektive auf einen „absoluten“ Idealismus.

Diesen hat nun freilich Herbart noch weniger ausgeführt 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 „Zusammenseins 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 <sup>4)</sup>). Solche Selbsterhaltungen sind uns unmittelbar bekannt als diejenigen, mit welchen das unbekannt Reale unserer Seele gegen die Störung durch andere Reale sich aufrecht erhält: es sind die Vorstellungen. Die Seele als einfache Substanz ist natürlich unerkennbar: Psychologie ist nur die Lehre von ihren Selbsterhaltungen. Diese, die Vorstellungen, verhalten sich nun innerhalb der Seele, welche lediglich den indifferenten Boden für ihr Zusammensein abgibt, wiederum zueinander wie Reale: sie stören und hemmen einander, und aus dieser gegenseitigen Spannung der Vorstellungen ist der ganze Ablauf des seelischen Lebens zu erklären. Durch die Spannung verlieren die Vorstellungen 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 Bewusst-

1) In diese Lücke der Metaphysik hat Herbart seine Religionsphilosophie eingeschoben: denn da es keine Erkenntnis des realen Grundes der Beziehungen zwischen den Realen gibt, aus denen die Erscheinungswelt hervorgeht, so erlaubt der Eindruck der Zweckmäßigkeit, welchen die letztere macht, in theoretisch unanfechtbarer Weise an eine höchste Intelligenz als den Grund dieser Beziehungen zu glauben, — eine sehr blasse Erneuerung des alten physiko-theologischen Beweises. Vgl. A. SCHOEL, H.s philos. Lehre von der Religion. Dresden 1884. — 2) Vgl. W. IV, 93 ff., 127—132, 233, 240 f., 248 ff.; dazu auch E. ZELLER, Gesch. d. deutsch. Philos. 844. — 3) Vgl. W. IV, 71 ff. — 4) Das „Suum esse conservare“, bei Hobbes und Spinoza der Grundtrieb der Einzelwesen, erscheint bei Herbart als die metaphysische Betätigung der Realen, vermöge deren sie die Welt des Scheins, die Erfahrung, hervorbringen.

seinsschwelle. Werden die Vorstellungen durch andere unter diese Schwelle hinabgedrückt, 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 Verhältnisse aber müssen als „Statik und Mechanik der Vorstellungen“ entwickelt werden<sup>1)</sup>, und da es sich dabei wesentlich um die Bestimmung von Kraftdifferenzen handelt, so muss diese metaphysische Psychologie sich zu einer mathematischen Theorie des Vorstellungsmechanismus gestalten<sup>2)</sup>. Insbesondere legte Herbart dabei Gewicht auf die Untersuchung des Vorganges, durch welchen neu eintretende Vorstellungen von den schon vorhandenen „assimiliert“, eingeordnet, geformt und zum Teil verändert werden: er verwendet dafür den (zuerst von Leibniz, vgl. S. 379f., geprägten) Ausdruck Apperzeption, und seine Theorie darüber lief auf eine associationspsychologische Erklärung des „Ich“ hinaus, welches 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 Selbsterhaltung und „partielle Durchdringung“ mehrerer Realen für das zuschauende Bewusstsein den „objektiven Schein“ der Materie. Mit einer unsäglich mühseligen Konstruktion wird hier<sup>3)</sup> die Mannigfaltigkeit physikalischer und chemischer Phänomene aus den metaphysischen Voraussetzungen herausgequält, — ein heute vergessener Versuch, der in der Naturforschung ebenso wirkungslos gewesen ist wie in der Philosophie.

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 solle, als das „Objekt, worauf sich das Subjekt notwendig bezieht“, lediglich ein völlig unvor-

1) Auf dieser metaphysischen Basis errichtete Herbart das Gebäude einer immanenten Associationspsychologie. Die Voraussetzung einer mechanischen Notwendigkeit des Vorstellungsprozesses und die Ansicht, dass daraus auch die Willenstätigkeiten als ebenso notwendige Verhältnisse folgen, erwies sich als glückliche Grundlage für eine wissenschaftliche Theorie der Pädagogik, welche Disziplin Herbart ausserdem von der Ethik abhängig machte, indem diese das Ziel der Erziehung (sittliche Charakterbildung) und die Psychologie den Mechanismus von dessen Verwirklichung lehre. Diese wissenschaftliche Begründung und Ausbildung der Pädagogik durch Herbart ist im freundlichen oder feindlichen Sinne der Ausgangspunkt für die gesamte pädagogische Bewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts 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 Standpunkt der Associationspsychologie ohne Herbarts Metaphysik einnahm, den Weg zu einer systematischen Pädagogik gefunden. — 2) Bei der Ausführung dieses Gedankens setzte Herbart voraus, dass 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  $\frac{a^2 + a b - b^2}{a + b}$  und  $b$  auf  $\frac{b^2}{a + b}$  reduziert wird. Vgl. über diese willkürlich axiomatische Annahme und die Verfehlung des ganzen „psychologischen Kalküls“ A. LANGÉ, Die Grundlegung der mathematischen Psychologie Duisburg 1865. — 3) Allgem. Metaphysik § 240ff., 331ff. W. IV, 147ff., 327ff. In der Metaphysik Herbarts wird die Auszweigung der allgemeinen Ontologie in die Anfänge der Psychologie und der Naturphilosophie mit den Namen Eidologie und Synchologie bezeichnet

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<sup>1)</sup>, der Realität, welche ja nur für Erscheinungen gelten. Die Transzendentalphilosophie muss „negativer Spinozismus“ werden<sup>2)</sup>. 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 S. 335f.) Dagegen macht sich dies absolut Reale in allem relativen Wissen durch das Bewusstsein des Wollens geltend<sup>3)</sup>. Dies zeigt nämlich überall die lebendige Kraft der Individualität. Wir wissen vom Subjekt, weil es etwas will, und vom Objekt, weil es dem Willen Widerstand leistet. Der Gegensatz von Kraft und Widerstand begründet gemeinsam das Wissen von der Realität unser selbst und anderer Dinge, — des Ich und des Nicht-Ich<sup>4)</sup>. Diese Lehre will Bouterwek absoluten Virtualismus genannt 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 Widerstandes widerlegt den reinen Subjektivismus oder Solipsismus, aber dies relative Wissen von den besonderen Kräften des Wirklichen ergänzt sich mit dem Bewusstsein unseres eigenen Wollens nur zur empirischen Wissenschaft<sup>5)</sup>.

10. Diesen Gedanken seines Göttinger Lehrers hat Schopenhauer unter der Einwirkung Fichtes zu einer Metaphysik ausgebildet. Mit einem kühnen Sprunge schwingt er sich von jenem „Virtualismus“ zur Erkenntnis des Wesens aller Dinge auf. Als die wahre Realität erkennen wir in uns den Willen, und der Widerstand, aus dem wir die Realität anderer Dinge erkennen, muss deshalb ebenfalls Wille sein. So verlangt 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 dessen 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 Mannigfaltigkeit, deren Verbindung lediglich nach dem Satze der Kausalität gedacht werden kann, — der einzigen unter den kantischen Kategorien, welcher Schopenhauer eine den reinen Anschauungen ebenbürtige Ursprünglichkeit zuerkennen kann<sup>6)</sup>. An diese Formen gebunden, kann die begriffliche Erkenntnis immer nur die Notwendigkeit, welche zwischen den einzelnen Erscheinungen obwaltet, zu ihrem Gegenstande haben: denn Kausalität ist ein Verhältnis von Erscheinungen untereinander; die Wissenschaft kennt nichts Absolutes, Unbedingtes; der Leitfaden der Kausalität, welcher von einem Bedingten zum andern führt, reisst nie ab und darf nicht willkürlich abgerissen werden<sup>7)</sup>. Ueber diese unendliche Reihe der Erscheinungen kann sich also die begriffliche Arbeit der Wissenschaft in keiner Weise erheben: nur eine

1) Vgl. bes. Apodiktik I, 261, 392 ff. — 2) Ibid. 385 ff. — 3) 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. — 4) Apodiktik II, 62 ff. — 5) Ibid. II, 67 f. — 6) Vgl. SCHOPENHAUERS Promotionsschrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ und seine „Kritik der kantischen Philosophie“ im 1. Bde. der „Welt als Wille und Vorstellung“ — 7) Hierin ist Schopenhauer völlig mit Jacobi (vgl. oben S. 471) einverstanden.



intuitive Deutung des Ganzen der Vorstellungswelt, ein genialer Blick über die Erfahrung, ein unmittelbares Erfassen kann zu dem wahren Wesen dringen, welches in den Vorstellungen als räumlich, zeitlich und kausal bestimmte Welt erscheint. Diese Intuition aber ist diejenige, 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<sup>1)</sup>. 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 die durch Vorstellungen bestimmte Motivation, in dem instinktiven und vegetativen Leben des Organismus als Reizempfänglichkeit, in den übrigen Gebilden der Erfahrungswelt als mechanisches Geschehen. Diejenige Gesamtbedeutung, welche diesen verschiedenen, innerlichen oder äusserlichen Arten der Kausalität gemeinsam ist, soll *a potiori* als Wille bezeichnet werden nach derjenigen Form, in welcher sie allein uns unmittelbar 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, durchaus fernzuhalten sei, — ein Verlangen, dem nachzukommen 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 Erscheinungen. Schon beim Menschen ist der Wille nicht die Ursache des Leibes oder der Leibestätigkeiten: sondern dasselbe Wirkliche, welches uns mittelbar durch Vorstellung in der räumlichen und zeitlichen Anschauung als Leib gegeben ist und in der Erkenntnis als etwas kausal Notwendiges und von andern Erscheinungen Abhängiges begriffen wird, dasselbe ist uns unmittelbar in der Selbstanschauung als Wille bekannt. Weil nun das Ding-an-sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen ist, so kommt das Paradoxon heraus, dass der Mensch sich als Wille unmittelbar frei fühlt, und sich doch in der Vorstellung notwendig als determiniert weiss. So übernimmt Schopenhauer Kants Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter (vgl. oben § 39, 4). In derselben Weise aber muss überall die Erscheinungswelt als Objektivation, d. h. als die anschauliche und begriffliche Vorstellungsweise des Willens oder des unmittelbar Wirklichen, und darf nicht als dessen Erzeugnis betrachtet werden. Das Verhältnis von Wesen und Erscheinung ist nicht dasjenige von Ursache und Wirkung.

Ferner kann der Wille als Ding-an-sich nur der eine, allgemeine Weltwille sein. Alle Vielheit und Mannigfaltigkeit 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 *ἐν καὶ πᾶν*. Hier liegt für Schopenhauer die metaphysische Wurzel der Moral. Es ist die Täuschung der Erscheinung, welche das Individuum

1) Vgl. Welt als W. u. Vorst. II, §§ 18—23.

eigenes Wohl und Wehe von demjenigen anderer Individuen unterscheiden und beide in Gegensatz zueinander bringen lässt: im moralischen Grundgefühl, welches das fremde Leiden als eigenes empfindet, im Mitleid kommt die transzendente 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 sich zeitlos ewig 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 notwendigen Zusammenhang von Vernunfttätigkeiten zu begreifen, und die Lösung kann nur so von statten gehen, dass die Reflexion der philosophierenden Vernunft sich auf ihr eigenes Tun und das, was dazu erforderlich ist, besinnt. Die Notwendigkeit also, welche in diesem System der Vernunft waltet, ist nicht kausal, sondern teleologisch. Das dogmatische System versteht die Intelligenz als ein Produkt der Dinge, das idealistische entwickelt die Intelligenz als einen in sich zweckvollen Zusammenhang von Handlungen, 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 geschehen müsse. Jede Handlung der Vernunft hat eine Aufgabe; diese zu lösen, bedarf sie anderer Handlungen und damit anderer Aufgaben: der einheitliche Zweckzusammenhang aller Tätigkeiten für die Erfüllung der Aufgaben ist das System der Vernunft, die „Geschichte des Bewusstseins“. Der Grund alles Seins liegt im Sollen, d. h. in der Zwecktätigkeit des Selbstbewusstseins.

1. Das Schema für die Ausführung dieses Gedankens ist die dialektische Methode. Soll die Welt als Vernunft begriffen werden, so muss deren System aus einer ursprünglichen Aufgabe herausentwickelt werden: alle einzelnen Handlungen der Intelligenz müssen als Mittel zu ihrer Lösung deduziert werden. Diese „Tathandlung“ ist nach Fichte das Selbstbewusstsein. Ein voraussetzungsloser Anfang, wie ihn die Philosophie braucht, ist nicht durch eine Behauptung oder einen Satz zu finden, sondern durch eine Forderung, welche jedermann zu erfüllen im Stande sein muss: „Denke dich selbst!“ Und das ganze Geschäft der Philosophie besteht nur darin, sich klar zu machen, was dabei geschieht und was dazu erforderlich ist. Dies Prinzip kann aber nur so lange weiterführen, 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 gegenüber, und um diesen zu überwinden, entfaltet sie eine neue Funktion. Diese drei Momente werden als Thesis, Antithesis und Synthesis bezeichnet.

Wenn Kant zur Erklärung und Kritik der Metaphysik die Notwendigkeit unlösbarer Vernunftaufgaben behauptet hatte, so macht nun die idealistische Metaphysik diesen Gedanken zu einem positiven Prinzip. Dadurch wird ihr die Vernunftwelt zu einer Unendlichkeit 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 gehört zum Wesen der Vernunft, und da nur die Vernunft real ist, so ist damit der Widerspruch für real erklärt. So geriet die dialektische Methode, diese metaphysische Umbildung von Kants transzendentaler Logik, in einen immer stärkeren Gegensatz zu der formalen Logik. Die Regeln des Verstandes, welche in dem Satz des Widerspruchs ihr allgemeines Prinzip haben, reichen für die gewöhnliche Verarbeitung der Wahrnehmungen zu Begriffen, Urteilen und Schlüssen wohl aus: für die intellektuelle Anschauung der philosophierenden 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<sup>1)</sup>; 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 „Reflexionsphilosophie des Verstandes“. Schelling<sup>2)</sup> berief sich auf die *coincidentia oppositorum* von Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno, und Hegel<sup>3)</sup> sieht in dem Triumph des „bornierten Verstandes“ über die Vernunft den Erbfehler aller früheren Philosophie<sup>4)</sup>. 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 Realität, 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 *ἄλλοτριον*, 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 „auf-

1) Grundlage der ges. W.-L. § 1. W. I, 92 ff. — 2) 6. Vorl. über Meth. d. ak. St. W. V, 267 ff. — 3) Vgl. bes. seine Abhandlung über „Glauben und Wissen“ W. I, 21 ff. — 4) Man versteht hieraus am besten Herbarts Polemik gegen den absoluten Idealismus. Auch jener findet Widersprüche in den Grundbegriffen der Erfahrung: aber eben deshalb sollen diese so lange bearbeitet werden, bis die widerspruchslose Realität erkannt ist, vgl. oben § 41, 7.

gehoben“ in der dreifachen Hinsicht, 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<sup>1)</sup> 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 begriffliche Zusammenhänge und eine siegreiche Kraft des kombinativen Denkens hineingearbeitet, wobei auch schon der Tiefsinn gelegentlich in Dunkelheit und schematische Wortbildung überging: bei den Jüngern 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 Philosophie als leeren Wortschwall zu diskreditieren nur allzu geeignet war<sup>2)</sup>.

2. In völligem Einklang mit dieser Methode steht nun auch inhaltlich das System der Vernunft bei Fichte in dem ersten Zeitraum seiner philosophischen Wirksamkeit (etwa bis 1800). Die ursprüngliche, durch nichts als sich selbst bestimmte „Tathandlung“ des Selbstbewusstseins ist, dass das „Ich“ nur „gesetzt“ werden kann, indem es von einem „Nicht-Ich“ unterschieden wird. Da jedoch dabei auch das Nicht-Ich nur im Ich — d. h. historisch ausgedrückt, auch der Gegenstand nur im Bewusstsein — gesetzt ist, so müssen innerhalb des Ich sich das Ich und das Nicht-Ich (d. h. Subjekt und Objekt) gegenseitig bestimmen. Daraus ergibt sich die theoretische und die praktische Reihe des Selbstbewusstseins, je nachdem ob das Nicht-Ich oder das Ich der bestimmende Teil ist.

Die Funktionen der theoretischen Vernunft werden nun von Fichte in der Weise entwickelt, dass ihre einzelnen Stufen aus der Reflexion des Bewusstseins auf sein eigenes vorher bestimmtes Tun sich ergeben. Ueber jede Schranke, die das Ich sich im Nicht-Ich als Gegenstand 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 reinen Anschauungen Raum und Zeit, die kategorialen Formen des Verstandes und die Prinzipien der Vernunft behandelt: an Stelle der Gegensätze, welche Kant zwischen diesen einzelnen Schichten aufgerichtet hatte, setzt Fichte das Prinzip, dass auf jeder höheren Stufe die Vernunft reiner erfasst, was sie auf der vorigen ausgeführt hat: das Erkennen ist ein von der sinnlichen Anschauung her aufsteigender Prozess der Selbsterkenntnis der Vernunft<sup>3)</sup>. Aber diese ganze Reihe der theoretischen Vernunft setzt eine ursprüngliche

1) Vgl. E. v. HARTMANN, Ueber die dialektische Methode, Berlin 1868. — 2) Vgl. die humorvolle Schilderung bei G. RÜMELIN, Reden und Aufsätze, S. 47—50, Freiburg 1888. — 3) 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 „Entwicklungsgeschichte der Vernunft“ bei Leibniz kausal, bei Fichte teleologisch bestimmt ist. Was Hamann und Herder (vgl. oben S. 472f.) als formale Einheit der Intelligenz im Leibnizschen Sinne verlangten, das hatten inzwischen Fichte und Schelling in ganz anderem Sinne geleistet.

„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 überhaupt keinen Grund; sie ist eine grundlos freie Tätigkeit, als solche aber der Grund aller andern Tätigkeiten. Diese grundlos freie Handlung ist die Empfindung. Sie fällt deshalb nur ihrem Inhalte nach, der zum Gegenstand der Anschauung wird, in das Bewusstsein, als Handlung dagegen ist sie, wie alles was keinen Grund hat, bewusstlos<sup>1)</sup>. Hierin besteht ihr „Gegebensein“, vermöge dessen sie als fremd und „von aussen“ kommend erscheint. An Stelle des Dinges-an-sich tritt also die bewusstlose Selbstbeschränkung des Ich. Fichte nennt diese Tätigkeit die produktive Einbildungskraft: es ist die welterzeugende Tätigkeit der Vernunft. Doch ist Fichte sich durchaus darüber klar gewesen, dass seine Zertrümmerung des Ding-an-sichbegriffs und seine Ableitung der Empfindung aus dem Ich weit davon entfernt war, das einzelne der sinnlich gegebenen Materie des Bewusstseins zu erklären oder aus dessen allgemeinen Formen abzuleiten. Insofern ist er niemals bis zum absoluten Idealismus Schellings oder zum logischen Rationalismus vorgedrungen: er hat vielmehr ausdrücklich hervorgehoben<sup>2)</sup>, 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 durchaus konforme Grenze für die rationale Deduktion der Wissenschaftslehre, und die wesentlichste Differenz zwischen Fichte und seinen grossen Nachfolgern.

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, welche zu untersuchen hat, wozu das Ich sich selbst beschränkt. 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, welche keinen

1) Die Paradoxie der „bewusstlosen Tätigkeiten des Bewusstseins“ liegt im Ausdruck, nicht in der Sache. Die deutschen Philosophen sind mit ihrer Terminologie häufig sehr unglücklich gewesen, am unglücklichsten gerade da, wo sie deutschen Wörtern eine neue Bedeutung geben wollten. Fichte braucht nicht nur Bewusstsein und Selbstbewusstsein *promiscue*, sondern er versteht auch unter Bewusstsein einerseits die wirkliche Vorstellung des Individuums oder des empirischen Ich (daher in dieser Hinsicht „bewusstlos“), anderseits die Funktionen des „Bewusstseins überhaupt“, 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 Darstellung und der Missverständnisse, die sie hervorgerufen hat. — 2) E. LASK (Fichtes Idealismus und die Geschichte) hat gezeigt, dass dies namentlich in Fichtes Darstellungen 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 geschah, die extrem empiristisch und fast positivistisch klingen.

Grund, wohl aber den Zweck hat, für den Trieb des Ich eine Grenze zu schaffen, über die es hinausgeht, um sich selbst Gegenstand zu werden. Die empirische Wirklichkeit mit allen ihren Dingen und mit der „Realität“, welche sie für das theoretische Bewusstsein hat, ist nur das Material 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 System 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 begreifen aus dem, was es soll.

Die für das gemeine Bewusstsein paradoxe Zumutung der Wissenschaftslehre<sup>1)</sup> läuft somit darauf hinaus, der Kategorie der Substantialität die fundamentale Bedeutung zu rauben, welche sie in der naiven, 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. 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<sup>2)</sup>, 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 auftretenden 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.

Ahnliches gilt auch von Fichtes Behandlung der Probleme des öffentlichen Lebens. Eine jugendliche Energie bemächtigt sich in ihnen der kantischen

1) 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. — 2) FICHTE, W. V, 182 ff., 210 ff.

Grundgedanken und prägt sie viel eindrucksvoller aus, als es von Kant selbst, der die systematische Ausführung erst in spätem 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<sup>1)</sup>. 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 Zustände<sup>2)</sup> sein Ideal des sozialistischen Staates<sup>3)</sup> 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 seiner Arbeit zuzuweisen. Der gewalttätige Idealismus des Philosophen schreckte nicht vor einem tief einschneidenden Zwangssystem zurück, wenn er hoffen konnte, damit jedem einzelnen einen Umkreis freier Pflichterfüllung zu sichern.

3. Die Aufgabe, das Universum als System der Vernunft zu begreifen, war in der Wissenschaftslehre der Hauptsache nach so gelöst, dass die sinnliche Aussenwelt als ein im empirischen Ich erscheinendes Produkt 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<sup>4)</sup>, den Vorstellungen der Individuen gegenüber die volle Bedeutung eines objektiven Vernunftproduktes zukommen sollte: dies darzustellen, fehlte es ihm an der eindringenden Sachkenntnis, welche er für die Lebensverhältnisse der menschlichen Vernunft besass. So war es eine auch Fichte willkommene Ergänzung, als Schelling jenen andern Teil der Aufgabe zu lösen übernahm und mit dem Gedanken Ernst machte, die Natur als das objektive System der Vernunft zu konstruieren. Das war nach der Wissenschaftslehre 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

1) Naturrecht, § 18. W. III, 210 ff. Geschl. Handelst. I, 1. W. III, 400 ff. — 2) Vgl. G. SCHMOLLER, Studie über J. G. Fichte in Hildebrands Jahrb. für Nat. u. Stat. 1865; auch W. WINDELBAND, Fichtes Idee des deutschen Staates (Freiburg 1890). — 3) Vgl. M. WEBER, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin (Tübingen 1900). — 4) FICHTE, W. IV, 115.

hätte. Den Ausgangspunkt dieser Konstruktion musste Kants dynamische Theorie bilden, welche das Sein der Materie aus dem Verhältnis der Attraktions- und der Repulsionskraft ableitete (vgl. § 38, 7), und ihren Zielpunkt gab diejenige Naturerscheinung ab, in welcher 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, dessen vernünftiger Sinn in dem organischen Heraushausen 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, welche wieder einmal 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 hoch geschraubten Erwartungen, welche 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 Entwicklung 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 magnetischer Erscheinungen hinzu, deren zunächst rätselhafte Eigenart eine Subsumtion unter die Gesichtspunkte galileischer Mechanik damals noch nicht ahnen liessen. 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 welchem sich das göttliche Wesen mit aller seiner Fülle darstelle, und für die Entwicklung des deutschen Denkens 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“ ausgesprochen findet, sich diese Ansicht in seiner Weise um: an die Stelle der „mathematischen Folge“ und ihrer mechanischen Notwendigkeit setzte er die Anschauung einer Lebenseinheit der Natur, worin ohne begriffliche Formulierung die Weltansicht der Renaissance sich erneuerte. Dieser poetische Spinozismus<sup>1)</sup> ist ein wesentliches Glied in der Entwicklungskette der idealistischen Systeme geworden.

Alle diese Motive spielen in Schellings 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 und gemessen werden, sondern es soll der Sinn und die Bedeutung verstanden werden, welche ihren einzelnen Erscheinungen in dem zweckvollen System des Ganzen zukommt. Die „Kategorien der Natur“ sind die Gestalten, in denen

---

1) Er nahm auch Herder gefangen, wie dessen Gespräche über das System Spinozas unter dem Titel „Gott“ (1787) beweisen.



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 S. 464), in andern als Irrwege erwiesen, auf welchen 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 Entwicklungssystem 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 die Vorstufe für die Leistung der andern sei <sup>1)</sup>).

Es ist danach begrifflich, dass die mechanische Naturerklärung, welche im 19. Jahrhundert wieder zum Siege gelangt ist, in der Zeit der Naturphilosophie nur einen jetzt glücklich überwundenen Rausch teleologischer Ueberhebung zu sehen pflegt, der 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, welches 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

1) Die „Deutung“ der Erscheinungen war freilich ein in wissenschaftlicher Hinsicht gefährliches Prinzip: sie öffnete der poetischen Phantasie und den geistreichen Einfällen die Tore der Naturphilosophie. Diese Gäste drängen sich schon bei Schelling, noch mehr aber bei seinen Schülern, wie Novalis, Steffen, Senubert, Heron. Eine magische, traumhafte Natursymbolik treibt insbesondere bei Novalis ihr poetisch lebenswürdiges, aber philosophisch bedenkliches Spiel.

bemühte, in dem reizenden Spiel der Farben als das wahrhaft Wirkliche nicht eine Atomschwingung, sondern ein ursprünglich qualitativ Bestimmtes nachzuweisen. Das ist der philosophische Sinn von Goethes „Farbenlehre“<sup>1)</sup>.

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 Kräfteverwandlungen hindurch zu dem Organismus aufringt, worin sie zum Bewusstsein kommt<sup>2)</sup>. Das empfindende Wesen ist der Schlusspunkt des Naturlebens: mit der Empfindung beginnt das System der Wissenschaftslehre. Der viel verschlungene Weg, welchen die Natur bis zu diesem Ziele einhält, ist in den Umarbeitungen der Naturphilosophie im einzelnen mehrfach abgeändert, in den Grundzügen aber derselbe geblieben. Insbesondere war es die aus der Wissenschaftslehre stammende Auffassung von dem Widerstreit 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 bedeutsam, welche in den elektrischen und magnetischen Erscheinungen als neu gefundenes Rätsel die Zeitgenossen 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 vollzogen, 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 ethischen Idealismus, den die Wissenschaftslehre, und des physischen, den die Naturphilosophie lehrte, trat nun der ästhetische Idealismus.

Die folgenreiche Umbildung, welche Kants Gedanken 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, welche Schiller für Kants Begriff der Schönheit fand. Die Synthesis der theoretischen und der praktischen in der ästhetischen Vernunft (vgl. § 40, 2) konnte vielleicht keinen glücklicheren Ausdruck finden, als in Schillers Definition der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung<sup>3)</sup>. Sie besagt, dass die ästhetische Anschauung ihr Objekt auf-

1) Vgl. Jac. Stilling in den „Strassburger Goethevorträgen“ (1889) S. 149 ff. —  
 2) Vgl. die schönen Verse in „Schellings Leben in Briefen“ I, 282 ff. — 3) Vgl. hauptsächlich die 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 „Kallias“.

fasst, 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 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 Triebens wie der Ernst der praktischen Vernunft. Im ästhetischen Leben entfaltet sich der Spieltrieb<sup>1)</sup>; in der interesselosen Betrachtung schweigt jede Regung des Willens. Auch hierin ist Schopenhauer gefolgt, wenn er das Glück des ästhetischen Zustandes in der Ueberwindung des unseligen Willens zum Leben, in der Tätigkeit des reinen, willenlosen Subjekts der Erkenntnis fand<sup>2)</sup>.

Hieraus folgerte Schiller zunächst, dass überall da, wo es sich darum handelt, den seiner Sinnlichkeit unterworfenen Menschen zum sittlichen Wollen zu erziehen, das ästhetische Leben das wirksamste Mittel dazu darbietet. Kant hatte die „Umkehrung der Triebfedern“ als die ethische Aufgabe des Menschen bezeichnet (vgl. oben § 39, 6): für den Uebergang aus der sinnlichen in die sittliche Bestimmtheit des Willens bot er dem Menschen als Unterstützung die Religion, — Schiller die Kunst<sup>3)</sup>. Glaube und Geschmack lassen den Menschen wenigstens legal handeln, wo er zur Moralität noch nicht reif ist. Im Umgang mit dem Schönen verfeinert sich das Gefühl, so dass die natürliche Rohheit 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“) vernichtet, weil er der völlig interesselose ist, auch das sinnliche Wollen und schafft damit Raum für die Möglichkeit 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 beiden Seiten der menschlichen Natur sind nicht versöhnt, wenn der sittliche Trieb den Sinntrieb noch überwinden muss. Im physischen und im „moralischen“ Zustand ist je eine Seite der menschlichen Natur zu Gunsten der andern unterdrückt. Ein vollendetes Men-

---

1) Die transzendental-psychologische Begründung, welche Schiller hierfür in den Briefen über die ästhet. Erziehung (11 f.) versucht, erinnert stark an die reinhold-fichtesche Zeit, wo es „in Jena von Form und Stoff schwirte“. — 2) Welt als W. u. V. I, §§ 36—38. Dabei nimmt Schopenhauer allerdings denselben Wert für die wissenschaftliche Erkenntnis in Anspruch. Vgl. § 43. 4. — 3) Vgl. den Schluss der Abhandlung „Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“.

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 erfüllt. Und eben diese Veredlung gewinnt der Mensch nur durch die ästhetische Erziehung. Durch sie allen wird der sinnlich-übersinnliche Zwiespalt in der menschlichen Natur aufgehoben, in ihr allein kommt das ganze volle Menschentum zur Verwirklichung.

5. In dem Ideal der „schönen Seele“ überwindet die Shaftesburysche „Virtuosität“ (vgl. oben S. 417) 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 ethischen Bestimmung adelt. In dieser Richtung hat Schiller im Gegensatz zum Rigorismus Kants der idealen Lebensauffassung seiner Zeit den tonangebenden Ausdruck verliehen, und der ästhetische Humanismus, welchen er so der Begriffsarbeit abrang, fand neben ihm eine Fülle von andern, eigenartigen Ausprägungen. In ihnen allen aber erschien Goethe als die gewaltige Persönlichkeit, welche in der ästhetischen Vollkommenheit ihrer Lebensführung ebenso wie in den grossen Werken ihrer dichterischen Tätigkeit diese ideale Höhe der Humanität lebendig darstellte.

In dieser Auffassung des Genius begegnete sich mit Schiller zunächst Wilhelm von Humboldt<sup>1)</sup>: 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 Menschen, und er wendete dies Prinzip in seiner für die Sprachwissenschaft grundlegenden Abhandlung<sup>2)</sup> in der Weise an, dass er aus der organischen Wechselwirkung beider Elemente das Wesen der Sprache zu verstehen lehrte.

Zu schärferem Gegensatz gegen den kantischen Rigorismus ging in dem Shaftesburyschen Geiste schon Jacobi in seinem auf Goethes Persönlichkeit zugeschnittenen Roman „Allwills Briefsammlung“ vor. Auch das moralische Genie ist „exemplarisch“: es fügt sich nicht unter hergebrachte Regeln und Maximen, 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, welches Kants Ethik charakterisierte, beginnt einer Auffassung der individuellen Lebenswerte zu weichen.

Zu vollem Uebermut ist diese ethische Genialität in Theorie und Praxis bei den Romantikern ausgewuchert. Hier entwickelte sie sich als eine ästhetische Aristokratie der Bildung gegen die demokratische Utilität der

---

1) Geb. 1767, gest. 1835. Ges. Werke 7 Bde., Berlin 1841 ff. Vgl. ausser dem Briefwechsel, namentlich mit Schiller, hauptsächlich die „Ästhetischen Versuche“ (Braunschweig 1799). Dazu RUD. HAYM, W. v. H. (Berlin 1856). — 2) Ueber die Kwai-Sprache, Berlin 1836.

Aufklärungsmoral. Das bekannte Schillersche Wort von dem „Adel in der sittlichen Welt“ wurde dahingedeutet, dass der Philister mit seiner nach allgemeinen Grundsätzen geregelten Arbeit seine zweckbestimmte Tätigkeit zu leisten habe, während der geniale Mensch, frei von aller äusseren Bestimmung durch Absichten und Regeln, in dem interesselosen Spiel seiner bewegten Innerlichkeit, in der Ausgestaltung seiner ewig bildsamen Phantasie nur seine bedeutende 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 und durch 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 Gemeinheit hinauslief.

Zu der Reinheit Schillerscher Gesinnung wurde die romantische Moral durch Schleiermachers<sup>1)</sup> 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, welches in besonderer, nur ihm eigener Weise jene Einheit zum Ausdruck bringen soll. In der systematischen Ausführung 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 Einheit von Natur oder Vernunft erstrebt oder vorausgesetzt wird, und so ergeben sich im ganzen vier sittliche Grundverhältnisse, denen als Güter Staat, Geselligkeit, Schule und Kirche entsprechen. Aus diesen heraus hat sich das Individuum zu harmonischem Eigenleben selbsttätig zu entwickeln.

Auf die ästhetische Vernunft hat endlich in völlig selbständiger Weise auch Herbart die ethische Theorie zurückgeführt: ihm gilt die Moral als ein Zweig der allgemeinen Aesthetik. Neben der theoretischen Vernunft, welche die Prinzipien für die Erkenntnis des Seins enthält, erkennt er als ursprünglich nur die Beurteilung des Seienden nach ästhetischen Ideen an. Diese hat mit dem Willen und den Bedürfnissen des empirischen Ich ebensowenig zu tun wie das Erkennen. Die „Geschmacksurteile“ 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 worden: die Ethik dagegen gilt ihm 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, während er für die genetische Untersuchung immer die Prinzipien der Associationspsychologie geltend macht und so in der Statik

1) Vgl. auch SCHLEIERMACHERS „Vertraute Briefe über die Lucinde“ (1800).

und Mechanik des Staats den Mechanismus der Willensbewegungen darzustellen unternimmt, durch welchen das gemeinsame Leben der Menschen sich erhält.

6. Aus Schillers ästhetischer Moral ergab sich aber auch eine Geschichtsphilosophie, welche die Gesichtspunkte von Rousseau und Kant in neuer Verbindung erscheinen liess. Der Dichter entwickelte sie in ganz eigener Weise, indem er in den Aufsätzen über „Naive und sentimentalische Dichtung“ die ästhetischen Grundbegriffe aus der Aufstellung historischer Gegensätze und aus einer allgemeinen Konstruktion 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 „arkadische“ Zustand erscheint hier der, wo der Mensch instinktiv, ohne Gebot das Sittliche tut, weil der Gegensatz 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 aufgenommen hat. Zwischen beiden liegt der Kampf der beiden Naturen, — die wirkliche Geschichte.

Die Dichtung aber, deren eigentliche 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 zwischen beiden zur Darstellung, lässt sie in irgend einer Weise die Unangemessenheit zwischen der Wirklichkeit 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 aufgegeben, — dort als Wirklichkeit, hier als Ideal. Dieser 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 Genesung. Daher gibt der antike und naive Dichter die Natur wie sie ist, ohne seine Empfindung, der moderne und sentimentale nur in Beziehung auf seine Reflexion: 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 Sentimentalische darstellte: so umriss Schiller die Gestalt seines grossen Freundes, des modernen Griechen.

Mit Begier wurden diese Bestimmungen von den Romantikern aufgegriffen. Virtuosen des Rezensententums, wie die Schlegels waren, freuten sich dieses philosophischen Schemas für Kritik und Charakteristik und führten es in ihre umfassende Bearbeitung der Literaturgeschichte ein. Dabei gab indes Friedrich Schlegel den Schillerschen Gedanken die spezifisch „romantische“ Zuspitzung, für die er mit schlagfertiger Oberflächlichkeit Fichtesche Motive zu verwerten wusste. Wenn er den von Schiller aufgestellten Gegensatz mit den neuen Namen *klassisch* und *romantisch* 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 hinweggeht, entfaltet er an ihm nur das Spiel seiner Genialität, 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 zwecklos bildenden und wieder zerstörenden Phantasie unter.

Die geschichtsphilosophischen Momente in Schillers Lehre haben bei Fichte, dem sie manches entlehnte <sup>1)</sup>, ihre volle Entwicklung gefunden, dabei aber auf diesen den Einfluss gehabt, dass auch er in der ästhetischen Vernunft die Gegensätze der Wissenschaftslehre sich ausgleichen liess. Schon in den Jenenser Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und in der Behandlung, welche die Berufspflichten des Lehrers und des Künstlers im „System der Sittenlehre“ fanden, klingen solche Motive an: zum beherrschenden Thema sind sie in Fichtes Erlanger Vorlesungen geworden. Wenn er daran ging, die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ zu zeichnen, so tat er es in den markigen Linien einer universalhistorischen Konstruktion. Als der erste („arkadische“) Zustand der Menschheit erscheint hier der des „Vernunftinstinkts“, als dessen Träger ein Normalvolk angenommen wird. In diesem Zeitalter waltet über und in den Individuen mit unmittelbarer, unangefochtener 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 vollendet sich in dem intellektuellen und moralischen Zerfall des Gesamtlebens, in der Anarchie der Meinungen, in dem Atomismus der Privatinteressen. Mit deutlichen Strichen wird diese „vollendete Sündhaftigkeit“ als Theorie und Praxis der Aufklärung gekennzeichnet. Die Lebensgemeinschaft der Menschheit ist hier zu dem „Notstaat“ herabgesunken, der auf die Ermöglichung eines äusserlichen Zusammenseins beschränkt ist und darauf beschränkt sein soll, da er mit allen höheren Interessen des Menschen, Moralität, Wissenschaft, Kunst und Religion nichts zu tun hat und sie der Freiheitssphäre der Individuums überlassen muss. Dafür hat denn aber auch das Individuum 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 <sup>2)</sup>. Diese Kultur aber besteht in der Unterordnung der Individuen unter das erkannte Vernunftgesetz. Aus der sündhaften Willkür der Individuen muss die Autonomie der Vernunft, der Selbsterkenntnis und Selbstgesetzgebung des nun bewusst im einzelnen waltenden Allgemeingültigen sich erheben. Damit wird

1) Wie früh und energisch Fichte in diese ästhetische Entwicklung eingriff, beweist am besten die von ihm ursprünglich für Schillers Horen (1794) geschriebene Abhandlung „Ueber Geist und Buchstabe in der Philosophie“. Vgl. G. TEMPEL, Fichtes Stellung zur Kunst (Metz 1901). — 2) Die für den Kosmopolitismus der Bildung im 18. Jahrhundert klassische Stelle ist bei FICHTE, W. VII, 212.

das Zeitalter der Vernunft Herrschaft beginnen, aber es wird sich nicht vollenden, ehe nicht in dem „wahren Staate“ 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 Aufgabe des „Lehrers“, des Gelehrten und des Künstlers<sup>1)</sup>.

Den „Beginn der Vernunft Herrschaft“ sah Fichtes tatkräftiger Idealismus gerade da, wo die Sündhaftigkeit und die Not am höchsten gestiegen waren. In den „Reden an die deutsche Nation“ feierte er sein Volk als dasjenige, welches allein noch die 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 hange, von innen heraus durch eine völlig neue Erziehung sich selbst zum Vernunftreiche zu erheben 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 vielmehr als eine reiche Mannigfaltigkeit persönlicher Eigenwerte, die zu einem organischen Ganzen zusammengeordnet 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 individuellen Werte: sie bildet deshalb den äussersten Gegensatz gegen diejenigen Auffassungen, die in irgend einer Weise den Sinn der Geschichte in einer allgemeinen Gesetzmässigkeit suchen, und dementsprechend behandelt sie ganz ausdrücklich die historische Entwicklung als einen einmaligen Prozess, in welchem sich individuell wertvolle Erscheinungen zu einer zweckbestimmten Gesamtordnung vereinigen. Denn die Geschichte als die „Erscheinung Gottes“ kann nur ein Reich der Freiheit und dieses nur ein Reich der Individualität sein<sup>2)</sup>.

7. Zur vollen Herrschaft im ganzen System der idealistischen Philosophie gelangte der Gesichtspunkt der ästhetischen Vernunft durch Schelling. In seiner Ausarbeitung des „transzendentalen Idealismus“ entwickelte er den Fichteschen Gegensatz der theoretischen und der praktischen Wissenschaftslehre durch das Verhältnis der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit des Ich (vgl. oben No. 2). Ist die bewusste durch die bewusstlose bestimmt, so verhält sich das Ich theoretisch, im umgekehrten Falle praktisch. 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 bewusstlose Weltwirklichkeit in der freien Arbeit der individuellen Sittlichkeit, der staatlichen Gemeinschaft und des geschichtlichen Fort-

1) In der religiösen Schlusswendung des Fichteschen Denkens nimmt dies Bild des idealen Kulturstaates der Zukunft mehr und mehr theokratische Züge an: der Gelehrte und Künstler ist jetzt der Priester und Seher geworden. Vgl. W. IV, 453 ff. und Nachgel. Werke III, 417 ff. — 2) Vgl. FICHTE'S Staatslehre 1813, WW. IV, 458 ff., besonders S. 541.



schritts 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 Genies, 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 definiert, die wie Natur wirkt, hatte Schiller den ästhetischen Zustand des Spiels als den wahrhaft menschlichen bezeichnet, so erklärte Schelling die ästhetische Vernunft für den Schlussstein des idealistischen Systems. Das Kunstwerk ist diejenige Erscheinung, worin die Vernunft am reinsten und vollsten zur Entwicklung gelangt: die Kunst ist das wahre Organon der Philosophie. An ihr hat das „zuschauende Denken“ zu lernen, was Vernunft ist. Wissenschaft und Moralität sind einseitige und nie abgeschlossene Entwicklungsreihen der subjektiven Vernunft: nur die Kunst ist in jedem ihrer Werke fertig als ganz verwirklichte Vernunft.

Nachdem er den „transzendentalen Idealismus“ geschrieben, hielt Schelling in Jena die Vorlesungen über die „Philosophie der Kunst“, welche diese Grundgedanken mit einem bewunderungswürdig feinen, 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<sup>1)</sup> legt diejenige Redaktion vor, welche Schelling einige Jahre später in Würzburg vortrug. In ihr macht sich bereits die Aenderung der allgemeinen Auffassung geltend, wozu der Philosoph inzwischen fortgeschritten war.

8. Auch dabei wirkte das ästhetische Motiv wenigstens in formeller Hinsicht, indem nun für die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie eine gemeinsame systematische Grundlage gesucht wurde. Jene handelte von der objektiven, diese von der subjektiven Vernunft: beide aber mussten im letzten Wesen identisch sein; weshalb sich diese Phase des Idealismus das Identitätssystem nennt. Danach bedarf es für die Natur und das Ich eines gemeinsamen 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<sup>2)</sup>, wie in der alten „negativen Theologie“, wie in Spinozas „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“ nachahmte. Trotzdem ist dieser idealistische Spinozismus von dem originalen in seiner Weltauffassung durchaus verschieden. Beide wollen die ewige Verwandlung des Absoluten in die Welt darstellen: dabei betrachtet aber Spinoza

1) In den Ges. Werken V, 353 ff., erst 1859 gedruckt. — 2) Sehr charakteristisch drückte dies Schellings Schüler Oken aus, wenn er (Naturphilosophie I, 7 ff.) das Absolute, von ihm schon Gott genannt, = ± 0 setzte.

die beiden Attribute der Materialität und des Bewusstseins als völlig getrennt und jede endliche Erscheinung als lediglich einer der beiden Sphären angehörig. Schelling aber 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 Absolute selbst ist eben deshalb die völlige Indifferenz<sup>1)</sup>. Die reale Reihe ist diejenige, worin der objektive Faktor „überwiegt“: sie führt von der Materie durch Licht, Elektrizität und Chemismus zum Organismus, der relativ geistigsten Erscheinung 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 natürlichsten Erscheinung im Reiche des Geistes. Und die Gesamterscheinung des Absoluten, das Universum, ist deshalb zugleich der vollkommenste Organismus und das vollkommenste Kunstwerk<sup>2)</sup>.

9. In diesem System wollte Schelling den ganzen Ertrag der früher nach verschiedenen Richtungen auseinander 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 religiösen 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 Religion vollenden könne. Auch darin lag ein Sieg der ästhetischen Vernunft. Denn was Schleiermacher damals als Religion predigte (vgl. § 41, 6), war kein theoretisches und kein praktisches Verhalten des Menschen, sondern eine ästhetische 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 Organisation ab. Darum sollte die Religion Sache der Individualität 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; 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 vereinigen zu wollen, und schliesslich das Heil in jener Herrschaft 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 „G o t t“ oder das „Unendliche“, und ebenso wie Spinoza zwischen der „Substanz“ und den einzelnen endlichen Wirklichkeiten

1) Schematisch erläutert Schelling dies durch das Bild des Magneten, in dessen verschiedenen Teilen Nordmagnetismus und Südmagnetismus mit verschiedenem Intensitätsverhältnis gegenwärtig sind. — 2) W. I, 4, 423.

die Attribute und die „unendlichen Modi“ (vgl. S. 336) eingeschoben hatte, so galten nun die „Potenzen“ als die ewigen Formen der Erscheinung Gottes, deren endliche Abbilder die empirischen Einzelercheinungen sind. Wenn sie aber in diesem Sinne von Schelling (im „Bruno“ und in der „Methode des akademischen Studiums“) als Ideen bezeichnet wurden, so kommt darin noch ein anderer Einfluss zu Tage. Schleiermacher und Hegel, der seit 1801 seinen persönlichen Einfluss auf Schelling geltend machte, wiesen gleichmässig auf Platon hin: aber die damalige philosophiegeschichtliche Kenntnis betrachtete<sup>1)</sup> dessen Lehre noch immer durch die Brille des Neuplatonismus, welcher die Ideen als Selbstanschauung Gottes auffasste. Und so ging Schellings Lehre in einen neuplatonischen Idealismus zurück, wonach die „Ideen“ das Mittelglied bildeten, durch welches sich das Absolute in die Welt verwandeln sollte.

Dieser religiöse Idealismus der Schellingschen Ideenlehre hat eine Anzahl von Parallel- und Folgeerscheinungen. Die persönlich interessanteste davon ist Fichtes spätere Lehre, worin er dem Sieg des Spinozismus 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 Produkte des Bewusstseins zu deduzieren: aber dessen unendliche Tätigkeit leitete er nun aus dem Zweck ab, ein absolutes Sein, die Gottheit, „abzubilden“, und deshalb erschien ihm jetzt als die Bestimmung des Menschen nicht mehr die rastlose Tätigkeit des kategorischen Imperativs, sondern das „selige Leben“ der Versenkung in die Anschauung des göttlichen Urbildes, — ein mystischer Ausklang des gewaltigen Denkerlebens, welches 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, welche Schelling auch damals noch (eben in spinozistischer Weise) vertrat, wollte Krause mit dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit verbinden. Die Welt gilt auch ihm als Entwicklung des göttlichen „Wesens“, das in den Ideen ausgeprägt ist: aber diese Ideen sind die Selbstanschauung der höchsten Persönlichkeit. Wesen — so sagt Krause für Gott — ist nicht indifferente Vernunft, sondern der persönliche Lebensgrund der Welt. In der weiteren Ausführung des hier nach als „Pantheismus“ 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 „Gliederbaus“ (zu deutsch: Organismus). Er betrachtet nicht nur das Universum wie Schelling als „Wesengliederbau“ (göttlichen Organismus), sondern auch die Bildungen des gesellschaftlichen Zusammenhanges als Fortsetzungen der organischen Lebensbewegung über den individuellen Menschen hinaus: jeder „Bund“ ist ein solcher Gliederbau und fügt sich wieder einem höheren als Glied ein, und der Gang der Geschichte ist die Erzeugung immer vollkommenerer und umfassenderer Vereinigungen.

1) Vgl. S. 191. Ueber Herbarts selbständige Ausnahmestellung, deren Bedeutung gerade im Gegensatz zu Schelling und Hegel klar wird, siehe oben S. 478, Anm. 2.

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 der Kunsttheorie gemacht.

10. Den Abschluss dieser ganzen gestaltenreichen Entwicklung bildet Hegels logischer Idealismus. Er bedeutet in der Hauptsache eine Rückkehr von Schelling zu Fichte, ein Aufgeben des Gedankens, dass aus dem „Nichts“ der absoluten Indifferenz der lebendige Reichtum der Welt abgeleitet werden könne<sup>1)</sup>, und den Versuch, jene leere Substanz wieder zum Geist, zum in sich bestimmten Subjekt zu erheben. Solche Erkenntnis kann aber nicht die Form der Anschauung haben, welche Fichte und Schelling für das Ich oder das Absolute in Anspruch genommen haben, sondern nur die des Begriffs. Wenn alles Wirkliche die Erscheinung des Geistes ist, so fällt die Metaphysik mit der Logik<sup>2)</sup> 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<sup>3)</sup>: 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 damit seine Stelle angewiesen, an der seine Notwendigkeit, seine relative Berechtigung deutlich werden soll: aber jeder erweist sich damit auch nur als ein Moment, welches 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, in welchem die Kategorien auseinander sich ergeben. „Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht ent-

1) HEGEL, Phänomen. Vorr. W. II, 14. — 2) Diese metaphysische Logik ist natürlich nicht die formale, sondern ihrer Bestimmung nach recht eigentlich Kants transzendente Logik. Der Unterschied ist nur der, dass die „Erscheinung“ für Kant eine menschliche Vorstellungsweise, für Hegel eine objektive Entäußerung des absoluten Geistes ist. — 3) Vgl. oben S. 206.

steht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht“<sup>1)</sup>).

Darum ist Hegels Philosophie wesentlich historisch, eine systematische Verarbeitung des ganzen Gedankenstoffs der Geschichte. Er besass sowohl die Polyhistorie, welche dazu nötig war, als auch die kombinatorische Feinfühligkeit zur Auffindung jener logischen Beziehungen, auf welche es ihm ankam. Das Interesse an seiner Philosophie trifft weniger die einzelnen Begriffe, die er der geistigen Arbeit von zwei Jahrtausenden entnahm, als die systematische Verbindung, welche 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. Freilich entfaltete er am Gegebenen die Willkür des konstruktiven Denkens, welche das Wirkliche nicht so darstellte, wie es empirisch sich darbietet, sondern so, wie es in der dialektischen Bewegung sein sollte, und die Vergewaltigung des Tatsächlichen konnte da bedenklich werden, wo er es versuchte, das empirische Material in ein philosophisches System zu bringen, wie in der Naturphilosophie, in der Geschichte der Philosophie, in der Geschichte überhaupt. Desto glänzender 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 chronologischer Bericht über empirische Wirklichkeit zukommt. So gab Hegel als Aesthetik einen historischen Aufbau der ästhetischen Ideale der Menschheit, welcher nach Schillerscher Methode und auch mit sachlicher Anlehnung an ihre Resultate alle systematischen Grundbegriffe dieser Wissenschaft in der wohlgefügten Reihenfolge des Symbolischen, des Klassischen und des Romantischen herauspringen liess und danach 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 Schönen, des Verstandesmächtigen, endlich in der absoluten 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 bewegthat, und die philosophischen Kategorien für die Gesamtbetrachtung der historischen Tatsachen aufgestellt.

Dasselbe gilt auch für seine Behandlung der Weltgeschichte. Hegel verstand unter objektivem Geist den übergreifenden Lebenszusammenhang der Individuen, der, nicht von diesen erzeugt, vielmehr den Boden bildet, aus dem sie geistig hervorgehen. Die abstrakte Form dieses Zusammenhanges heisst Recht<sup>2)</sup>; es ist der objektive Geist „an sich“. Die Unterordnung der subjek-

1) Dieser Heraklitismus, der schon in Fichtes Lehre vom Tun (vgl. oben S. 488) angelegt war, fand seinen lebhaftesten Gegner in Herbarts Eleatismus (vgl. § 41, 7f.). Dieser uralte Gegensatz macht das Wesentliche in dem Verhältnis der beiden Zweige des deutschen Idealismus aus (vgl. oben S. 465, Anm. 2). — 2) Daher behandelt Hegel die Lehre vom objektiven Geiste unter dem Titel „Rechtsphilosophie“.

tiven Gesinnung des einzelnen unter die Gebote des Gesamtbewusstseins nennt der Philosoph „Moralität“, während er den Namen der „Sittlichkeit“ für die Verwirklichung jenes Gesamtbewusstseins 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 Innerlichkeit der menschlichen Vernunft in die äussere Erscheinung tritt. Aber diese Idee, aus der sich das System der Formen und Funktionen des Staatslebens ableitet, tritt als Wirklichkeit nur in den individuellen Bildungen der entstehenden und vergehenden Staaten auf: seine wahre und volle Verwirklichung ist nur die Weltgeschichte, in welche die Völker successive eintreten, um ihren Geist in der Arbeit der Staatenbildungen auszuleben und dann vom Schauplatz zurückzutreten. So charakterisiert sich jede Epoche durch die geistige Vorherrschaft eines bestimmten Volkes, welches das Zeichen seiner Eigenart allen Arten der Kulturtätigkeit aufprägt. Und wenn es die Gesamtaufgabe der Geschichte ist, diesen Zusammenhang zu verstehen, so wird auch die Politik nicht meinen 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 Aufklärung.

Geringer sind Hegels Erfolge in der Behandlung naturphilosophischer und psychologischer Fragen: die Energie seines Denkens liegt auf dem Gebiete der Geschichte. 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 Selbstentfremdung, ist die Natur, deren Gestalten in der Mechanik, 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 Anschauung in der Kunst, als Vorstellung in der Religion, als Begriff in der Geschichte der Philosophie.

Dabei wiederholt sich in allen diesen Teilen der Philosophie nicht nur die formale Dialektik der Begriffsbildung, 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 diejenige der religiösen Vorstellungen hin; so steht der gesamte Gang der Logik in Parallelismus zur Geschichte 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 inhaltlosen Sein zu dem innerlichen Wesen und von da zu der sich selbst begreifenden Idee fort; darum steigen die Gestalten der empirischen Welt von der Materie zu den Imponderabilien, zum Organismus, zum Bewusstsein, zum Selbstbewusstsein, zur Vernunft, zum Recht, zur Moralität und zur Sittlichkeit des Staats auf, um in Kunst, Religion und Wissenschaft den absoluten Geist zu erfassen; darum hebt die Geschichte der Philosophie mit den Kategorien des materiellen Seins an und vollendet sich nach allen ihren Geschicken in der Lehre von der sich selbst begreifenden Idee; darum endlich soll man auch in dies „System 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 tieferer 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 einzelnen Subjekts. Für die philosophische Erkenntnis gilt, dass, was vernünftig ist, wirklich ist, und dass, was wirklich ist, vernünftig ist<sup>1)</sup>. 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 umschlug, und dass die Einsicht in die Unübersteiglichkeit der Grenzen, auf welche der Versuch einer Deduktion aller Erscheinungen aus Einem Grundprinzip notwendig stößt, unmittelbar neben jenen idealistischen Lehren andere entstehen liess, welche sich eben dadurch genötigt fanden, die Unvernunft des Weltgrundes zu behaupten. Diesen Prozess hat zuerst der vielseitigste 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 Inhalt hat, was es einfach in sich vorfindet, ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können: solche Grenzbegriffe waren das transzendente 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, ihrer Arbeit Widerstehende nun auch als etwas Unvernünftiges gedacht werden sollte.

1) Vorrede zur Rechtsphilos. W. VIII, 17.

1. Schelling ist auf die Bahn des Irrationalismus merkwürdigerweise gerade durch die Aufnahme des religiösen Motivs in den absoluten Idealismus (§ 42, 9) gedrängt worden. 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 sehr 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<sup>1)</sup>, 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, welche 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 vindizieren und die alte Einheit von Religion und Philosophie wiederherzustellen, nimmt Schelling spezifisch religiöse Anschauungen als philosophische Begriffe in Anspruch und formt sie demgemäss so um, dass sie nach beiden Seiten brauchbar erscheinen: wobei er in ausgiebigstem Masse Kants Religionsphilosophie benutzt.

In der Tat<sup>2)</sup>, 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 Absoluten 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 Selbständigkeit 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 empirisch, d. h. endlich werden. Aber dieser Abfall ist nicht notwendig und nicht begrifflich: er ist eine grund-

1) ESCHENMAYER (1770—1852), Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie (1803). — 2) SCHELLING, Religion und Philosophie (1804). W. I, 6 S. 38 ff.



lose Tatsache, aber nicht ein einmaliges Geschehnis, sondern 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 philosophische dagegen aus Fichtes Begriff der grundlos freien Handlungen des Ich. Auf diesem Sündenfall also beruht die Verwirklichung der Ideen in der Welt. Daher ist der Inhalt der Wirklichkeit vernünftig und göttlich; denn es sind Gottes Ideen, die darin wirklich sind: ihr 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 Rückgang 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<sup>1)</sup> die „Triplizität“ des Unendlichen, des Endlichen und der Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen zum Prinzip seiner späteren Lehre gemacht, welche die Widersprüche des Wirklichen als Tatsache behaupten, aus dem Sündenfall erklären und durch die Unterwerfung unter die göttliche Offenbarung versöhnen wollte, aber unter der gewandten Darstellung nur mühsam die philosophische Impotenz ihres Urhebers verbarg.

2. Den Grübelsinn Schellings dagegen liess das einmal aufgedeckte Problem nicht los. Der Monismus, der sein Denken stets beherrscht hatte, drängt 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. S. 308). 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<sup>2)</sup> 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 Ziel bestimmt ist, so muss

---

1) In den von WINDISCHMANN herausgegebenen „Philosophischen Vorlesungen“ (1804 bis 1806) und ebenso später in der „Philosophie des Lebens“ und der „Philosophie der Geschichte“ (1828 u. 1829). — 2) ST. MARTIN (1743—1803), „Le philosophe inconnu“, der rührige Gegner der Aufklärung und der Revolution, war durchaus von Boehmes Lehren ergriffen, dessen „Aurora“ er übersetzte. Von seinen Schriften sind „L'homme de désir“ (1790), „Le nouvel homme“ (1796), „De l'esprit des choses“ (1801) die wichtigsten; die interessanteste vielleicht das wunderliche Werk „Le crocodile ou guerre du bien et du mal arrivée sous le règne de Louis XV, poème épicomaïque“ (1799). Vgl. A. FRANCK, „La philosophie mystique en France“ (Paris 1866); auch v. OSTEN-SACKEN, „Fr. Baader und St. Martin“ (Leipzig 1860).

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<sup>1)</sup> über die Freiheit (1809) an, von einem Urgrund, Ungrund oder Abgrund im göttlichen Wesen zu reden, welcher als das bloße Sein und der absolute „Urzufall“, als ein dunkles Streben, ein unendlicher Trieb geschildert wird. Er ist der unbewusste Wille, und alle Wirklichkeit ist in letzter Instanz Wollen. Dieser nur auf sich selbst gerichtete Wille erzeugt 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 zweckmässiger Gestaltung und unvernünftigen Triebes erkennen lässt<sup>2)</sup> und als geschichtlicher Prozess den Sieg des in der Vernunft offenbarten Allgemeinwillens über die natürliche Unvernunft des Partikularwillens zu ihrem Inhalte hat. Derart führt die Entwicklung des Wirklichen von der Unvernunft des Urwillens (*deus implicitus*) zur Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung der Vernunft (*deus explicitus*)<sup>3)</sup>.

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 menschlichen 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 Religionsgeschichte gewonnen: in dem Fortschritt von den Naturreligionen bis zum Christentum und seinen verschiedenen Gestaltungen kommt die Selbstoffenbarung Gottes vom dunklen Urwillen bis zum Geiste der Vernunft 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 feinfühlig gruppierte, womit Schelling den massenhaften Stoff der Religionsgeschichte in diesen Vorlesungen bemeistert hat, zeigt sich durchaus der Hegelschen Art verwandt und ebenbürtig. Allein die philosophische Grundauffassung ist doch völlig verschieden. Schelling bezeichnet den Standpunkt dieser seiner letzten Lehre als metaphysischen Empirismus. Sein eigenes früheres und Hegels System nennt er jetzt die „negative“ Philosophie: sie vermag wohl zu zeigen, dass, wenn Gott sich einmal offenbart, er dies in den dialektisch 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<sup>4)</sup>. Das ist überhaupt nicht zu deduzieren, sondern nur zu erfahren, und zwar aus der

1) Hiernach pflegt diese spätere Lehre Schellings „Freiheitslehre“ genannt zu werden wie die frühere das „Identitätssystem“. — 2) SCHELLING, Unters. über die Freiheit, W. I, 7, 376. — 3) Vgl. oben S. 239. — 4) Das ist also die vollständige Umkehrung des ersten Standpunktes der Fichteschen Wissenschaftslehre, vgl. oben § 42, 2 S. 487.

Art, wie sich Gott im religiösen 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 Vorstellungen 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 Religionen, in welchem sie standen, zu einer Geschichte des Universums und der darin waltenden göttlichen Mächte umdeuteten <sup>1)</sup>, so nun Schelling die Entwicklung der menschlichen Vorstellungen von Gott als die Entwicklung Gottes selbst darstellte.

4. Zur vollen Ausbildung ist durch Abstreifung des 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 gerichtete 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 Differenz um so grösser. Die lediglich auf sich selbst gerichtete Tätigkeit ist bei Fichte die Autonomie sittlicher Selbstbestimmung, 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 befriedigte, der unselige Wille: und da die Welt nichts ist als die Selbsterkenntnis (Selbstoffenbarung — Objektivation) dieses Willens, so muss sie eine Welt des Elends und des Leidens sein.

Diese metaphysische Begründung des Pessimismus verstärkt nun Schopenhauer <sup>2)</sup> durch die hedonische 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 positive Gefühl, und die Lust besteht nur in der Aufhebung einer Unlust. Daher muss im Willensleben 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 überhaupt 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, 10). Unmoralisch ist der Individualwille, wenn er das Leid des 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 mit ihm bleibt seine Unseligkeit bestehen. „Die Sonne brennt ewigen Mittag.“ Das Elend des

1) Vgl. oben S. 211 ff. — 2) Welt als W. u. V. I § 56 ff., II cap. 46; Parerga II, cap. 11 f.

Lebens bleibt immer dasselbe: nur seine Vorstellungsform ändert sich. Die einzelnen Gestalten wechseln, aber der Inhalt ist immer der gleiche. Deshalb kann von einem Fortschritt in der Geschichte nicht die Rede sein: die intellektuelle Vervollkommnung ändert an dem Willenswesen des Menschen nichts. Die Geschichte 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 *ἐν καὶ πᾶν*, 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 anfang; 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 wiederum die Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen nichts ist, sie die Seligkeit und den Frieden erreicht 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. Das Objekt für beide sind nicht die einzelnen Erscheinungen, sondern die ewigen Formen der Willensobjektivation, — die Ideen. Dies platonische (und Schellingsche) Moment fügt sich freilich (wie andererseits auch die Annahme der intelligiblen Charaktere) äusserst schwer dem metaphysischen System Schopenhauers ein, wonach alle Besonderung des Willens erst als Vorstellung in Raum und Zeit gedacht werden soll: aber es gibt dem Philosophen Gelegenheit, das Schillersche Prinzip der interesselosen Betrachtung auf die glücklichste Weise für den Abschluss seiner Lebensansicht zu verwerten. Der Wille wird sich selbst los, wenn er seine Objektivation absichtslos vorzustellen, anzuschauen oder zu denken vermag. Das Elend des unvernünftigen Weltwillens wird gemildert durch Sittlichkeit: in Kunst und Wissenschaft wird es überwunden.

---

## VII. Teil.

### Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts.

- M. J. MONRAD, Denkrichtungen der neueren Zeit. Bonn 1879.  
 A. FRANCK, Philosophes modernes étrangers et français. Paris 1873.  
 R. EUCKEN, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878.  
 2. Aufl. 1892.  
 E. v. HARTMANN, Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1890.  
 W. DILTHEY, Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. XI S. 551 ff.  
 H. SIEBERT, Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Göttingen 1898.  
 PH. DAMIRON, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 19<sup>e</sup> siècle. Paris 1834.  
 H. TAINE, Les philosophes classiques français au 19<sup>e</sup> siècle. Paris 1857.  
 CH. RENOUVIER, Année philos. Paris 1867.  
 F. RAVAISSON, La philosophie en France au 19<sup>e</sup> siècle. Paris 1868. Deutsch von E. König. Eisenach 1889.  
 L. FERRAZ, Histoire de la philosophie en France au 19<sup>e</sup> siècle, 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<sup>e</sup> siècle. Paris 1894.  
 D. MASSON, Recent English philosophy, 3. Aufl. London 1877.  
 L. LIARD, Les logiciens anglais contemporains. Paris 1878.  
 TH. RIBOT, La psychologie anglaise contemporaine. 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<sup>e</sup> siècle. Paris 1869.  
 K. WERNER, Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. 5 Bde. Wien 1884 ff.

Die Geschichte der philosophischen Prinzipien ist mit der Entwicklung der deutschen Systeme an der Grenzscheide zwischen den beiden vorigen Jahrhunderten abgeschlossen. Eine Uebersicht über die darauf und daraus folgende Entwicklung, in der wir noch heute stehen, ist weit mehr literarhistorischen, als eigentlich philosophischen Interesses. Denn wesentlich und wertvoll Neues ist seitdem nicht zu Tage getreten. Das 19. Jahrhundert war weit davon entfernt, ein philosophisches 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. Wollte 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 geniessen<sup>1)</sup>. Ausgebreitet freilich genug und ebenso bunt in allen Farben schillernd ist die philosophische Literatur des 19. Jahrhunderts: reich gewuchert auf allen Feldern der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens, der Dichtung und der Kunst hat der

1) HEGEL, Berliner Antrittsrede, W. VI, XXXV.

Same der Ideen, der uns aus den Tagen der Blüte des geistigen Lebens herüberwehte; in einer fast unübersehbaren Fülle wechselnder Verbindungen haben sich die Gedankenkeime der Geschichte zu vielen Bildungen von persönlich eindrucksvoller Besonderheit zusammengefunden: aber selbst Männer wie Hamilton und Comte, wie Rosmini und Lotze haben ihre Bedeutung doch schliesslich nur in der geistvollen Energie und der feinfühligsten Umsicht, womit sie typische Gedankenformen der Geschichte zu neuer Lebendigkeit gestaltet haben, und auch der allgemeine Gang, welchen das Probleminteresse und die Begriffsbildung des letzten Jahrhunderts genommen haben<sup>1)</sup>, bewegt sich in den Bahnen historisch überkommener und höchstens in ihrem empirischen Ausdruck neu geformter Gegensätze.

Denn das entscheidende Moment in der philosophischen Bewegung des 19. Jahrhunderts ist 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, welchen diese Spezialwissenschaft auf die Philosophie und das allgemeine Geistesleben gewonnen hat, ist im 19. Jahrhundert anfänglich gehemmt und zurückgedrängt worden, nachher aber zu einer um so grösseren Macht angewachsen. Die Metaphysik des 17. und deshalb auch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts standen im grossen und ganzen unter der Herrschaft des naturwissenschaftlichen Denkens: die Auffassung der allgemeinen Gesetzmässigkeit 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“ gemessen 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, welche ihm in einem zweckvollen Lebenszusammenhange zukommt. Die historische Weltanschauung war das Resultat der Gedankenarbeit, welche das „System der Vernunft“ entwerfen wollte.

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 aufgeboden, 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 in unsern Tagen 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,

---

1) Dem literarhistorischen Interesse an dieser schwer zu bemeisternden Mannigfaltigkeit hat der Verfasser eine langjährige Arbeit gewidmet, deren Ertrag er successive als einzelne Teile des dritten (ergänzenden) Bandes seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ (2. Aufl. Leipzig 1899) vorzulegen hoffen darf. Darin wird ausgeführt und bewiesen werden können, was hier nur noch kurz zu skizzieren ist.

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 handgreifliche Utilität der Naturwissenschaft gewesen. Die mächtige Umgestaltung der äusseren Lebensverhältnisse, welche 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 S. 317 f).

Andererseits hat das gesteigerte Kulturbewusstsein unserer Zeit alle die Fragen wach und lebendig erhalten, welche sich auf den Wert des gesellschaftlichen und des geschichtlichen Lebens für das Individuum beziehen. Je mehr die politische und die soziale Entwicklung 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 mehr ringt auch in den philosophischen Ueberlegungen das Individuum gegen die Uebermacht der Gesellschaft: der Kampf zwischen der historischen und der naturwissenschaftlichen Weltanschauung und Lebensauffassung 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 Individualismus sind, wie in der Renaissance, wiederum heftig aufeinander gestossen. —

Sollen nun aus der philosophischen Literatur dieses Jahrhunderts in kurzer Zusammenfassung diejenigen Bewegungen herausgehoben werden, in welchen jener charakteristische Gegensatz seine bedeutsamste 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 entschieden 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 empirische Behandlung erschienen: so hat sie, als die letzte unter den besonderen Disziplinen, ihre Ablösung von der Philosophie wenigstens prinzipiell vollzogen.

Dieser Vorgang aber hatte allgemeinere Voraussetzungen: im Rückschlag gegen den hoch gespannten Idealismus der deutschen Philosophie fiesst durch das 19. Jahrhundert ein breiter Strom materialistischer Weltanschauung, welche sich um die Mitte des Zeitraums, zwar ohne neue Gründe oder Erkenntnisse, aber mit desto leidenschaftlicherer Emphase aussprach: seitdem freilich ist sie, gerade von der ernsteren 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 positivistischer Vorsicht umgeht.

Zu den bedeutsamsten Auszweigungen dieser Denkrichtung gehört zweifellos das Bestreben, auch das gesellschaftliche Leben des Menschen, die geschicht-

liche Entwicklung und die allgemeinen Verhältnisse des geistigen Daseins unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu betrachten. Mit dem wenig glücklichen Namen der Soziologie eingeführt, hat sich diese Richtung zu einer eigenen Art von Geschichtsphilosophie auszubilden gesucht, welche die in den Ausgängen der Aufklärungsphilosophie angelegten Gedanken (vgl. oben § 37) auf breiteren tatsächlichen Grundlagen ausführen zu können meint.

Auf der andern Seite hat aber auch die ~~historische~~ Weltanschauung ihre kräftige Wirkung auf die ~~Naturforschung~~ nicht verfehlt. Die von der Naturphilosophie ~~postulierte~~ Idee einer Geschichte der organischen Welt fand in der ~~empirischen~~ Forschung eine höchst eindrucksvolle Verwirklichung. Die methodischen Prinzipien, welche dazu geführt hatten, dehnten sich wie von selbst auch auf andere Gebiete aus, und in den entwicklungsgeschichtlichen Theorien scheinen 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 pessimistische 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 kantischen Grundproblem der allgemeingültigen Werte zurückkehren konnte.

Aus der philosophischen Literatur des 19. Jahrhunderts dürften etwa folgende Hauptpunkte herauszuheben sein:

In Frankreich teilte sich zunächst die herrschende Ideologie (vgl. oben S. 375 f.) in einen mehr physiologischen und einen mehr psychologischen Zweig. In der Richtung von Cabanis wirkten hauptsächlich die Pariser Aerzte, wie Ph. Pinel (1737—1826; Nosographie philosophique, 1798), F. J. V. Broussais (1772—1838; Traité de physiologie, 1822 f.; Traité de l'irritation et de la folie, 1828) und der Begründer der Phrenologie, Fr. Jos. Gall (1758—1828; Recherches sur le système nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier, 1809, mit Spurzheim zusammen redigiert). — Den Gegensatz bildete physiologisch die Schule von Montpellier: Barthez (1734—1806; Nouveaux éléments 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 somnambulisme, 1823) und Buisson (1766—1805; De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques, 1802). Dem entsprach die Ausbildung der Ideologie bei Daube (Essai d'idéologie, 1808) und besonders bei Pierre Laromiguière (1756—1837; 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 élémentaires de philosophie, 1830). — Vgl. PICAUVET, Les idéologues. Paris 1891.

Eine Richtung von umfangreicher historischer Bildung und tieferer Psychologie beginnt mit M. J. Degérando (1772—1842; De la génération des connaissances humaines, Berlin 1802; Histoire comparée 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 éditées par V. Cousin, 1841; Oeuvres inédites éditées par E. Naville, 1859; Nouvelles oeuvres inédites ed. par A. Bertrand, 1887. Vgl. über ihn A. LANG, Köln 1901; A. KÜRTMANN, Bremen 1901). In diese (auch von A. M. Ampère vertretene) Lehre münden die Einflüsse der schottischen und der deutschen Philosophie durch P. Prévost (1751—1839), Ancillon (1766—1837), Royer-Collard (1763—1845), Jouffroy (1796 bis 1842) und vor allen Victor Cousin (1792—1867; Introduction à 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 philosophie de M. Cousin, Paris 1864; P. JANET, V. C. et son oeuvre, Paris 1885; BARTHÉLEMY-ST. HILAIRE, V. C., 3 Bde., Paris 1885). Die zahlreiche und namentlich durch ihre historischen Arbeiten ausgezeichnete



Schule, welche Cousin gründete, pflegt die spiritualistische oder eklektische genannt 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. Chagnet, Ad. Franck, B. Hauréau, Ch. Bartholmès, E. Saisset, P. Janet, E. Caro etc. Zu einer gewissen theoretischen Eigenart hat sich daraus F. RAVAISSON erhoben (*Morale et métaphysique*, in der *Revue de mét. et de mor.* 1898).

Ihre Hauptgegner waren die Philosophen der kirchlichen Partei, deren Theorie als Traditionalismus bezeichnet zu werden pflegt. Neben Chateaubriand (*Le génie du Christianisme*, 1802; vgl. CH. LADY BLENNERHASSET, Ch. Mainz 1903), Jos. de Maistre (1753 bis 1821; *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, 1810; *Soirées de St. Pétersbourg*, 1821; *Du Pape*, 1829; vgl. über ihn Fr. Paulhan, Paris 1898) und J. Frayssinous (1675—1841; *Défense du Christianisme*, 1823) steht hier im Vordergrund. V. G. A. de Bonald (1753—1841; *Théorie du pouvoir politique 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<sup>e</sup> siècle*; *Oeuvres compl.*, 15 Bde., Paris 1816 ff.). In wunderlich phantastischer Weise ist der Traditionalismus von P. S. Ballanche vorgetragen worden (1776—1847; *Essai sur les institutions sociales*, 1817; *La palingénésie sociale*; *Oeuvres complètes*, 5 Bde., Paris 1883). Anfangs vertrat diese Richtung auch H. F. R. de Lamennais (1782—1854) in seinem *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817); später mit der Kirche zerfallen (*Parole d'un croyant*, 1834), stellte er („*Esquisse d'une philosophie*“ 4 Bde., 1841—1846) ein umfassendes System der Philosophie auf, welches zum Teil das Schellingsche Identitätssystem, zum Teil den italienischen Ontologismus zum Vorbild hatte.

Unter den philosophischen Vertretern des Sozialismus (vgl. L. STEIN, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Leipzig 1849 ff.) ist der bedeutendste Cl. H. de St. Simon (1760—1825; *Introduction aux travaux scientifiques du 19<sup>e</sup> siècle*, 1807; *Réorganisation de la société européenne*, 1814; *Système industriel*, 1821 ff.; *Nouveau christianisme*, 1825; *Oeuvres choisies*, 3 Bde., 1859). Von den Nachfolgern seien genannt: Bazard (*Doctrine de St. Simon*, 1829); B. Enfantin (1796—1864; *La religion St. Simonienne*, 1831), Pierre Leroux (1798—1871; *Réfutation de l'eclecticisme*, 1839; *De l'humanité*, 1840), J. Reynaud (1806—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 progrès*, 1840).

Die interessanteste Sonderstellung nimmt Aug. Comte ein, 1798 zu Montpellier geboren, 1857 vereinsamt in Paris gestorben: *Cours de philosophie positive* (6 Bde., Paris 1840—1842; *Système de politique positive* (Paris 1851—1854), in dessen Anhang auch die charakteristischen Jugendschriften, namentlich *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1824) abgedruckt sind; *Catéchisme positiviste* (1853); vgl. LITTRÉ, C. et la philosophie positive, Paris 1888; J. ST. MILL, C. and positivism, London 1865; J. RIE, A. C., la philosophie positive résumée, Paris 1881; E. CAIRD, The social philosophy and religion of C., Glasgow 1885; TCHITSCHERIN, Philosophische Forschungen, aus dem Russischen (Heidelberg 1899); LÄVY-BRÜHL, La philosophie d'A. C. (Paris 1900, deutsch von MOLENAAR, Leipzig 1902). G. MISCH, Die Entstehung des französischen Positivismus (*Arch. f. Gesch. d. Philos.* XIV, 1901).

In der Folgezeit ist Comtes Stellung einflussreicher und zum Teil beherrschend geworden: an seinen 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—1893; *Philosophie de l'art*, 1865; *De l'intelligence*, 1870; vgl. über ihn G. Barzellotti, Rom 1895) und Ern. Renan (1823—1892; *Questions contemporaines*, 1868; *L'avenir de la science*, 1890); ebenso steht unter Comtes Einfluss die Entwicklung der empirischen sog. „*experimentalen*“ Psychologie, als deren Führer der Herausgeber der *Revue philosophique*, Th. Ribot, zu betrachten ist (vgl. ausser seinen historischen Arbeiten über englische und deutsche Psychologie die Untersuchungen über Vererbung, über Abnormitäten des Gedächtnisses, 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'irreligion de l'avenir*, 1887; *L'art au point de vue sociologique*, 1889) gehören in diesen Zusammenhang.

Die weitaus bedeutendste Erscheinung unter den gegenwärtigen Vertretern der Philosophie in Frankreich ist Ch. Renouvier (geb. 1818; *Essais de critique générale*, 2. Aufl., 1875—1896; *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 1865 ff.; *La philosophie analytique de l'histoire*, 1896; *La nouvelle monadologie*, 1899; *Les dilemmes de la métaphysique*, 1901): 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. Boutroux (*De la contingence des lois de la nature*, Paris 1895).

In England setzte sich die Associationspsychologie durch Thomas Brown auf Männer wie Thomas Belsham (1750—1829; *Elements of the philosophy 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*, Edinburg 1825), Sam. Bailey (*Essays on the pursuit of truth*, 1829; *The theory of reasoning*, 1851; *Lettres on the philosophy of human mind*, 1855) und Harriet Martineau (*Lettres on the laws of man's nature and development*, 1851) Unterstützung und erhielt ihre volle Ausbildung 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 inductive*, 1843; *Utilitarianism*, 1863; *Examination of Sir W. Hamilton's philosophy*, 1865, posthum Nature, 1874; *Ethische Fragmente*, hrg. von Ch. Douglas, 1897. Vgl. H. Taine, *Le positivisme anglais*, Paris 1864; L. Courtney, *Life of M.*, London 1889; Ch. Douglas, *J. St. M. Edinb. u. Lond.* 1895). Nahe steht dieser Richtung auch Alex. Bain (*The senses and the intellect*, 1856; *Mental and moral science*, 1868; *The emotions and the will*, 1869). Den verwandten Utilitarismus vertreten G. Cogan (*Philosophical treatise on the passions*, 1802; *Ethical questions*, 1817); John Austin (1790—1859; *The philosophy of positive law*, 1832), G. Cornwall Lewis (*A treatise on the methods of observation and reasoning in politics*, 1852). Vgl. Leslie Stephen, *The English Utilitarians* (London 1900); einen modifizierten Utilismus lehrte Henry Sidgwick (1838—1900; *Methods of Ethics*, zuerst 1875. *Practical Ethics*, London 1898).

Die schottische Philosophie hatte nach Dugard Stewart und James Mackintosh (1764—1832; *Dissertation on the progress of ethical philosophy*, 1830) zunächst unbedeutende Vertreter wie Abercrombie (1781—1846; *Inquiry conc. the intellectual powers*, 1830; *Philosophy of the moral feelings*, 1833), Chalmers (1780—1847) und wurde namentlich als akademische Lehre dem Cousinschen Eklektizismus genähert durch den schon auch von Hamilton beeinflussten Henry Calderwood (*Philosophy of the Infinite*, 1854), J. D. Morel, (*An historical and critical view of the speculative philosophy of Europe in the 19th century* 1846), auch H. Wedgwood (*On the development of the understanding*, 1848).

Eine weitere Bereicherung der Gesichtspunkte trat durch die Bekanntschaft mit der deutschen Literatur ein, für welche Sam. Tayl. Coleridge (1772—1834), W. Wordsworth (1770—1850) und vor allem Thomas Carlyle (1795—1881, *Past and present*, 1843; vgl. 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 sciences*, 1840) wirkte.

In verständnisvoller Reaktion gegen diese Einwirkung hat die schottische Philosophie eine wertvolle Umbildung durch Sir William Hamilton erfahren (1788—1856; *Discussions on philosophy and literature*, 1852; *On truth and error*, 1856; *Lectures on metaphysics and logic*, 1859; Ausgaben von Reids und Stewarts Werken; vgl. M. Veitch, *S. W. H., the man and his philosophy*, Edinburg and London 1883). In seiner Schule scheidet sich der eigentliche Agnostizismus, den hauptsächlich M. L. Mansel (1820—1871; *Metaphysics or the philosophy of consciousness*, 1860) vertritt, von einer andern, der eklektischen *Metaphysik* zuneigenden Richtung: M. Veitch, R. Lowndes (*Introduction to the philosophy of primary beliefs*, 1865), Leechman, M'c Cosh u. a.

Einer besonderen Anregung Hamiltons entsprang 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 (*Symbolic logic*, 1881; *Logic of chance*, 1876; *Principles of Logic*, 1889). Vgl. darüber A. Riehl (*Vierteljahrsschr. 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. Fraser u. a. Der deutsche Idealismus in seiner ganzen Entwicklung und in seiner metaphysischen Gestaltung, besonders in der Hegelschen Form hat seit Hutchison Stirling (*The secret of Hegel* 1865) eine lebhaft idealistische Bewegung hervorgerufen, deren Führer Th. Hill Green, (gest. 1882, *Introduction to Humes Treatise*, 1875; *Prolegomena to Ethics*, 1883) war; zu ihr zählen ferner F. H. Bradley (*Appearance and reality*, 2. Aufl. 1897), 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 Philosophie“ gemacht wurde es von Herbert Spencer (geb. 1820, First principles, 1862; Principles of Biology, 1864—1867; Principles of Psychology, 1870—1872; Principles of Sociology, 1876—1896; Principles of morality, 1879—1898, vgl. über ihn O. Gaupp, Stuttgart 1897). Zu derselben Richtung gehören hauptsächlich noch Männer wie Wallace, G. H. Lewes, G. J. Romanes etc.; auch Sidgwick (s. oben) kann hierher gerechnet werden. Nahe stehen ausserdem die meisten der englischen Positiven, wie H. Huxley (Evolution and ethics 1893), J. Tyndall und J. C. Maxwell, H. Maine etc.

Mehr noch als die französische ist 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—1829) oder seinem Freunde Romagnosi (1761—1835) die Weltansicht der Encyclopädisten 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 psychologischen Form des Leibnizschen virtuellen Angeborenses 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 morale, 1831; posthum Teosofia, 1859 ff.; Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, 1864; 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 filosofici di Rosmini, 1842; Introduzione alla filosofia, 1840; Protologia, 1857. Vgl. Spaventa, La filosofia di G., 1863). Diese ganze Entwicklung hat Terenzio 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), Tapparelli und Liberatore (Della conoscenza intellettuale, 1865), andererseits den politisch-radikalen Skeptizismus, wie ihn Guisepppe 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 (geb. 1840; vgl. oben S. 436), 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.

In Deutschland — vgl. JOH. ED. ERDMANN, Grundriss II, Anhang, §§ 331 ff., 4. Aufl. bes. von Benno Erdmann, S. 728 ff. — breiteten sich im dritten und vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zunächst die grossen Schulzusammenhänge aus. Am geschlossensten und stabilsten erwies sich Herbarts Anhängerschaft; in ihr ragen hervor: M. Drobisch (Religionsphilosophie, 1840; Psychologie, 1842; Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, 1867), R. Zimmermann (Aesthetik, Wien 1865); L. Strümpell (Hauptpunkte der Metaphysik, 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. Lazarus (Leben der Seele, 1856 f.) und H. Steinthal (Abriss der Sprachwissenschaft, I, Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 1871) eröffnet haben: vgl. deren gemeinsames Programm im 1. Bde. der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.

Die Hegelsche Schule hat den Segen der Dialektik reichlich an sich erfahren; sie ging an religiösen Gegensätzen schon in den dreissiger Jahren auseinander. Unbeirrt davon sind die bedeutenden Historiker 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, welche sich gegen die pantheistische Deutung wehrte und die metaphysische Bedeutung der Persönlichkeit betonte, 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—1879; Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, 1829; Ethik, 1850 ff.; Anthropologie, 1856);

C. Fortlage (1806—1881, *System der Psychologie*, 1855); Christ. Weisse (1801—1866; *System der Aesthetik*, 1830 bzw. 1871; *Grundzüge der Metaphysik*, 1835; *Das philosophische Problem der Gegenwart*, 1842; *Philosophie des Christentums*, 1855 ff.); H. Ulrichi (1806 bis 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—1867, *Theologische Ethik*, 2. Aufl. 1867 bis 1871; vgl. über sein spekulatives System H. Holtzmann, 1899), der in einer originellen Mystik vielerlei Anregungen der idealistischen Entwicklung sinnig verbob, und anderseits A. Trendelenburg, der an Stelle von Hegels dialektischem Prinzip den Begriff der „Bewegung“ setzte und damit Hegels Philosophie zu bekämpfen meinte, sein Verdienst aber in der Anregung aristotelischer Studien hat (1802—1872; *Logische Untersuchungen*, 1840; *Naturrecht*, 1860).

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 Christentum*, 1839; *Wesen des Christentums*, 1841; *Wesen der Religion*, 1845; *Theogonie*, 1857; *Ges. Werke*, 10 Bde., Leipzig 1846 ff. Vgl. K. Grün, L. F., Leipzig 1874), David Friedrich Strauss (1808—1874; *Das Leben Jesu*, 1835; *Christliche Glaubenslehre*, 1840 f.; *Der alte und der neue Glaube*, 1872; *Ges. Schriften*, 12 Bde., Berlin 1876 ff. Vgl. A. Hausmann, D. F. Str. und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg 1876 u. 1878).

Aus dem Materialismusstreit sind zu erwähnen: K. Moleschott (*Kreislauf des Lebens*, 1852); Rudolph Wagner (*Ueber Wissen und Glauben*, 1854; *Der Kampf um die Seele*, 1857); C. Vogt (*Köhlerglaube und Wissenschaft*, 1854; *Vorlesungen über den Menschen*, 1863); L. Büchner (*Kraft und Stoff*, 1855). Verwandt ist dem Materialismus der extreme 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. Mater.* II, 2, 4), — ebenso der sog. Monismus, den mit Hilfe der Selektionstheorie E. Haeckel (geb. 1834, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868; *Die Welt-rätsel*, 1899; vgl. Loofs, *Anti-Häckel*, 1900 und Fr. Paulsen, E. H. als Philosoph, *Prenss. Jahrb.* 1900) zu entwerfen versucht hat, — endlich die sozialistische Geschichtsphilosophie, deren Begründer Fr. Engels (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888; *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums 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 soziologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899; L. Wolfmann, *Der historische Materialismus*, 1900. —

Die weitaus bedeutendste Erscheinung unter den Epigonen der deutschen Philosophie war Rud. Herm. Lotze (1817—1881; *Metaphysik*, 1841; *Logik*, 1842; *Medizinische Psychologie*, 1842; *Mikrokosmos*, 1856 ff.; *System der Philosophie*, I *Logik*, 1874, II *Metaphysik*, 1879; vgl. O. Caspari, H. L. in seiner Stellung zur deutschen Philosophie, 1833; E. v. Hartmann, *Lehr. Philosophie*, Berlin 1888; H. Schoen, *La métaphysique de L.*, Paris 1902).

Interessante Nebenerscheinungen sind: G. Th. Fechner (1801—1887; *Nanna*, 1848; *Physikal. und philos. Atomenlehre*, 1855; *Elemente der Psychophysik*, 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) und Eug. Dühring (geb. 1833; *Natürliche Dialektik*, 1865; *Wert des Lebens*, 1865; *Logik und Wissenschaftstheorie*, 1878). — 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); Anton Günther (1785—1863; *Ges. Schriften*, Wien 1881) und Wilhelm Rosenkrantz (1821—1874; *Wissenschaft des Wissens*, 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 Bedürfnissen. Das erstere, durch Kuno Fischers Werk hervorgerufen (1860), rief eine Richtung hervor, die in mannigfachen Nüancen als Neukantianismus bezeichnet wird. Ihr gehören hauptsächlich A. Lange (1828—1875; *Gesch. d. Mater.*, 1866) und O. Liebmann (geb. 1840; *Analysis der Wirklichkeit*, 3. Aufl. 1900) an; auf theologischem Gebiete vertrat sie Alb. Ritschl (*Theologie und Metaphysik*, 1881).

Die theoretische Physik ist für die Philosophie bedeutsam geworden hauptsächlich durch Rob. Mayer (*Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*, 1845; *Ueber das mechanische Aequivalent der Wärme*, 1850; vgl. über ihn A. Riehl in den *Sigwart-Abhandlungen*, 1900); H. Helmholtz (*Physiologische Optik*, 1886; *Tatsachen der Wahrnehmung*, 1879); W. Mach (*Die Analyse der Empfindungen*, 2. Aufl. Jena 1900; über ihn R. Königswald, Berlin 1903); H. Hertz (*Prinzipien der Mechanik*, Leipzig 1894).

Aus physiologischen Anfängen heraus hat sich Wilh. Wundt (geb. 1837) zu einem umfassenden System der Philosophie entwickelt: von seinen zahlreichen Schriften seien erwähnt: Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1873 f.; Logik, 1880 f.; Ethik, 1886; System der Philosophie, 1889; Grundriss der Psychologie, 1897; Völkerpsychologie, 1900; vgl. E. Köne, W. W. (Stuttgart 1901).

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 Kritizismus, 1876 ff.) entgegen. Eine verwandte Richtung verfolgte auch R. Avenarius (Kritik der reinen Erfahrung, 1888—1890; Der menschliche Weltbegriff, 1891).

Wie bei diesen die begrifflichen Formen der Naturforschung, so sind andererseits die Interessen der historischen Weltanschauung massgebend für Forscher wie Rud. Eucken (Die Einheit des Geisteslebens, 1888; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896; Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1901); H. Glogau (Abriss der philosophischen Grundwissenschaften, 1880) und W. Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883).

Einen vermittelnden Standpunkt nimmt Chr. Sigwart (Logik, 2. Aufl. 1893).

Von vereinzelt der allgemeinen Literatur näher stehenden Persönlichkeiten sind hauptsächlich zwei zu erwähnen:

E. v. Hartmann (geb. 1842), der durch seine „Philosophie des Unbewussten“ (1869) grosses Aufsehen machte und sodann durch eine grosse Reihe von Schriften hindurch (hauptsächlich: Das Unbewusste vom Standpunkt der Deszendenztheorie, 1872; Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879; Die Religion des Geistes, 1882; Aesthetik, 1887 f.; Kategorienlehre, 1897; Geschichte der Metaphysik, 1900) zu immer mehr geschlossener Wissenschaftlichkeit sich durchgearbeitet hat, während er hinter sich eine teils pessimistische, teils mystische Popularphilosophie entfesselte, als deren Typen einerseits Mainländer (Philosophie der Erlösung, 1874 f.), andererseits 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.

#### § 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 anzusehende Ablösung der Psychologie von der Philosophie<sup>1)</sup>. Sie folgte aus dem rapiden Niedergange 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 Rückhalts beraubt, besass die Psychologie in dem Bestreben, sich als rein empirische Wissenschaft zu befestigen, zunächst nur geringe Widerstandskraft gegen den Einbruch der naturwissenschaftlichen Methode, wonach sie als ein Spezialfach 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 Ideologie und den Ausläufen der englischen Aufklärungsphilosophie, welche in Associationspsychologie und Common-sense-Lehre gespalten war: dabei war jedoch jetzt Frankreich der führende Teil. Hier aber

<sup>1)</sup> Vgl. W. WINDELBAND, Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung (Leipzig 1876).

trat immer schärfer der Gegensatz heraus, welcher in dem französischen Sensualismus von Anfang an zwischen Condillac und Bonnet bestanden hatte (vgl. S. 375 ff.). Bei Destutt de Tracy und noch bei Laromiguière kommt es nicht zu einer scharfen Entscheidung. Dagegen ist Cabanis der Führer der materialistischen Richtung: seine Untersuchung über den Zusammenhang des physischen und des seelischen (*moral*) Wesens 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 S. 473), 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 Entwicklung der einzelnen Begabungen zu erkennen sei, sondern es knüpfte sich, namentlich bei Medizinern, daran auch die Meinung, dass ja damit nun die Materialität des sogenannten Seelenlebens zweifellos aufgedeckt sei. Besonders in England hat der phrenologische Aberglaube, wie der Erfolg von Combes Schriften zeigt, sehr grosses Interesse hervorgerufen und einer rein physiologischen Psychologie im Sinne Hartleys Vorschub geleistet. Erst John Stuart Mill hat im Gefolge seines Vaters seine ideologisch und empiristisch gesinnten Landsleute zu Humes Auffassung der Associationspsychologie 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 Psychologie als die Wissenschaft von den Gesetzen des geistigen Lebens die Tatsachen, die dieses ausmachen, in sich selbst studieren muss und sie nicht auf Gesetze einer andern Daseinsphäre zurückführen darf. Im Anschluss an Mill hat Alex. Bain die Associationspsychologie fortgebildet, indem er namentlich auf die Bedeutung der Muskelempfindungen hinwies, worin die der spontanen leiblichen Bewegung entsprechenden Fundamentaltatsachen des Seelenlebens zu finden seien. Diese Associationspsychologie will somit zwar von einer Materialität der Seelenzustände durchaus nichts wissen; 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 Richtungen hervor, welche die einheitliche Aktivität des Bewusstseins betonten. Nach de Tracys Vorgang unterschied schon Laromiguières Ideologie zwischen den „Modifikationen“, welche die blosser Folge leiblicher Erregungen sind, und den „Aktionen“ der Seele, worin diese bereits

beim Wahrnehmen ihre Selbständigkeit betätigt. In der Schule von Montpellier glaubte man sogar noch an die „Lebenskraft“, welche Barthez allerdings als ein völlig Unbekanntes von Leib und Seele getrennt denken wollte: aber auch Bichat unterschied vom „organischen“ Leben das „animale“ durch das Merkmal der spontanen „Reaktion“. Zur vollen Ausbildung aber ist dies Moment in der Psychologie durch Maine de Biran gekommen, der unermüdetlich 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 oberflächliche Bekanntschaft mit Kants und Fichtes Lehren und mit dem Virtualismus des in Paris merkwürdig oft genannten Bouterwek hervorzuheben <sup>1)</sup>. So ist die Grundtatsache, auf welche Maine de Biran seine Theorie gründet, die, dass wir im Willen zugleich unsere eigene Aktivität und den Widerstand des „Non-Moi“ (zunächst des eigenen Leibes) unmittelbar erleben. Die Reflexion der Persönlichkeit auf diese ihre eigene Betätigung bildet den Ausgangspunkt aller Philosophie, für deren Erkenntnis somit die innere Erfahrung die Form, die Erfahrung des Widerstrebenden den Stoff darbietet. Aus der Grundtatsache werden die Begriffe Kraft, Substanz, Ursache, Einheit, Identität, Freiheit, Notwendigkeit entwickelt. Derart baut Maine de Biran auf die Psychologie ein metaphysisches System, welches vielfach an Descartes und Malebranche erinnert, aber das *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 deutliche und selbstverständliche Grundlage aller Geisteswissenschaft zu erweisen, als deren Grundprinzip ihm das Selbstbewusstsein der wollenden Persönlichkeit erschien. Diese bedeutsamen, gegen die naturalistische Einseitigkeit des 18. Jahrhunderts gerichteten Gedanken hat Maine de Biran für seine eigene Ueberzeugung 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 Ampère, 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, namentlich in der Lehrform, die sie durch Cousin erhielt, gern als Spiritualismus bezeichnet wurde: in der Tat hat sie durch die intellektualistischen Zutaten, welche ihr besonders Cousin aus der deutschen Identitätsphilosophie zuführte, eine Abänderung ihres ursprünglichen Charakters erfahren, welchen man besser als Voluntarismus bezeichnet hätte; in diesem Sinne haben später Ravaisson und in einer noch selbständigeren, mehr an den kantischen Kritizismus angelehnten Form

1) 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 Gesellschaft von Auteuil, zu der auch der Schweizer Gesandte Stapfer, eine hervorragend vermittelnde Persönlichkeit, gehörte.

Renouvier von dem Eklektizismus zu Maine de Biran und teilweise zu Leibniz zurückzurufen gesucht<sup>1)</sup>: daneben aber hat namentlich Renouvier die kritizistischen Prinzipien nicht nur in der Erkenntnistheorie, sondern auch in metaphysischer und geschichtsphilosophischer Hinsicht durchaus dualistisch zugespitzt, indem er auf allen Gebieten das niemals ganz ausgleichbare Bestehen der Gegensätze betont.

3. Ueberhaupt jedoch ist der Voluntarismus die vielleicht am stärksten ausgeprägte Tendenz der Psychologie des 19. Jahrhunderts: es ist die Form, worin die empirische Wissenschaft Kants und Fichtes Umlegung des Standpunktes der Philosophie aus der theoretischen in die praktische Vernunft sich zu eigen machte. In Deutschland hat nach dieser Seite hauptsächlich Fichtes und Schopenhauers Metaphysik gewirkt. Nach beiden besteht das Wesen des Menschen im Willen, und die Färbung, welche eine solche Ansicht der ganzen Weltanschauung gibt, hat durch den Verlauf der deutschen Geschichte in unserem Jahrhundert und die damit zusammenhängende Wandlung der Volkseele nur verstärkt werden können. Die bis zum äussersten gesteigerte Bedeutung des Praktischen und ein nicht ungefährliches Zurückdrängen des Theoretischen sind immer mehr als charakteristische Züge der Zeit hervorgetreten.

In wissenschaftlicher Form zeigt sich das schon früh bei Beneke, der seine Darstellung der Associationspsychologie (vgl. oben S. 481) trotz der Anlehnung teils an die Engländer und teils an Herbart, 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 Ausgleichung bei fortwährender Erzeugung neuer Kräfte die scheinbar substantielle Einheit des Seelenwesens zu stande bringen sollen: die Seele ist danach ein Bündel, nicht mehr wie bei Hume von Vorstellungen, sondern von Trieben, Kräften und „Vermögen“, während den klassifikatorischen Gattungsbezeichnungen, wozu man früher den letzteren Ausdruck verwendete, jede reale Bedeutung abgesprochen wird (vgl. oben S. 473). 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 Religionsphilosophie: er geht dabei auf eine Theorie der Werte aus, welche den Reizen (den sog. „Dingen“) wegen der Steigerung oder Herabstimmung der Triebe zukommen.

Dem Psychologismus Benekes hat Fortlage metaphysische Linien gegeben, indem er ihn in Fichtes Wissenschaftslehre hineinbearbeitete. Auch er fasst die Seele, damit aber zugleich auch den Zusammenhang der Dinge als ein Triebssystem auf, und vielleicht keiner hat so scharf wie er den Begriff des substratlosen Tuns<sup>2)</sup>, der Willenshandlung als Quelle des substantiellen Seins durchgeführt. Er hat das Wesen des seelischen Geschehens darin erkannt, dass aus ursprünglichen Funktionen sich bleibende Inhalte durch synthetisches Zu-

1) Eine ähnliche Stellung nimmt in Italien Galluppi ein, der unter den „Tatsachen des Bewusstseins“, die er zur Basis der Philosophie macht, die Autonomie des sittlichen Wollens als die bestimmende ansieht, während Rosmini den älteren Intellektualismus beibehalten hat. — 2) Vgl. C. FORTLAGE, Beiträge zur Psychologie (Leipzig 1875) S. 40.



sammenwachsen niederschlagen und so die Gestalten der seelischen Wirklichkeit erzeugen: damit aber zeigte er wieder den Weg, auf dem allein die Metaphysik von dem Schema des materiellen Geschehens, als einer Bewegung unveränderlicher Substanzen wie der Atome, loskommen kann. Zugleich aber lagen in diesen Lehren die Ansätze zu der Auffassung, dass auch die Prozesse der Vorstellungsbewegung, der Aufmerksamkeit und der urteilsmäßigen Wertung als Funktionen des „Triebes“, der Frage und der Zustimmung bzw. Verwerfung, 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 Psychologismus ganz ähnlich gewuchert wie im 18. Jahrhundert und in seiner Ausartung auch zu denselben Erscheinungen seichtester Popularphilosophie geführt wie damals.

4. Auch in England herrscht 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 einfach, 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) gilt 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 nur solches denken kann, was sie, um es aufeinander zu beziehen, voneinander unterscheidet (vgl. Kants Begriff der Synthesis). Diesen „Agnostizismus“ hat dann Mansel mit noch stärkerer und mehr skeptisch gewendeter Ausnützung der kantischen Erkenntnistheorie in den Dienst der Offenbarungstheologie gestellt, indem er zeigt, 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 eine wichtige Rolle (vgl. unten § 45).

Der Psychologie gegenüber, welche 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, welche zwischen Begriffen bestehen; und er beschränkt, das Prinzip der aristotelischen Analytik (vgl. oben S. 109 f.) 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 S. 281 f.), Hobbes (S. 332) und Condillac (S. 392) 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 unfruchtbar Scharfsinns. Denn es ist offenbar, dass eine solche Logik sich nur an einem einzigen und noch dazu einem der unbedeutendsten unter den zahlreichen Verhältnissen fortspinnt, welche 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 eine Reihe tüchtiger Forscher, nicht nur in England, für sie eingenommen, die es übersahen, dass von dem ganzen so sauber ausgearbeiteten Formelapparat das lebendige, sachliche Denken des Menschen nichts weiss.

5. Bei den Debatten über die Seelenfrage in Frankreich und England mischt sich natürlich auch immer das religiöse oder theologische Interesse an dem Begriffe der Seelensubstanz ein: im Vordergrund stand dieses bei den sehr heftigen Streitigkeiten, welche in Deutschland zur Auflösung der Hegelschen Schule führten. Sie drehten sich wesentlich um die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Der Hegelianismus konnte als „preussische Staatsphilosophie“ nicht bestehen, wenn er nicht darin die „Identität der Philosophie mit der Religion“ aufrecht erhielt. Die vieldeutige, in den dialektischen Formalismus 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 Rechtgläubigkeit 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 andererseits klar, dass in dem System des ewigen Werdens und des dialektischen Uebergangs aller Gestalten ineinander die endliche Persönlichkeit auf den Charakter einer „Substanz“ und auf Unsterblichkeit im religiösen Sinne kaum scheinbar Anspruch zu erheben vermochte.

Dies Motiv drängte einige Philosophen aus der Hegelschen Schule heraus und zu einer „theistischen“ Weltansicht, welche (ähnlich wie die von Maine de Biran) den Begriff der Persönlichkeit zu ihrem Mittelpunkt 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. Weiss, welches ontologisch den Begriff des Möglichen 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 éternelles* und *vérités de fait* und die Probleme, welche Kant in dem Begriffe der „Spezifikation der Natur“ zusammenfasste (vgl. oben S. 464): 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 Aenderungen 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, dachte Feuerbach, steckt vielmehr in dem Begriff, den sich der Mensch von den Dingen macht: die allgemeinen Begriffe, in denen die Philosophie denkt, sind allerdings unfähig, das wirkliche Wesen des Einzeldinges zu verstehen. Darum stellt Feuerbach nun das Hegelsche System auf den Kopf, und so gibt es einen nominalistischen Materialismus. Das Wirkliche ist das sinnliche Einzelwesen: alles Allgemeine, alles Geistige ist nur eine Illusion des Individuums. Der Geist ist die „Natur in ihrem Anderssein“. So gibt Feuerbach auch seine rein anthropologische Erklärung der Religion: der Mensch betrachtet sein eigenes Gattungswesen, so wie er selbst zu sein wünscht, als Gott. Diese „Theorie des Wunsches“ soll in der Weise Epikurs (vgl. oben S. 154) die Menschheit von allem Aberglauben und seinen bösen Folgen befreien. Die Erkenntnislehre dieser „Philosophie der Zukunft“ kann nur Sensualismus, ihre Ethik nur Eudämonismus 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 metaphysische Abkunft erwiesen hatte, bemächtigte man sich zu seinen Gunsten auch der anthropologischen

Begründungsweise, die er seit Lamettrie in der französischen 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 Abhängigkeit der Seele vom Leibe in eine Materialität der Seelentätigkeit 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 Streits, 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, welches höchst ungeschickt als „doppelte Buchführung“ bezeichnet wurde<sup>1)</sup>, 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 flüchten 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<sup>2)</sup> den transzendentalen Idealismus mit Lockes Semeiotik und seiner Lehre von den primären und sekundären Qualitäten verwechselten, und indem andererseits 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, welche sich, besonders auch seit O. Liebmanns eindrucksvollem 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, welche Kants Lehre schon gleich nach

1) 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. — 2) Vgl. H. HELMHOLTZ, Physiologische Optik § 25, und besonders „Die Tatsachen der Wahrnehmung“ (Berlin 1879).

ihrem Erscheinen erfahren hatte. Empiristische und rationalistische Auffassung standen dabei wiederum im Streit, und ihre historische, wie ihre systematische Angleichung 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 ersten 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 zuzusprechen<sup>1)</sup>. 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<sup>2)</sup>.

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“<sup>3)</sup>, 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“, welche 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

1) Das geschieht hauptsächlich in der sog. immanenten Philosophie, als deren Vertreter W. Schuppe (Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878) und v. Schubert-Soldern genannt sein mögen. — 2) Vgl. W. OSTWALD, Vorlesungen über Naturphilosophie (Leipzig 1903). — 3) 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 Hegelschen Dialektik darin zu Tage, dass alle höheren, geistigen Lebensformen als ein Hinausstreben der Natur über sich selbst behandelt werden.

Geltung auch für den Organismus in Anspruch genommen 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 Philosophie zu einem neuen harmonischen Gebilde zusammen: 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 Lebensziels aufzufassen ist. Diesen metaphysischen Grundgedanken zur vollen Ausführung zu bringen, war Lotze durch die mächtige Universalität berufen, mit der er den Tatsachenstoff und die Formen der wissenschaftlichen Bearbeitung in allen besonderen Disziplinen beherrschte, und auch in dieser Hinsicht reiht sich seine Persönlichkeit wie seine Lehre der vorhergehenden Epoche würdig an. Seine eigene Stellung charakterisiert sich am meisten durch die Auffassung der Erkenntnis als einer jener lebendigen und zweckvollen Wechselwirkungen zwischen der „Seele“ und andern „Substanzen“. Wenn sich dabei mit der von den „Dingen“ ausgehenden Anregung die „Reaktion“ 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 kommen andererseits 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 verwirklicht: 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 Grundgedanken aus hat Lotze in seiner „Logik“ die Reihenfolge der Denkformen als einen systematischen Zusammenhang aufzufassen gelehrt, der sich aus den Aufgaben des Denkens entwickelt. In seiner „Metaphysik“ hat er die Weltanschauung des teleologischen Idealismus mit scharfsinniger Begriffsarbeit und sorgfältigster Abwägung nach allen Richtungen ausgebildet und in sich bestimmt. Der dritte Teil des Systems, die Ethik, ist leider in dieser strenger Form nicht mehr ausgeführt worden: dafür liegen die Ueberzeugungen des Philosophen und sein reifes Verständnis des Lebens und der Geschichte in den schönen und feinsinnigen Darstellungen seines „Mikrokosmos“ vor.

8. Einen andern Ausweg aus den Schwierigkeiten der naturwissenschaftlichen Behandlung des Seelenlebens hat Fechner gewählt. Er will Leib und Seele als die zwar völlig getrennten und verschiedenartigen, aber stetig miteinander korrespondierenden Erscheinungsweisen eines und desselben unbekanntem Wirklichen ansehen und verfolgt diesen Gedanken in der Richtung, dass den physischen Zusammenhängen auch überall geistige Zusammenhänge entsprechen, während uns die letzteren durch Wahrnehmung nur in uns selbst bekannt sind. Wie sich bei uns die Empfindungen, welche der Erregung einzelner Teile des Nervensystems entsprechen, als Oberwellen in der Gesamtwellen unseres Individualbewusstseins darstellen, so lässt sich annehmen, dass die Bewusstheiten der einzelnen Persönlichkeiten wiederum nur Oberwellen eines allgemeineren

Bewusstseins, etwa des Planetengeistes sind: und setzt man diese Betrachtung fort, so kommt man schliesslich zu der Annahme eines universalen Gesamtbewusstseins in Gott, welchem der universale Kausalzusammenhang der Atome korrespondiert. Uebrigens gestattet nach Fechner die Verknüpfung innerer und äusserer Erfahrung in unserem Bewusstsein, auch den Gesetzen dieser Korrespondenz nachzuforschen. 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, welche 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<sup>1)</sup>.

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 philosophischen Phänomenalismus gegenüber —: andere dagegen fassten jenen Parallelismus kritizistisch auf, indem sie annahmen, Seele und Körper mit allen ihren je in sich verlaufenden Zuständen und Tätigkeiten seien nur die verschiedenen Erscheinungsweisen einer und derselben realen Einheit. Aber nach den lebhaften Diskussionen, welche diese Frage erfahren hat<sup>2)</sup>, ist doch mehr und mehr die Einsicht zum Durchbruch gekommen, dass ein solcher Parallelismus in keiner Form haltbar und durchführbar ist: das bedeutendste sachliche Gegenargument bleibt die Diskontinuirlichkeit des seelischen Lebens und die völlige Unmöglichkeit, den Fortschritt von Wahrnehmung zu Wahrnehmung auch mit der profusesten Anwendung „unbewusster Vorstellungen“ kausal zu begreifen.

Das zeigt sich auch bei demjenigen Forscher, welcher für die Ausbreitung der psychophysischen Studien am meisten tätig gewesen ist: W. Wundt. Er hat sich von seiner „physiologischen Psychologie“ her zu einem „System der

1) Hinsichtlich der Controversen ist am einfachsten auf FECHNER selbst zu verweisen: „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik“ (Leipzig 1882). Ausserdem sei ganz besonders hingewiesen auf H. MÜNSTERBERG, Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie (Leipzig 1891). — 2) 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.

Philosophie“ entwickelt, welches die Welt als einen tätigen Zusammenhang von Willensindividualitäten betrachtet: er benutzt in der Metaphysik den Fichte-Fortlageschen Begriff des substratlosen Tuns und beschränkt die Anwendung des Substanzbegriffes auf die naturwissenschaftliche Theorie. Die Wechselwirkung der Willensaktualitäten erzeugt in den organischen Wesen höhere Willenseinheiten und damit verschiedene Stufen des Zentralbewusstseins: aber die Idee eines absoluten Weltwillens und Weltbewusstseins, welche sich daraus nach regulativem Prinzip entwickelt, liegt jenseits der Grenze menschlicher Erkenntnisfähigkeit.

9. Insofern der immer kräftiger heraustretende Voluntarismus, namentlich auch in der allgemeineren Auffassung und Literatur, den Intellektualismus bekämpfte, 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 lebhaft beschäftigt hatte (vgl. oben § 26). Dass in der Tat dies Problem aus der antagonistischen Entwicklung des Idealismus herausprang, hat am deutlichsten E. v. Hartmann gesehen, dessen „Philosophie des Unbewussten“ aus einer Synthesis einerseits von Hegel, anderseits von Schopenhauer und dem späteren Schelling hervorging und die Absicht hatte, den rationalen und den irrationalen Zweig des Idealismus wieder zusammenzubiegen. Er versucht dies dadurch zu erreichen, dass er dem einheitlichen Weltgeiste den Willen und die Idee („das Logische“) als koordinierte und in Wechselwirkung stehende Attribute zuschreibt. Wenn dabei der absolute Geist „das Unbewusste“ genannt wird, so mutet Hartmann dem Begriffe des Bewusstseins eine ähnliche Mehrdeutigkeit zu wie Schopenhauer dem des Willens: denn die Tätigkeiten des Unbewussten sind Willens- und Vorstellungsfunktionen, die zwar in keinem empirischen Bewusstsein gegeben sind, aber doch irgend ein anderes Bewusstsein voraussetzen, wenn wir sie überhaupt denken sollen. Dies höhere Bewusstsein, welches das Unbewusste genannt wird und den gemeinsamen 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 Schopenhauers und Schellings Willen in der Natur, wie die Lebenskraft der früheren Physiologie und die Entelechien des Entwicklungssystems. Es entfaltet sich vor allem in den teleologischen Zusammenhängen des organischen Lebens. In dieser Hinsicht hat auch Hartmann den Materialismus sehr wirksam bekämpft, indem seine Lehre überall auf den einheitlichen geistigen 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 „spekulativen Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode“ zu gewinnen. Jedenfalls hat das naturwissenschaftliche Interesse in Verbindung mit einer anmutigen und zum Teil glänzenden Darstellung viel zu dem ausserordentlich grossen, wenn auch schnell vorübergehenden Erfolge der „Philosophie des Unbewussten“ beigetragen: ihr Hauptreiz allerdings lag in der Behandlung des Pessimismus (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 Grundgedanken 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 Architektonik, das die letzten Jahrzehnte in Deutschland gezeitigt haben, dem er jetzt eine Art von historisch-kritischer Begründung in seiner „Geschichte der Metaphysik“ (2 Tle., Leipzig 1899/1900) nachgeschickt hat. 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 subjektiv-ideale (erkenntnistheoretische), das objektiv-reale (naturphilosophische) und das metaphysische Gebiet verfolgt: sie ist in der Feinheit der dialektischen Beziehungen und der Fülle interessanter sachlicher Ausblicke ein eigenartiges Gegenstück zu der Hegelschen Logik. So wie diese den Umschlag der Idee in die Natur, das „Entlassen“ des Begriffs zum „Anderssein“ 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 „Alogische“ 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 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“ gegenüber, noch mehr dem kantischen Gedanken entsprechend, das gesellschaftliche Leben und seine historische 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 Erscheinungen ebenso wie an den psychologischen leicht die Punkte, wo es die Hebel seiner Betrachtungsweise 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, in welcher der Kampf zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Weltanschauung ausgefochten worden ist, war die erfolgreiche Bestreitung der Revolutionsphilosophie durch den französischen Traditionalismus. Nachdem St. Martin und de Maistre die Revolution als das Strafgericht Gottes über die ungläubige Menschheit dargestellt hatten, ging de Bonald dazu über, den gesellschaftlichen Theorien des 18. Jahrhunderts, welche auch er für die Greuel der *Terreur* verantwortlich machte, die Theorie der

klerikal-legitimistischen Restauration entgegenzuhalten. Ungeschult im begrifflichen Denken, dilettantisch namentlich in seiner Vorliebe für Etymologisieren, wirkte er durch die Wärme seiner Darstellung 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 Leben 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 göttlichen Worts ist die Kirche: ihre Lehre ist die von Gott gegebene Universalvernunft, durch die Jahrhunderte 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 zusammenhielt.

2. Das philosophische Moment dieser kirchenpolitischen Theorie bestand darin, dass als der geistige Lebensgrund der Individuen die in der historischen Entwicklung der Gesellschaft sich verwirklichende Gattungsvernunft erkannt wurde: zog man die theologischen Anschauungen von diesem Traditionalismus ab, so befand man sich dicht bei Hegels Begriff vom objektiven Geiste. Daher war es äusserst humorvoll, dass Victor Cousin, als er die deutsche Philosophie gerade nach dieser Seite hin sich zu eigen machte, den Ultramontanen gewissermassen den Rahm von der Milch fortschöpfte. Auch der Eklektizismus lehrte eine Universalvernunft, 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 Lamennais, der anfänglich Traditionalist gewesen war und dann durch die Schule der deutschen Philosophie ging, in der „Esquisse d'une philosophie“ die Ideenlehre behandelte, konnte er jene Theorie des Gewissens der Sache nach völlig beibehalten.

Eine ganz andere Form nahm die Lehre vom objektiven Geist da an, wo sie rein psychologisch und empirisch aufgefasst wurde. Im geistigen Leben des Individuums spielen sich zahlreiche Vorgänge ab, welche lediglich darauf beruhen, dass der einzelne überhaupt nie anders denn als Glied eines psychischen Zusammenhanges existiert. Dieses Uebergreifende aber, in welches jeder hineinwächst und vermöge dessen er ist, was er ist, erweist sich nicht von der naturgesetzlichen Gleichmässigkeit wie die allgemeinen Formen des seelischen Geschehens: es ist vielmehr von historischer Bestimmtheit, und der Gesamtgeist, der dem Individualleben zu Grunde liegt, prägt sich objektiv in der Sprache, in den Sitten, in den öffentlichen Einrichtungen aus. Durch deren Studium muss

die Individualpsychologie zu einer Sozialpsychologie erweitert werden. Dies Prinzip haben Lazarus und Steinthal aufgestellt, und den eminent historischen Charakter, welchen 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 Soziologie, zu einer Naturwissenschaft zu machen, welche die bleibenden Gesetzmässigkeiten auch des seelischen Volkslebens zu ihrem Gegenstande haben soll: diese Tendenz ist namentlich in der neueren französischen Literatur durch Männer wie Tarde u. a. stark vertreten <sup>1)</sup>).

3. Den sozialen Grundgedanken des Traditionalismus muss man berücksichtigen, um die religiöse Färbung zu verstehen, welche im Gegensatz zu den sozial-politischen Theorien des vorigen Jahrhunderts für den französischen Sozialismus seit St. Simon charakteristisch ist. Des letzteren Lehre steht aber nicht nur unter dem Druck der zu neuer sozialer und politischer Macht erstarkenden Religiosität, sondern auch in lebhaften 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 weniger als auf eine totale Reform der menschlichen Gesellschaft. Auch für ihn gilt es als ausgemacht, dass die Aufklärung mit der Revolution, deren Ursache sie war, Bankrott gemacht hat. Wie die Traditionalisten macht er dafür die Selbständigkeit der Individuen, die freie Forschung und autonome Lebensführung verantwortlich; 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 die Unterordnung aller Lebens-tätigkeiten unter ein allgemein gültiges Prinzip wiedergefunden werden, welche in dem grossartigen, aber verfrühten System des katholischen Mittelalters annähernd erreicht war: nur soll an die Stelle der Theologie die positive Wissenschaft treten, welche ebensowenig Glaubensfreiheit duldet, wie damals die Theologie. Dies romantische Moment hat Comtes Lehre durchgängig bestimmt: es zeigt sich nicht nur in seiner Geschichtsphilosophie durch die begeisterte Schilderung des mittelalterlichen Gesellschaftssystems, nicht nur in seinem Entwurf der „Menschheitsreligion“ und ihres Kultus, sondern vor allem auch darin, dass er für die neue Gesellschaftsordnung ein Nebeneinanderbestehen der geistigen und der weltlichen Macht fordert. Dabei soll die Neugestaltung von der Schöpfung des *pouvoir spirituel* ausgehen, wozu Comte phantastische Versuche mit der Gründung des „abendländischen Komites“ 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 Wissenschaften selbst.

Comtes Entwurf dieses positivistischen Systems der Wissenschaften treibt nun zunächst die Auffassung Humes und Condillacs auf die äusserste Spitze: nicht nur die menschliche Erkenntnis ist auf die Verhältnisse

1) Vgl. TH. KISTIAKOWSKI, Gesellschaft und Einzelwesen, Berlin 1899.

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 keinen vernünftigen Sinn, von ersten Ursachen oder letzten Zwecken der Dinge zu reden. Allein dieser Relativismus (oder wie man später gesagt hat Korrelativismus) verfällt nun sogleich dem universalistischen Ansprüche des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens, wenn der Wissenschaft die Aufgabe zugesprochen wird, alle jene Relationen unter dem Gesichtspunkte aufzufassen, dass neben den einzelnen Tatsachen deren sich wiederholende räumliche und zeitliche Ordnung als „allgemeine Tatsachen“, aber eben auch nur als solche, festgestellt werden. So will der Positivismus durch die „Gesetze“ — das ist der übliche Name für die allgemeinen Tatsachen — nicht die besonderen Tatsachen erklären, sondern nur jene Wiederholungen feststellen: allerdings soll sich daraus doch (was freilich unter diesen Voraussetzungen unbegreiflich und ungerechtfertigt ist) die Voraussicht des Zukünftigen als der praktische Ertrag der Wissenschaft ergeben — *savoir pour prévoir*. Diese Auffassung 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 Mechanik, wie Kirchhoff und Mach, Zustimmung gefunden: man möchte den Begriff des Wirkens aus der wissenschaftlichen Naturauffassung ausschalten und kommt mit der blossen „Beschreibung“ oder der Aufsuchung 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 Terminologien 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, welche vom Einfachen Schritt für Schritt zum Verwickelten fortschreitet: auf die Mathematik 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 aufzufassen, als ob jede folgende Disziplin aus der vorhergehenden oder den vorhergehenden abgeleitet werden sollte: sie setzt vielmehr diese nur in dem Sinne voraus, dass ihre verwickelteren Tatsachen die elementaren in sich enthalten, zu diesen aber die völlig neuen Tatsachen ihrer eigenartigen Kombination hinzufügen. So setzt z. B. die Biologie physikalische und chemische Vorgänge voraus, aber die Tatsache des Lebens ist etwas völlig Neues und daraus nicht Ableitbares, das nun eben durch die biologische Beobachtung festgestellt werden soll. Ebenso steht es mit dem Verhältnis der Soziologie zu den fünf ihr vorhergehenden Disziplinen. Schon die soziale Statik verzichtet mit charakteristischer Ausdrücklichkeit darauf, die Sozialität aus dem Individuum abzuleiten, wie es etwa in der Aufklärungsphilosophie geschah. Die Geselligkeit ist ursprüngliche Tatsache, und

das erste soziale 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 entdecken. Comte findet dies in dem Prinzip der drei Stadien, welche die Gesellschaft zu durchlaufen habe (ein *Aperçu*, welches 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 erklärt er sich die Erscheinungen durch anthropomorphistisch gedachte übernatürliche Kräfte, im zweiten durch allgemeine Begriffe, welche er sich als das hinter den Erscheinungen wirkende Wesen konstruiert; im positiven Stadium erfasst er das einzelne im Zusammenhange der tatsächlich nachweisbaren Bedingungen, denen es nach einem experimentell zu erhärtenden Gesetze folgt. Diesem allgemeinen Gesetze 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 korrespondierenden Entwicklungsgang der äusseren gesellschaftlichen Organisation begleitet sein, welche aus dem priesterlich-kriegerischen Zustande über die Herrschaft der Rechtsgelehrten (*légistes*), zu dem „industriellen“ Stadium hinüberführt. Die sehr umständliche, an einzelnen Punkten interessante, aber im ganzen völlig willkürliche, vielfach durch Unkenntnis und Vorurteil entstellte Geschichtsphilosophie, die Comte hier ausführt, ist lediglich als eine Konstruktion für seinen reformatorischen Zweck zu beurteilen. Der Sieg der positiven Weltanschauung und damit zugleich der industriellen 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.

Allein 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 Hohepriester 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 positivisme*“ (abgedruckt im ersten Bande der „*Politique positive*“) zur Darstellung gebracht. Es zeigt seine Abwendung von dem ausgesprochenen Intellektualismus, mit dem er früher überzeugt gewesen war, dass die positive Wissenschaft als solche genügen würde, die Reform der Gesellschaft herbeizuführen. Jetzt hat er eingesehen, dass die positive Philosophie 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 historischen Fortgang entwickle, in der Uebermacht der Intelligenz 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 nachgewiesen 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 positivistischen Papsttums begonnen hatte, endete mit dem Appell an das Proletariat und die Frauenemanzipation.

5. Es hängt mit den praktischen, d. h. politischen Zwecken, welche Comte verfolgte, zusammen, dass ihm auch in der Geschichte die allgemeinen Tatsachen, die Gesetze, wichtiger erschienen als die besonderen: nach jenen sollte ja auch hier eine das Handeln leitende *prévoyance* stattfinden. Abgesehen davon aber war Comte, trotz der mathematisch-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 Gebiete ist die Reihenfolge der Erscheinungen einer Tierrasse nur eine äusserliche Evolution, welche den bleibenden Charakter dieser Rasse nicht ändert und nicht angeht (daher Comte auch durchaus Gegner der Deszendenzlehre Lamarcks war): in der Soziologie aber handelt es sich um eine durch die Entwicklung bedingte Umwandlung des menschlichen Geschlechts, welche durch den Wechsel der Generationen und die dadurch ermöglichte dauernde Kumulation bestimmter Lebensvorgänge herbeigeführt werde. Freilich soll dann die „historische Methode“ auch wieder wesentlich auf die allgemeinen Tatsachen gehen und so „die Beobachtung durch die Theorie geleitet“ werden, so dass eben aus der Geschichtsforschung nur eine geschichtsphilosophische 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 namentlich John Stuart Mill in seiner Methodologie hinwies. Hatte doch auch Schopenhauer der Historik den Charakter einer Wissenschaft abgesprochen, weil sie nur Besonderes, nichts Allgemeines lehre. Diesem Mangel schien nun dadurch abgeholfen zu werden, dass man über die Beschreibung einzelner Ereignisse hinaus zu allgemeinen Tatsachen vorzudringen suchte. So geschah es am eindrucksvollsten von Comtes englischem Schüler Thomas Buckle, der in seiner *History of civilization in England* (1857) der Geschichtswissenschaft die Aufgabe dahin stellen wollte, dass sie nur Naturgesetze des Völkerlebens zu suchen habe. Dafür aber bieten Buckle jene leisen Wandlungen des gesellschaftlichen Zustandes, die sich in den Zahlen der statistischen Forschung aussprechen, sehr viel brauchbareres und exakteres Material als die Erzählung 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 gesetzmässigen Veränderungen, — auf der andern der selbständige Wert der einmaligen, in sich bestimmten Gestalt. In dieser Hinsicht ist das Wesen der historischen 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 vorbildlichen und schöpferischen Persön-

lichkeiten der Geschichte, 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 historisches 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 Denkens 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 gegenüber. 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 Entwicklung der Psychologie des 19. Jahrhunderts, wenn sich in dessen letzten Jahrzehnten die sog. naturwissenschaftliche Methode in die Geschichte hineinzudrängen 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 unerfreulich ist bei dieser sog. naturwissenschaftlichen Behandlung der geschichtlichen Gebilde oder Vorgänge der Missbrauch von Vergleichen und Analogien: als ob es eine Einsicht wäre, wenn man die Gesellschaft einen Organismus nennt, oder wenn man die Wirkung der Völker aufeinander als Endosmosen und Exosmosen bezeichnet!

Der Einbruch des naturwissenschaftlichen Denkens in die Historik hat sich jedoch nicht auf dieses methodische Postulat nach Gesetzen des geschichtlichen Verlaufs beschränkt, sondern hat auch sachliche Bedeutung 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 Geschichtsphilosophie des Sozialismus, in der sich Motive aus Hegel und aus Comte eigenartig kreuzen. Den Sinn der Geschichte finden auch sie in den „Prozessen des gesellschaftlichen Lebens“. Dies Gesamtleben aber ist wesentlich wirtschaftlicher Natur; das Bestimmende in allen gesellschaftlichen Zuständen sind die ökonomischen 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 Kulturtätigkeiten nur Auszweigungen des ökonomischen Lebens, und alle Geschichte sollte deshalb Wirtschaftsgeschichte sein.

6. Wenn somit die Geschichte ihre Autonomie gegen die Verwischung der Grenzlinien der Wissenschaften zu verteidigen hat, so ist umgekehrt in der Naturforschung des 19. Jahrhunderts ein eminent historisches Moment, das entwicklungsgeschichtliche, zu einer herrschenden Stellung gelangt. In der Tat finden wir die heutige Naturwissenschaft in ihren allgemeinen Theorien wie in ihren besonderen Untersuchungen durch zwei grosse Prinzipien bestimmt, die scheinbar im Gegensatze zueinander stehen, in W

aber sich gegenseitig ergänzen: das Prinzip der Erhaltung der Energie und das der Entwicklung.

Das erstere ist die für die jetzige physikalische Theorie als allein brauchbar erkannte Form, die das Kausalitätsaxiom durch Rob. Mayer, Joule und Helmholtz gefunden hat. Das erkenntnistheoretische Postulat, 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 S. 337), von Leibniz als das Gesetz von der Erhaltung der Kraft (S. 346), von Kant als dasjenige von der Erhaltung der Substanz (S. 447) formuliert worden. Die Entdeckung des mechanischen Aequivalents der Wärme und die begriffliche Unterscheidung von kinetischer und potentieller Energie gestattete die Formulierung, dass die Summe der Kraft in der Natur quantitativ unveränderlich und nur qualitativ veränderlich ist, dass aber in jedem in sich abgeschlossenen materiellen System die jeweilige räumliche Verteilung und Richtung der kinetischen und der potentiellen Energie durch die vorhergehende eindeutig bestimmt ist. Es ist nicht zu verkennen, dass damit der Ausschluss anderer als materieller Kräfte aus der Naturerklärung noch schärfer vollzogen ist als bei Descartes: andererseits aber mehrten sich schon jetzt die Anzeichen, dass damit eine Rückkehr zu der dynamischen Auffassung der Materie eingeleitet ist, wie diese begrifflich bei Leibniz, Kant und Schelling gefordert wurde (vgl. oben § 38, 7).

7. Auch das Prinzip der Evolution war im modernen Denken vielfach vorbereitet. In philosophischer Form war es von Leibniz und Schelling begrifflich und zeitlos (wie bei Aristoteles, vgl. § 13) entworfen worden (s. oben S. 348 u. 491), und unter Schellings Schülern war es Oken, der im Bereiche des organischen Lebens die aufsteigende Reihe der Klassen und Arten auch als zeitlichen Prozess zu betrachten anfang. Er wagte mit den Hilfsmitteln der vergleichenden Morphologie, zu der auch Goethes Studien beigetragen hatten, jenes „Abenteuer“ des „Archäologen der Natur“, von dem Kant gesprochen hatte (vgl. oben S. 463): alle Organismen sind verschieden gestalteter „Urschleim“, und die höheren sind aus den niederen durch immer mannigfaltigere Anhäufung von Urschleimbläschen hervorgegangen. Zu gleicher Zeit (1809) gab Lamarck in seiner „*Philosophie zoologique*“ die erste systematische Darstellung der Deszendenztheorie: er erklärte die Verwandtschaft der Organismen durch die Abstammung aus einer gemeinsamen Urform und ihre Verschiedenheit durch den Einfluss der Umgebung und die dadurch hervorgerufene Gewöhnung an den stärkeren oder geringeren Gebrauch der einzelnen Glieder. Durch das wechselnde Verhältnis von Vererbung und Anpassung sollten die stabil werdenden Veränderungen der Arten erklärt werden. Diesen Erklärungsmomenten fügte Charles Darwin das entscheidende hinzu: die natürliche Zuchtwahl. In dem „Kampf ums Dasein“, den die Organismen wegen des durchgängigen Missverhältnisses zwischen ihrer Vermehrung und dem Masse der verfügbaren Nahrungsmittel zu bestehen haben, überleben diejenigen, deren Variation in Bezug darauf günstig, 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 versprach, die das Problem des organischen Lebens ausmachen, und man glaubte damit die Notwendigkeit des Fortschritts der Natur zu immer „höheren“ Bildungen verstanden zu haben. Man hatte das „Zweckmässige“ im Sinne des Lebensfähigen, d. h. desjenigen, was sich selbst zu erhalten und fortzupflanzen vermag, mechanisch erklärt, und man glaubte nun die gleiche Erklärung auf alles andere anwenden zu können, was auch in andern Beziehungen, insbesondere nach normativer Hinsicht „zweckmässig“ erscheint. So wurde die Selektionstheorie, nach Darwins eigenen Anregungen, sehr bald von vielen Seiten auf Psychologie, Ethik, Soziologie und Geschichte angewendet und von eifrigen Anhängern als die allein wissenschaftliche Methode gepriesen. Wenige waren sich darüber klar, dass damit die Natur unter eine Kategorie der Geschichte gestellt wurde, und dass diese Kategorie zu einer solchen Anwendung doch eine wesentliche Veränderung erfahren hatte. Denn der naturwissenschaftliche Evolutionismus mit Einschluss der Selektionstheorie kann zwar die Veränderung, aber nicht den Fortschritt erklären: er kann nicht begründen, dass das Ergebnis der Entwicklung eine „höhere“, d. h. eine wertvollere Form ist.

8. In allgemeinsten Ausdehnung ist das Prinzip der Entwicklung schon vor Darwin von seinem Landsmann Herbert Spencer proklamiert und zum Grundbegriffe seines Systems der synthetischen Philosophie gemacht worden, in welchem viele Fäden der englischen Philosophie zusammengezogen werden. Er geht vom Agnostizismus insofern aus, als er das Absolute, das Unbedingte, das einheitliche Sein, das er auch gern die Kraft nennt, für unerkennbar erklärt. Religion und Philosophie haben vergebens daran gearbeitet, dies für uns Unbestimmbare in bestimmten Vorstellungen aufzufassen. Die menschliche Erkenntnis ist auf eine Interpretation der Phänomene, d. h. der Manifestationen des Unerkennbaren beschränkt, und die Philosophie hat nur die Aufgabe, durch allgemeinste Generalisationen die Ergebnisse der besonderen Wissenschaften zu einer möglichst einfachen und geschlossenen Totalität zusammenzuarbeiten.

Den Grundunterschied der Phänomene bestimmt Spencer — mit einer wenig glücklichen Anlehnung an Hume, vgl. oben S. 371 f. — 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 physischen 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 darunter — 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 miteinander die Evolution ausmachen v

Spencer als *Differentiation* und *Integration* bezeichnet. Einerseits nämlich geht das Einfache vermöge der Vielheit der Wirkungen, die jeder Ursache zukommen, in eine Mannigfaltigkeit auseinander; es differenziert und individualisiert sich, es gliedert und bestimmt sich vermöge der Fülle von Beziehungen, in die es eintritt: andererseits schliessen sich die so gesonderten Einzelercheinungen wieder zu festen Verbänden und funktionellen Systemen zusammen, und durch diese Integrationen 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 „Individuum“ als der einzelne Mensch.

Dies Schema wird nun von Spencer auf die Gesamtheit des materiellen wie des geistigen Geschehens angewendet, und mit rastloser Arbeit hat er es an den Tatsachen aller einzelnen Wissenschaften zu erhärten 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 geordneten System der Gesamtbewegung aller dieser Körper. Zur vollen Entfaltung aber gelangt das System natürlich in der Biologie und Soziologie. Das Leben betrachtet Spencer im allgemeinen als eine fortschreitende Anpassung der inneren an äussere Beziehungen. Daraus erklärt sich das individualisierende Wachstum des einzelnen Organismus und aus dieser notwendigen Variation nach der Methode der Selektionstheorie die Abänderung der Arten.

Auch das gesellschaftliche Leben ist in seinem ganzen historischen Verlauf nichts anderes als die fortschreitende Anpassung des Menschen an seine natürliche und lebendige Umgebung: die Vervollkommnung, welche die Gattung dabei gewinnt, 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 entscheiden, und zwar ebenso auf logischem wie auf ethischem Gebiet. Der Associationspsychologie gegenüber erkennt er an, dass es für das Individuum unmittelbar evidente Grundsätze und in dem Sinne eingeborne Wahrheiten gibt, dass sie nicht durch die Erfahrung 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 Gattung erworbene intellektuelle und emotionelle Gewohnheiten sind, die sich als zweckmässig bewährt und erhalten haben. Das Apriori ist überall ein Entwicklungsprodukt der Vererbung. So überlebt insbesondere 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.

Jede besondere Entwicklung endlich erreicht ihr natürliches Ende, wenn eine Gleichgewichtslage gewonnen ist, in der überall die inneren Beziehungen den äusseren vollständig angepasst sind, so dass die Fähigkeit weiterer Gliederung und Variation erschöpft ist. Ein solches System kann daher nur durch äussere Einwirkung gestört und zerstört werden, so dass seine einzelnen Teile

in neue Evolutionsprozesse einzutreten vermögen. Dagegen sträubt sich Spencer gegen die Annahme der Möglichkeit, dass jemals das ganze Universum 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 Veränderungen ausgeschlossen wären, für möglich erachten, so stammt dies in letzter Instanz doch daher, dass Spencer das Unerkennbare als die ewig sich manifestierende Kraft und die Entwicklung selbst als das allgemeinste Gesetz ihrer Manifestation betrachtet.

9. Alles in allem genommen, ist Spencers Ausführung des Prinzips der Entwicklung durchweg kosmologischen Charakters, und darin zeigt sie eben die durch die Prävalenz der Naturforschung im 19. Jahrhundert 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 unerkennbaren Kraft. Um in Hegels Sprache zu reden (vgl. oben S. 502), 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 bezeichnete. Achtet man auf diese Analogie, so ist zu erwarten, dass die kosmologische Form des Entwicklungsprinzips nicht die abschliessende sein wird, sondern dass das historische Denken, als die eigentliche Heimat dieses Prinzips, auch seine philosophische Durchführung auf die Dauer bestimmen wird. In England selbst (und noch mehr in Amerika) ist seit dem eindrucksvollen Buche von Hutchison Stirling und seit Wallaces vortrefflicher Einführung der Hegelschen Logik eine entschiedene Wendung zu Hegel zu bemerken: in Deutschland wird Kuno Fischers eben zum Abschluss gediehene Darstellung der Hegelschen Lehre die Vorurteile zerstreuen, die ihrer gerechten Würdigung bisher im Wege standen, indem sie durch Abstreifung der uns fremd gewordenen Terminologie dieses grösste System der Entwicklung in voller Klarheit zu Tage treten lässt.

Die gleiche Tendenz, die historische Form des Entwicklungsgedankens zurückzugewinnen, finden wir in den logischen und erkenntnistheoretischen Bestrebungen, welche auf das abzielen, was Dilthey mit glücklichem Ausdruck als Kritik der historischen Vernunft verlangt hat. Es gilt die Einseitigkeit zu durchbrechen, welche die 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, welche 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 geben eine völlig genügende Erklärung dafür. Deshalb 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 empirischen Disziplinen berührt, wie in der Psychologie, Naturphilosophie, Anthropologie und Geschichtsphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie, — dass sie dagegen in den fundamentalen Disziplinen durchgängig einen eklektischen und unselbständigen Eindruck macht. Sicherlich ist dies die unvermeidliche Folge davon, dass sie unter dem erdrückenden Reichtum der zu vollem historischem Bewusstsein gelangten Traditionen leidet, wie denn keine frühere Zeit ein so üppiges und ertragreiches Wachstum 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 Bewusstsein und den besonderen Wissenschaften entgegenkommen, in einer befriedigenden Weise entsprechen soll<sup>1)</sup>. 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 metaphysischen Anschauungen erstreckt (§ 44), anderseits durch den Umstand, dass die beiden Formen des Entwicklungsprinzips (§ 45), die historische und die naturwissenschaftliche, sich durch ihr ver-

1) 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 Thomisten (meist Jesuiten) in Italien, Frankreich, Deutschland, Belgien und Holland nicht erst aufgeführt zu werden; sie vertreten ja prinzipiell keine neuen Prinzipien, sondern suchen höchstens die alte Lehre im Detail so auszubauen, dass sie dem modernen Wissen, insbesondere dem naturwissenschaftlichen, 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 Malebranchesischen Platonismus und weisen damit auf Augustin zurück, so dass sich der im Mittelalter und in der Renaissance zu beobachtende Antagonismus wiederholt (vgl. oben S. 299 und 342). Die feinste Ausführung fand der Ontologismus bei den Italienern Rosmini und Gioberti; der erste gab ihm eine Art von psychologischer Grundlage, der zweite eine rein metaphysische Gestalt („*L'ente crea l'esistente*“). In Deutschland versetzte ihn Günther mit einzelnen Momenten der idealistischen 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 contemporaine, lettre à M.* . . . Paris 1851).

schiedenes Verhältnis zu den Bestimmungen des Werts voneinander unterscheiden. Es kommt hinzu, dass der mächtige Umschwung der Lebensverhältnisse, den die europäischen Völker in diesem Jahrhundert erfahren haben, zerstörend und aufbauend zugleich auf die allgemeinen Ueberzeugungen eingewirkt hat. Die in rapider Steigerung und Ausbreitung begriffene Kultur treibt ein tieferes Bedürfnis nach ihrer Selbstverständigung 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 Vordergrund aller ethischen Ueberlegungen in viel bewussterer und ausgeprägter Weise als je zuvor das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft 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 erdrückende 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 Gestalt (vgl. oben S. 428) übernommen hatte. Dieser Utilismus zieht sich als ein breiter Strom gemeinnütziger Selbstverständlichkeit durch die populäre Literatur 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 Associationspsychologie, dass, weil jedes erfüllte Begehren mit Lust verbunden ist, darum auch die Erwartung der Lust das letzte Motiv allen Wollens sei und jeder besondere Gegenstand nur als Mittel für den Gewinn dieser Lust gewollt und gewertet werde. Dieser formale Eudämonismus sah sich früher genötigt, die altruistischen Triebe entweder als gleich ursprünglich 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 soziaethische Wertung des Altruismus erscheint danach als Ergebnis des Entwicklungsvorganges, indem nur diejenigen gesellschaftlichen Gruppen sich im Kampf ums Dasein erhalten haben, deren Individuen in verhältnismässig hohem Grade altruistisch gesonnen sind und handeln<sup>1)</sup>. 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 sollen. Diese Grundgedanken der evolutionistischen Moral sind in sehr mannigfachen Einzel-

1) Aus der Mitwirkung der supranaturalistischen Vorstellungen bei diesem Vorgange hat Benj. Kidd (*Social evolution*, London 1895) das Wesen der Religion soziologisch zu stimmen versucht, — ein echt englisches Unternehmen.

darstellungen ausgeführt worden: unter ihren Vertretern mögen in Frankreich Fouillée, in Deutschland Paul Rée<sup>1)</sup>, dessen entwicklungsgeschichtliche Theorie des Gewissens eine Zeitlang Aufsehen erregte, und G. H. Schneider<sup>2)</sup> 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 Verstärkerung 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 wetablehnender Moral, insbesondere deren religiöse Formen, gerichtet. Das zeigt sich schon bei Feuerbach, der seinem philosophischen Wirken die Aufgabe stellte, die Menschen zu „freien, selbstbewussten Bürgern der Erde“ zu machen<sup>3)</sup>. Der Wille ist ihm identisch mit dem Glückseligkeitstrieb, und Glückseligkeit ist nichts anderes als „mangelloses, gesundes, normales Leben“. Daher ist der Glückseligkeitstrieb die Grundlage der Moral, ihr Ziel aber besteht in der lebendigen und tätigen Verknüpfung des Strebens nach der eigenen Glückseligkeit mit dem nach der fremden. In diesem positiven Wollen des fremden Wohls liegt auch die Wurzel des Mitleids. Die Tugend steht nur mit derjenigen Glückseligkeit im Widerspruch, die auf Kosten anderer glücklich sein will. Andererseits aber hat auch die Tugend ein gewisses Mass von Glückseligkeit 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 Verbesserung ihrer äusseren Lage befördert werden, ein Gedanke, 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 pessimistischen, oft bitteren Beurteilung der Gegenwart verbindet 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 philosophischen Theorien, die ja doch nur Nachklänge der theologischen sind, in nichts zerfallen.

Ein optimistischer Materialist ist auch E. Dühring, der eine eigenartige „Wirklichkeitsphilosophie“ zur Basis seiner Schätzung vom „Wert des Lebens“ gemacht hat. Der antireligiöse Charakter dieser Art von Weltbejahung tritt hier noch viel deutlicher hervor als bei Feuerbach. Dühring sieht in dem mit bitterer

---

1) Ursprung der moralischen Empfindungen (Chemnitz 1877); Entstehung des Gewissens (Berlin 1883). — 2) Der menschliche Wille vom Standpunkt der neueren Entwicklungstheorien (Berlin 1882). — 3) Vgl. besonders das von K. GAUN (L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass II. 253 ff.) veröffentlichte Fragment, worin sich Feuerbach namentlich mit Schopenhauer au

Rücksichtslosigkeit von ihm bekämpften Pessimismus der sechziger und siebziger Jahre die romantische Fortsetzung der weltfeindlichen Stimmungen des Christentums und des Buddhismus: er betrachtet die „abergläubischen“ Jenseitigkeitsvorstellungen als den eigentlichen Grund der Entwertung der Wirklichkeit, und erst wenn aller „Zauberglaube an übermaterielle Wesenheiten“ verbannt ist, wird nach ihm der wahre und immanente Wert des Lebens voll auf genossen. Die wahre Erkenntnis fasst die Wirklichkeit genau so auf wie sie ist, wie sie unmittelbar 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 einzige Vernünftige ist die Wirklichkeit selbst. Schon in dem Unendlichkeitsbegriffe 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 Lebensbedingungen, auf den Darwin seine Lehre vom Kampf ums Dasein und die Selektionstheorie gegründet hat, bestreitet Dühring auf das lebhafteste, während er an sich der Deszendenzlehre und dem Evolutionismus nicht feindlich ist. Auf dem Boden dieser Anschauungen will Dühring den Pessimismus 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 Wirklichkeitsphilosophie allein soll berufen sein, aus gesundem Denken gesundes Leben zu erzeugen und die Selbstgenügsamkeit einer auf edles Menschentum gestellten Gesinnung zu schaffen, deren Anlagen die Natur selbst in den „sympathischen Affektionen“ gegeben hat. So scharf und gereizt deshalb Dühring gegen das gegenwärtige 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 vernünftige 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 reichsten Weise den Hegelschen Satz von der Identität des Wirklichen und des Vernünftigen (vgl. oben S. 505): 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 S. 431), 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 heidnische 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 gewesen, den hedonistischen Ursprung des Problems durch seine metaphysische Umgestaltung vergessen zu machen.

Die pessimistische Stimmung, welche während der ersten Jahrzehnte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland herrschte, hatte ihre leicht erkennbaren Gründe in politischen und sozialen Verhältnissen, und die begierige Aufnahme der Schopenhauerschen Lehre, unterstützt durch die glänzenden Eigenschaften des Schriftstellers, pflegt deshalb als leicht verständlich 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 popularphilosophischer 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 unvernünftigen Willens und des „Logischen“ ansah (vgl. oben § 44, 9), zwischen Leibniz und Schopenhauer die witzige Synthesis, dass diese Welt zwar die beste unter den möglichen, aber immer doch noch so schlecht sei, 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 S. 508 ff.), 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, deren reifster Sinn die Einsicht in die Unvernunft des „Willens zum Leben“ ist, jene Unvernunft zu verneinen, den Akt der Weltentstehung rückgängig zu machen und den Willen von seiner unseligen Verwirklichung zu erlösen.

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, und 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 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 Main-



länder, 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 Standpunkte 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 Extreme hier einander gegenübergestellt wurden, variieren 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 insbesondere seinen altruistischen Hauptbestand anerkennen. Ihre Differenzen betreffen mehr die allgemeine Formulierung oder die Sanktion oder die Motive der Moral, als diese selbst. Auch die radikaleren Richtungen wollen doch nur die wahrhaft humane Ethik von den Entstellungen befreien, die sie in gewissen historischen 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 Eigenwert des Individuums jedenfalls viel geringer veranschlagt, als es in der grossen Zeit der deutschen Philosophie geschehen war. Eine Mahnung wie die Carlyles zum Heroenkult (vgl. oben S. 536) steht im 19. Jahrhundert sehr vereinzelt: weit eher herrschte jene Theorie des *Milieu*, welche Taine für die Geistesgeschichte 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 fallenden 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 jetzt gern etwas abschätzig als Romantik zu bezeichnen pflegt, keineswegs in dem Grade ausgestorben ist, wie es wohl angenommen wird. Es lebt in zahlreichen hochentwickelten Persönlichkeiten 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 Individualismus 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—1856): „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 Abstrakte und Unwirkliche, als das „theologische Gespenst“ angesehen, und für das einzig Wirkliche den Menschen, den lebendigen, sinnlichen Menschen von Fleisch und Blut erklärt: aber seine Ethik galt der Humanität, der tätigen Liebe zur Menschheit. Was ist, fragt Stirner, die Menschheit? Ein Gattungsbegriff, ein Abstraktum — der letzte Schatten des alten Gespenstes, das auch noch bei Feuerbach umgeht. Das wahrhaft Konkrete ist der einzelne, die selbtherrliche Persönlichkeit. Sie schafft ihre Welt in ihrer Vorstellung 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 gelangt Stirner durch eine Verdrehung der Fichteschen Lehre vom „allgemeinen Ich“ zum „Egoismus“ im theoretischen und im praktischen Sinne des Wortes: er spielt den Solipsisten<sup>1)</sup> und predigt die skrupellose Selbstsucht — „Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt.“ Das alles schmeckte nach einem gemachten Cynismus, und es blieb zweifelhaft, ob das Buch ernst genommen sein wolle. Jedenfalls verlor es das Interesse, das es momentan erregte, 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 erdrückten Individuums zu sehen geneigt ist, so sollte man doch nicht verkennen, dass der „einzelne“, der sich hier von der Gemeinschaft emanzipieren wollte, durch nichts einen Wert erkennen liess, der ihn dazu berechtigt hätte. Seine einzige Eigenart bestand in dem Mute der Paradoxie.

5. Eine andere verzerrte Form des Individualismus hat sich aus der Schopenhauerschen Willensmetaphysik bei Jul. Bahnsen<sup>2)</sup> entwickelt. Hier wird mit der „Unvernunft“ des Willens voller Ernst gemacht, zugleich aber auch die pantheistische Spitze des „alleinen 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 so scharf ausgesprochen worden wie in diesem atheistischen Willensatomismus. 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 Widerspruch“, und dies ist die wahre Dialektik, die „Realdialektik“. Dieser Widerspruch ist aber für das logische Denken unfassbar; deshalb ist alle Anstrengung, die der Wille macht, die Welt zu erkennen, vergeblich; das logische Denken, das den Widerspruch ausschliesst, 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 S. 510), 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 erkaufte, welche die Persönlichkeit hier als „intelligibler Charakter“ erhält. Sein Ausleben, so zwecklos es eigentlich ist, bildet das Problem aller Werte.

1) Vgl. oben S. 387. — 2) Beiträge zur Charakterologie (1867). Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt (1881/1882).

Die Phantasien dieses „Miserabilismus“ machen schliesslich, da die Erkenntnistheorie der „Realdialektik“ ja die Inkommensurabilität zwischen dem logischen Denken und der widerspruchsvollen Realität behauptet, nicht den Anspruch auf wissenschaftliche Geltung, sondern sind nur der Ausdruck der düsteren Stimmung des in dem Konflikte seines eigenen Wollens wühlenden Individuums: sie bilden somit das melancholische Gegenstück zu der kecken Frivolität des „einzelnen“. Beide aber beweisen, wohin man gelangt, wenn die „Philosophie“ die Stimmungen, die das eigentliche Wesen von Optimismus und Pessimismus ausmachen, zu Lehrgegenständen machen will.

6. Noch mehr erkennbar ist dies an der grossen Wirkung, die im letzten Jahrzehnt der Dichter F. Nietzsche auf die Lebensanschauung und ihren literarischen 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 dämmeriges Schwelgen im Unbestimmten gestattet — weiterhin die aphoristische Form der Darstellung, die vom Leser niemals ein zusammenhängendes begriffliches Denken verlangt, vielmehr ihm selber die Dosis geistreichster Anregung zu bestimmen überlässt, worin er jedesmal die überraschenden Einfälle, die glänzenden Formulierungen, die glücklichen Vergleiche, die paradoxen Kombinationen zu geniessen sich zumuten will. Aber alles dies tritt weit zurück gegen den unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit des Dichters: ein Individuum tritt uns entgegen von gesteigertstem Kulturinhalt 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, welche 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 Intellektualismus, der Gegensatz des Schopenhauerschen Willens und der Hegelschen Idee. Er tritt hier in einem Individuum auf von höchster intellektueller Bildung und ästhetischer Produktivität, das mit unsäglichlicher 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 Leidenschaften. Niemals, das zeigt die Höhe und Reinheit seines Wesens an, ist ihm der Sinnengenuss als solcher ein Wert gewesen: der Genuss, den er sucht, ist entweder der des Erkennens an sich oder der der Macht an sich. Im Kampfe zwischen beiden ist er zusammengebrochen, — das Opfer eines Zeitalters, das von den unpersönlichen und überpersönlichen Werten der intellektuellen,

ästhetischen und moralischen Kultur nicht mehr befriedigt, wieder einmal nach schrankenloser Tatentfaltung des Individuums dürstet und im Streite zwischen seiner überlieferten Vernunft und seiner zukunftsgerigen Leidenschaft sich und seine Werts substanz 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: vielmehr 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 Ueber sinnlichen 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 während er früher Wagner von Feuerbach zu Schopenhauer gezogen hatte, so geht er jetzt selber den umgekehrten Weg. 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 *ἁμαρτία* — ein zugleich ästhetisches und theoretisches Geniessen der Wirklichkeit — ist die Grundbestimmung dieser Zeit, — der glücklichsten, die ihm vergönnt war.

Dann aber kam die dionysische Leidenschaft zum Durchbruch, die unbezwingbare Sehnsucht nach machtvollem, herrschendem, mitleidlos niederwerfendem 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. Deshalb wird in der wechselnden Lebensentfaltung auch die Ueberzeugung

wechselln 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. 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 „Uebersmenschen“ 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 Starken: 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 Uebergangszeit mit seiner dritten Periode besteht in der „fröhlichen“ Bejahung welterobernden Lebensdurstes.

Dennoch bleibt das Ideal des „Uebersmenschen“ in poetischer Verschwommenheit und Unbestimmtheit. In der einen — wohl der ursprünglichen — Richtung ist es die grosse Individualität, die der Masse gegenüber ihr Unrecht geltend macht. Das Herdenvieh der „Viel-zu-Vielen“ ist nur dazu da, dass sich aus ihm als seltene Glücksfälle die Uebersmenschen erheben, die von Jahrhundert zu Jahrhundert sich zuwinken als Träger des Sinns, der all diesem wüsten Getriebe innewohnt. Das Genie ist der Zweck der Geschichte, und darin wurzelt sein Herrenrecht gegenüber dem Philister. Andererseits aber erscheint der „Uebersmensch“ als ein höherer Typus der Menschengattung, der herangezüchtet werden soll, — als das starke Geschlecht, das, frei von den Hemmungen und Selbststörungen der Sklavenmoral, seine Herrengewalt in mächtiger Lebensentfaltung genieße. In beiden Fällen ist Nietzsches Ideal des Uebersmenschen gleich aristokratisch und exklusiv, und es ist eine empfindliche Strafe für die poetische Unbestimmtheit und symbolistische Vieldeutigkeit seiner Aphorismen, dass seine Bekämpfung der „Sklavenmoral“ und ihrer supranaturalistischen Grundlagen ihn gerade bei denen populär gemacht hat, welche die ersten sein würden, dem „Uebersmenschen“ den Kopf abzuschlagen, um den die „Viel-zu-Vielen“ überragt.

Zwischen den beiden Richtungen, in denen sich das Ideal des „Uebersmenschen“ 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 S. 494 f.) schmeckt, wie die andere nach dem soziologischen Evolutionismus. Aber der Gedanke an eine Erhöhung des menschlichen Gattungstypus durch die Philosophie erinnert ebenfalls an die Postulate des deutschen Idealismus. Sehr richtig ist bemerkt worden, dass von dieser Fassung der Lehre vom Uebersmenschen 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 „allgemeineren Ergebnissen“ der Sonderdisziplinen allgemeinste Gebilde zusammenzuflicken. Sie hat ihr eigenes Feld und ihre eigene Aufgabe an jenen allgemeingültigen Werten, die den Grundriss aller Kulturfunktionen und das Rückgrat alles besonderen Wertlebens bilden. Aber auch diese wird sie beschreiben und erklären nur, um über ihre Geltung Rechenschaft zu geben: sie behandelt sie nicht als Tatsachen, 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 gegenwärtige, freilich noch vielfach in sich gespaltene Bewegung die dauernden Errungenschaften aus der grossen Zeit der deutschen Philosophie zurückgewinnen zu wollen. Seitdem 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 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 gewonnen 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 Geschichte, die, wie es zuerst Hegel erkannt hat, in diesem Sinne als ein integrierender Teil der Philosophie selbst angesehen werden muss. Denn wenn sie (vgl. oben S. 8) den Prozess darstellt, in welchem die europäische Menschheit ihre Weltauffassung und Lebensbeurteilung in wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat, so zeigt sie eben damit, wie auf Veranlassung 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 selbst ist.

## Namenregister.

Es sind diejenigen Stellen registriert, an welchen einerseits Leben, Schriften und Lehren der Philosophen, andererseits ihre Wirkungen auf andere behandelt werden.

- |  |   |  |
|--|---|--|
| <p><b>Abaelard</b> 223 225f. 242 ff. 252 ff.<br/> <b>Abbt</b> 366.<br/> <b>Abercrombie</b> 516.<br/> <b>Abubacer</b> 256 263.<br/> <b>Adélard von Bath</b> 225 242 245 248.<br/> <b>Aegydius v. Col.</b> 260.<br/> <b>Aenesidemus</b> 181 133 164 168.<br/>         — s. Schulze.<br/> <b>Aerzte, spätere des Altertums</b> 168 274.<br/> <b>Agricola</b> 291 296.<br/> <b>Agrippa</b> 131 133 164.<br/>         — v. Nettesheim 293 306f.<br/> <b>Aischines</b> 65.<br/> <b>Akademie, ältere</b> 80 82 129f. 155 200.<br/>         — mittlere 180f. 169, s. auch Karneades.<br/>         — jüngere 131.<br/> <b>Alanus</b> 226.<br/> <b>Albert</b> 257 259 264 274 280 283 399.<br/> <b>Alcuin</b> 224.<br/> <b>d'Alembert</b> 363f. 391 535.<br/> <b>Alexander Aphrod.</b> 131 191 279.<br/> <b>Alexandristen</b> 291 295.<br/> <b>Alexander v. Hales</b> 259 283.<br/> <b>Alexandrinische Philosophie</b> 178 ff.<br/>         — Katechetenschule 177.<br/> <b>Alexinos</b> 57 70f.<br/> <b>Alfred de Sereshel</b> 283.<br/> <b>Algazel</b> 266.<br/> <b>Alhacen</b> 283.<br/> <b>Alkendi</b> 256 285.<br/> <b>Alkidamas</b> 59.<br/> <b>Alkmaion</b> 37 51 53.<br/> <b>Althus</b> 314 355.<br/> <b>Amalrich, Amalrikaner</b> 259 278.<br/> <b>Ammonius Saccas</b> 178.</p> | <p><b>Ampère</b> 514 521.<br/> <b>Anaxagoras</b> 24 33 ff. 41 ff. 48 ff. 52f. 152.<br/> <b>Anaximander</b> 22f. 26 ff. 39 195.<br/> <b>Anaximenes</b> 22f. 26 39.<br/> <b>Ancillon</b> 514.<br/> <b>Andronikos</b> 83 129.<br/> <b>Annikeris</b> 55 69.<br/> <b>Anselm</b> 223 225 240 ff. 248.<br/> <b>Antiochus</b> 131.<br/> <b>Antisthenes</b> 55 57 66 75 s. auch Kyniker.<br/> <b>Apelles</b> 213.<br/> <b>Apollodorus</b> 132.<br/> <b>Apollonius</b> 174 176 188.<br/> <b>Apologeten</b> 174 177 183 ff. 189.<br/> <b>Apuleius</b> 176.<br/> <b>Araber</b> 220 248 254 ff.<br/> <b>Archelaos</b> 60.<br/> <b>Archytas</b> 25 82.<br/> <b>Ardigo</b> 517.<br/> <b>Areios Didymos</b> 132 176.<br/> <b>Aristarchos</b> 132.<br/> <b>Aristides</b> 177.<br/> <b>Aristippos</b> 55 57 67f. 74<br/>         — der jüngere 57.<br/>         — s. auch Kyrenaiker.<br/> <b>Aristobulos</b> 177 181.<br/> <b>Aristophanes</b> 64.<br/> <b>Aristoteles</b> 80 82 ff. 106 ff. 157 210 538.<br/> <b>Aristotelismus</b> s. Peripatetiker.<br/>         — im Mittelalter 221 237f. 248f. 255 ff. 266 ff. 270 279.<br/>         — in der Renaissance 290f. 295 299f.<br/> <b>Aristoxenos</b> 129 131.<br/> <b>Arkesilaos</b> 130f.<br/> <b>Arnauld</b> 313.<br/> <b>Arnobius</b> 175 177 184 374.<br/> <b>Arnold</b> 366.</p> | <p><b>Arianus</b> 176.<br/> <b>Athenagoras</b> 177 183.<br/> <b>Atomismus</b> 34f. 41 ff. 87 ff. 149 ff. 249 291 305 404.<br/> <b>Atomisten</b> 28f.<br/> <b>Augustinus</b> 217f. 221f. 224 227 ff.<br/> <b>Augustinismus</b> 249 ff. 258 260 270 ff. 290 283f. 290 299 342 383 542.<br/> <b>Austin</b> 516.<br/> <b>Avempace</b> 256.<br/> <b>Avenarius</b> 519 534.<br/> <b>Averroës</b> 256.<br/> <b>Averroismus</b> 259 262f. 266 276 ff. 291 295 351.<br/> <b>Avicbron</b> 257 273 278.<br/> <b>Avicenna</b> 246 255 280 283.<br/> <br/> <b>Baader</b> 468 507.<br/> <b>Bacon, Fr.</b> 296 311f. 315 ff. 330 334 339 352f.<br/> <b>Baconismus</b> 391 405 513.<br/> <b>Bacon, Rog.</b> 260 263 281 283.<br/> <br/> <b>v. Baer</b> 539.<br/> <b>Bahnsen</b> 543f.<br/> <b>Bailey</b> 516.<br/> <b>Bain</b> 516 520.<br/> <b>Ballanche</b> 515 531.<br/> <b>Barbaro</b> 291.<br/> <b>Bardesanes</b> 177 197.<br/> <b>Barthez</b> 514 520.<br/> <b>Bartholmäss</b> 515.<br/> <b>Basedow</b> 366 481.<br/> <b>Basileides</b> 175 177 200 212.<br/> <b>Basso</b> 291 305 334.<br/> <b>Batteux</b> 374.<br/> <b>Baumgarten</b> 365. 396.<br/> <b>Bayle</b> 360 363 402 405f.<br/> <b>Baynes</b> 516.<br/> <b>Bazard</b> 515.<br/> <b>Beattie</b> 363.<br/> <b>Beck</b> 466 475.<br/> <b>Becker</b> 327.</p> |
|--|---|--|

- Beda 224.  
 Bekker 329.  
 Bellarmin 314 350.  
 Belsham 516.  
 Beneke 470 473 480 522.  
 Bentham 362 421 428 542.  
 Berengar 226 244.  
 Bérigard 291.  
 Berkeley 361 371 385 ff.  
 Bernhard v. Chartres 223 225  
 242 249.  
 — v. Clairvaux 224 226 247  
 251.  
 Bertrand 514.  
 Bessarion 291 295.  
 Bias 20.  
 Bichat 514 521.  
 Bilfinger 366.  
 Bion 138.  
 Bodin 313 351 354 431.  
 Boerhave 372 374.  
 Boethius 222 224 237 243.  
 Böhme 291 293 302 304 307 ff.  
 325 507.  
 Bolingbroke 362 429.  
 Bolzano 518.  
 Bonald 515 531 f.  
 Bonatelli 517.  
 Bonaventura 259 274 f. 280.  
 Bonnet 363 376 520.  
 Boole 516.  
 Bossuet 398 432.  
 Bouillée 293 302 306.  
 Bouterwek 470 481 f. 521.  
 Boutroux 516.  
 Boyle 312.  
 Bradley 516.  
 Briefwechsel vom Wesen der  
 Seele 373.  
 Broussais 514 520 526.  
 Brown, Pet. 362 373.  
 — Th. 362 373 389.  
 Brucker 365.  
 Bruno 291 ff. 296 302 ff. 326  
 336 347 401 485.  
 Buchanan 355.  
 Buchez 515.  
 Büchner 518 527.  
 Buckle 536.  
 Budde 365.  
 Buffon 363 393.  
 Buisson 514.  
 Buridan 261 272 f.  
 Burke 362 419.  
 Butler 362 421.  
**C** s. auch K.  
 Cabanis 364 375 f. 514 520.  
 Caird 516.  
 Calderwood 516.  
 Calvin 292 299.  
 Campanella 293 304 ff. 310  
 313 331 350 353 431.  
 Cambridger Schule 314 357.  
 Cantoni 517.  
 Cardaillac 514.  
 Cardano 292 307 353 f.  
 Carlyle 516 536 547.  
 Caro 515.  
 Carrière 518.  
 Cartesius s. Descartes.  
 Caesalpinus 291 295.  
 Cassiodor 222 224.  
 Cataneo 517.  
 Chaignet 515.  
 Chalmers 516.  
 Charron 292 298 309 321.  
 Chasseboeuf s. Volney.  
 Chateaubriand 515.  
 Chesterfield 422.  
 Chryssippos 130 132 153 157 f.  
 ' 160.  
 Chubb 362.  
 Cicero 131 133 144 f. 167  
 182 296 357.  
 Clarke 362 401 413.  
 Clanberg 313 341.  
 Clemens, Alex. 175 177 207  
 239.  
 — Rom. 213.  
 Cogan 516.  
 Coleridge 516.  
 Collier 366 f.  
 Collins 362.  
 Combe 516 520.  
 Commonsenselehre s. Schot-  
 tische Schule.  
 Comte 512 515 533 ff.  
 Condillac 361 363 f. 374 f.  
 391 f. 520 533.  
 Condorcet 364 432.  
 Constantinus Afric. 248.  
 Contarini 291.  
 Cordemoy 313 341.  
 Cornutus 176.  
 Cornwall Lewis 516.  
 Cousin 514 521 532.  
 Cremonini 291.  
 Creuz 366.  
 Crousaz 365 391.  
 Crusius 265 397.  
 Cudworth 314 330 357 368  
 412.  
 Cumberland 311 314 357  
 412.  
 Cusanus s. Nikolaus.  
 Czolbe 518 526.  
**D**algarn 327.  
 Damaskios 175 178.  
 Dameron 515.  
 Dante 258 260 269 f. 349.  
 Darwin, Ch. 516 538.  
 — Er. 362 373.  
 Daube 514.  
 Daubenton 364.  
 David v. Din. 259 278 337.  
 Degérando 514.  
 Demetrius 133.  
 Demokrit 80 ff. 83 ff. 87 ff.  
 105 148 ff. 291 308 305 f.  
 319 331 s. auch Atomis-  
 mus.  
 Demonax 133 174.  
 Derham 401.  
 Descartes 296 311 f. 320 ff.  
 327 329 ff. 337 ff. 347.  
 — Cartesianismus 367 ff. 373  
 374 378 382 ff. 412 471  
 521.  
 Destutt de Tracy 364 375  
 520 f.  
 Dexippos 178.  
 Diagoras 61.  
 Diderot 364 375 401 404 ff.  
 416.  
 Didymos s. Areios.  
 Dikaiarchos 129 131.  
 Dilthey 519 541.  
 Dio 133.  
 Diodoros Kr. 57 71.  
 Diogenes v. Apollonia 25 44  
 56 152.  
 — v. Babylon 132.  
 — v. Sinope 55 57 67 75.  
 Dionysidoros 70.  
 Dionysios Areop. 222 225  
 267.  
 Dippel 366.  
 Dominikaner 259 ff. 271 275.  
 Drobisch 517.  
 Duclos 364.  
 Dühring 518 544 f.  
 Duns Scotus 246 258 260 f.  
 265 ff. 270 ff. 280 ff. 290  
 302 316 333 f. 338 345  
 347 ff. 397 400.  
 Dürkheim 515.  
**E**berhardt 366.  
 Eckhart 258 260 271 274 ff.  
 300 304 308 478.  
 Ekphantos 37 45.  
 Eleaten 22 ff. 30 f. 35 f. 40 f.  
 94 203 240 479 503.  
 Elish-eretrische Schule 55  
 57.  
 Empedokles 23 f. 32 41.  
 Encyclopädisten 361 364 375  
 391 423.  
 Infantin 515.  
 Engel 366.  
 Engels 518 537.  
 Ephektiker 136.  
 Epiktet 174 176 188.  
 Epikur u. Epikureer 130 132  
 134 ff. 149 ff. 154 159 165 ff.  
 270 291 331 354 f. 425  
 428.  
 Eratosthenes 132.  
 Erdmann 517.  
 Eric v. Aux. 224.



- Eringena, Scot. 223 225 238f.  
 275 344 508.  
 Eschenmayer 506.  
 Essener 189.  
 Eubulides 57 70f.  
 Eucken 519 527.  
 Eudemos 131 161.  
 Eudoros 176.  
 Eudoxos 82 152.  
 Eumeros 55.  
 Eukleides 68.  
 Euthydemus 70.  
  
**F**earn 516.  
 Fechner 518 528f.  
 Feder 366.  
 Ferguson 363 418.  
 Ferrari 517.  
 Ferri 517.  
 Feuerbach 518 525 537 544  
 548 550.  
 Fichte J. G. 354 466 ff. 475 ff.  
 484 ff. 497 f. 501 505 509 ff.  
 521 f. 525 550 552.  
 — J. H. 517 525.  
 Ficino 291 294.  
 Fiorentino 517.  
 Fischer, Kuno 517 526 541.  
 Fludd 293.  
 Fontenelle 337.  
 de la Forge 313 342.  
 Fortlage 518 522f.  
 Foucher 292.  
 Fouillée 544.  
 Franck A. 515.  
 — Seb. 292 300 303.  
 Francke 366 399 478.  
 Francki 517.  
 Franz v. Mayro 261 281.  
 Franziskaner 258 ff.  
 Fraser 516.  
 Frayssinous 515.  
 Friedegius 225.  
 Friedrich II. in Sicilien 262.  
 — v. Preussen 366 423.  
 Fries 470 ff.  
 Fulbert 226 248f.  
  
**G**abler 524.  
 Gale, Theoph. u. Thom. 314.  
 Galenos 176 191.  
 Galilei 311f. 319 ff. 328 ff.  
 337 346 392.  
 Gall 514 520.  
 Galluppi 517 522.  
 Garat 364.  
 Garve 366.  
 Gassendi 291 321.  
 Gaunilo 225 241.  
 Gaza 291.  
 Gennadios 295.  
 Gentilis 314 354.  
 Georg v. Trap. 291 295.  
 Gerard 419.  
 Gerbert 223 226 248.  
 Gerson 261 265.  
 Gersonides 257.  
 Geulinx 311 313 325 337  
 341 f. 348.  
 Gibieuf 313 324 342.  
 Gilbert 226 245f. 276.  
 Gioberti 517 542.  
 Gioia 517.  
 Glanvil 389.  
 Glogau 519.  
 Gnostiker 174 177 181 194  
 197 ff. 209 211 ff. 509.  
 Godwin 428.  
 Gorgias 55 f. 71 f.  
 Goering 519 584.  
 Goeschel 524.  
 Goethe 434 490 ff. 538.  
 Gottfried v. Font. 271.  
 Gottsched 365.  
 Gratry 542.  
 Green 516.  
 Gregor v. Nyssa 209.  
 Grimm 364.  
 Grotius 314 351 354f. 431.  
 Gundling 426.  
 Günther 518 542.  
 Guyau 515 544.  
  
**H**äckel 518 527.  
 Hamann 418 466 472 486.  
 Hamilton 512 516 524f.  
 Hansch 365.  
 Hardenberg s. Novalis.  
 Hartley 362 373 375 393  
 405 420 520.  
 v. Hartmann 519 530f. 546f.  
 Harvey 331.  
 Hauréau 515.  
 Hedoniker s. Kyrenaiker.  
 Hegel 9 466 468 485f. 502 ff.  
 508 517 524 530 532 537  
 541 545 ff. 549 552.  
 Hegesias 65 69.  
 Heinrich v. Gent 260 271 f.  
 280 283.  
 Helmholtz 518 526 538.  
 Helmont 293.  
 Helvétius 364 422.  
 Hemming 314.  
 Hemsterhuys 418.  
 Hentsch 366.  
 Herakleides Pont. 62.  
 — Lembos 131.  
 Heraklit 22 24 29 31 39f.  
 47 49 ff. 73 146 f. 153 164  
 503.  
 Herbart 466 469 f. 473 478 ff.  
 485 495 f. 517.  
 Herbert v. Cherb. 311 314  
 357 f. 369 406.  
 Herder 361 366 f. 381 401  
 409 f. 416 432 f. 458 466  
 472 f. 486 490.  
 Herennios (Pseudo-) 228.  
 Hermes 518.  
 Hermetische Schriften 176  
 195.  
 Hermippos 131.  
 Herschel 516.  
 Hertz 518 534.  
 Hierokles 178.  
 Hildebert v. Lav. 226.  
 Hinrichs 524.  
 Hippias 55 f. 58.  
 Hippodamas 59.  
 Hippokrates 52f.  
 Hippolytos 177.  
 Hippon 56.  
 Hobbes 311 ff. 319 326 329 ff.  
 337 ff. 345 354 ff. 368 364  
 392 411 f. 416 420 f. 424 f.  
 480.  
 Hodgson 516.  
 Holbach 364 394 404 428.  
 Home 362 419.  
 Huët 325.  
 Hugo v. St. Victor 226 250 f.  
 275.  
 Humanisten 288 ff.  
 Humboldt, W. v. 426 f. 494.  
 Hume 360 362 f. 368 371 f.  
 377 387 ff. 405 408 423 ff.  
 436 439 ff. 447 471 473  
 533.  
 Hutcheson 362 417.  
 Huyghens 312 346.  
 Huxley 517.  
  
**J**acobi 466 470 f. 482 486  
 494.  
 Jamblichos 175 178 180 f.  
 185 f. 195 205.  
 Janet 515.  
 Jansenisten 313 342.  
 Jaucourt 364.  
 Ibn Chaldun 256 432.  
 Ibn Tofail s. Abubacer.  
 Indische Weisheit 510.  
 Joachim v. Floris 263.  
 Johann v. Brescia 264.  
 — v. Rochelle 283.  
 Johannes v. Damaskus 221  
 223.  
 — v. Salisbury 227 252 f.  
 Jouffroy 514 521.  
 Joule 538.  
 Irenaeus 175 177 180 184 ff.  
 190 218 215.  
 Irwing 366.  
 Iselin 432.  
 Isidor v. Sev. 222 224.  
 Jüdische Philos. 174 177 254  
 256 f.  
 Julian 178.  
 Jung 313 326.  
 Justinus 174 177 182 184  
 213.

- K** s. auch C.  
 Kabbala 256.  
 Kallikles 59 f.  
 Kant 3 11 366 381 f. 389  
 391 393 397 f. 402 419 432  
 435 — 465 470 f. 477 f.  
 482 f. 485 488 f. 492 f.  
 496 499 502 505 514 520 f.  
 523 526 f. 531.  
 Kant s. auch Neukantianer.  
 Kantianer 466 472.  
 Karneades 130 f. 159 f. 164  
 169.  
 Karpokrates 177 212.  
 Kelsos 176 178.  
 Kepler 311 318.  
 Kerdon 212.  
 Kerinthos 212.  
 Kidd 543.  
 Kircher 327.  
 Kirchhoff 534.  
 v. Kirchmann 519.  
 Kistiakowski 533.  
 Kleantes 180 182.  
 Kleidemos 56.  
 Kleitomachos 131.  
 Knapp 527.  
 Knutzen 365.  
 Komenius 316 f.  
 Kopernicus 303 330.  
 Köppen 466.  
 Krantor 82 184.  
 Krates v. Theb. 57.  
 — v. Athen 82.  
 Kratylos 56.  
 Krause 468 501.  
 Kritias 60.  
 Krug 470 477.  
 Krüger 366.  
 Kyniker 55 57 66 f. 75 133  
 174 176.  
 Kyrenaiker 55 57 67 f. 75.  
  
**L**aas 519.  
 Labanca 517.  
 Labriola 517.  
 Labryère 422.  
 Lachelier 516.  
 Lactantius 177.  
 Lamarck 393 538.  
 Lambert 365 f. 378 f. 393.  
 Lamennais 515 532.  
 Lanfranc 226.  
 Lange 518 526.  
 Languet 355.  
 Laplace 393.  
 Laroche foucauld 422.  
 Laromiguière 514 520 f.  
 Lavater 376.  
 Lazarus 517 533.  
 Leechman 516.  
 Lefèvre 291.  
 Leibniz 311 313 f. 326 f. 330  
 341 345 f. 361 364 f. 379 f.  
 396 f. 401 f. 414 f. 420  
 426 432 436 438 441 464  
 472 486 517 525.  
 Leroux 515.  
 Lessing 361 366 381 407.  
 Leukippos 23 f. 34 f. 41 f.  
 47 f. 88.  
 Lewes 516.  
 Liberatore 517.  
 Liebmann 518 526.  
 Lionardo da Vinci 318.  
 Lips 291.  
 Littré 515.  
 Locke 322 332 360 f. 368 f.  
 374 377 379 f. 383 f. 399  
 412 420 f. 425 431.  
 Longinos 178 191.  
 Lossius 366.  
 Lotze 512 518 527 f. 541  
 552.  
 Lowndes 516.  
 Lucretius 130 132 154 305.  
 Lullus 261 265.  
 Luther 292 299 f.  
 Lykophron 59.  
  
**M**ably 364 429.  
 Macchiavelli 314 349 f.  
 Mach 518 534.  
 Mackintosh 513.  
 Magnenus 291.  
 Maignanus 291.  
 Maimon 466 474.  
 Maimonides 257 263 f.  
 Maine de Biran 512 514  
 521 f.  
 Maine, H. 517.  
 Mainländer 519 546 f.  
 Maistre, Jos. de 515 531.  
 Malebranche 311 313 324  
 334 f. 337 342 f. 366 398  
 521.  
 Mamiani 517.  
 Mandeville 362 422 430.  
 Mani und Manichäismus 197.  
 Mansel 516 523.  
 Marcianus Capella 222 224  
 243.  
 Marcion 180 212.  
 Marcus Aurelius 174 176  
 186.  
 Mariana 314 350.  
 Marsilius v. Inghen 261.  
 — v. Padua 270 283 f. 349  
 355.  
 Martin, H. 515.  
 Martineau, H. 516.  
 — J. 516.  
 Marx 518 537.  
 Maupertuis 363 391 401.  
 Maximus v. Tyr. 176.  
 — Conf. 225.  
 Maxwell 517.  
 Mayer, R. 518 538.  
 M<sup>c</sup> Cosh 516.  
 Megariker 55 57 70 f.  
 Meiners 366.  
 Melanchthon 292 295 299 f.  
 314 350.  
 Melissos 23 f.  
 Meliton 177.  
 Mendelssohn 366 395 f. 415  
 420 427 465.  
 Menedemos 57.  
 Metrodorus 60.  
 — d. Epik. 132.  
 Michael Psellos 281.  
 Milesier 21 f.  
 Mill, Jam. 516.  
 — J. St. 516 520 536 541.  
 Milton 355.  
 Minucius Felix, 174 177 183.  
 Moderatus 176.  
 Moleschott 518.  
 Montaigne 291 297 309 331.  
 Montesquieu 364 423 425.  
 Moore (Thom. Morus) 314  
 351 f.  
 More, Henry 314 332 357  
 369 412.  
 Morell 516.  
 Morelly 364 429.  
 Morgan 362.  
 de Morgan 516.  
 Moritz 366.  
 Musonius 176.  
 Mystik 186 f. 213 f. 226 248 f.  
 256 260 283 f. 313 325 336  
 376 433 507 531.  
 — deutsche 258 260 275 f.  
 292 300 307 f. 477 f. 501.  
  
**N**ausiphanes 135.  
 Nekkam 283.  
 Neukantianismus 518 526 f.  
 Neuplatonismus 175 177 f.  
 185 f. 191 f. 194 f. 200 f.  
 210 218 f. 230 236 238 f.  
 255 f. 276 279 f. 291 f. 294  
 301 f. 314 318 330 357  
 501.  
 Neupythagoreer 173 175 f.  
 180 188 f. 193 306 318.  
 Newman 516.  
 Newton 312 319 328 330 338  
 345 f. 401.  
 Nicolai 366 396 416 427.  
 Nicolas d'Oresme 284.  
 Nicolaus d'Autricuria 283.  
 — v. Cusa 258 261 276 f.  
 282 284 f. 303 304 f. 330  
 336 344 449 485.  
 Nicole 313.  
 Nietzsche 519 549 f.  
 Nifo 291 295.  
 Nigidius Figulus 176.  
 Nikomachos 174 176 191 194.  
 Nizolius 292.

Norris 386.  
 Novalis 468 491.  
 Numenius 174 176 180 182 189.  
 Occam 258 261 265 ff. 270 272 ff. 282 ff. 309 332 349 355 371.  
 Occasionalismus 311 313 341 ff. 389.  
 Odo v. Cambr. 243.  
 Oinomaos 133.  
 Oken 468 499 538  
 Oldendorp 314.  
 Ophiten 212.  
 Oratorianer 313.  
 Origenes d. Neuplaton. 178.  
 — d. Christ 175 178 181 f. 190 192 f. 207 ff. 211 231 263.  
 Osiander 292 300.  
 Oswald 363.  
 Ostwald 527.  
 Paley 362 421 f.  
 Panaitios 131 f.  
 Paracelsus 293 304 f. 307 ff.  
 Parker 401.  
 Parmenides 22 ff. 30 47 51.  
 Pascal 313 325.  
 Patristik 174 ff.  
 Patrizzi 291 294 302.  
 Peripatetiker 82 129 131 134 145 ff. 156 ff. 161 f. 187 193 f.  
 — s. auch Aristotelismus.  
 Persius 176.  
 Peter v. Poitiers 226.  
 Petrus Hispanus 261 281.  
 — Lombardus 226.  
 Phaidon 57.  
 Phaidros 132.  
 Phaleas 59.  
 Pherekydes 20 27.  
 Philippos v. Opus 82.  
 Philolaos 23 25 36 f. 45 f. 48.  
 Philodemos 132 162 168 281.  
 Philon v. Larissa 131.  
 — v. Alexandria 174 177 181 186 189 f. 194 198 ff. 238 263.  
 Phurnutus s. Cornutus.  
 Pico 291 306.  
 Pierre d'Ailly 261 274 283.  
 Pinel 514.  
 Pittakos 20.  
 Platon 79 ff. 93—106 117 126 156 f. 187 198 f. 210 345 352 f. 455 479 501.  
 Platonismus 172 f. 176 182 188 f. 194 f. 225 248 f. 290 f. 294 501.

Platonismus s. auch Akademie u. Neuplatonismus.  
 Platner 365.  
 Plathon 291 295.  
 Plotin 175 178 186 ff. 191 ff. 201 ff. 231 275 294.  
 — s. auch Neuplatonismus.  
 Plouquet 365.  
 Plutarch v. Chair. 174 176 184 f. 189 197.  
 — v. Athen 175 178 192.  
 Poiret 313 325.  
 Polemon 82.  
 Polos 60.  
 Pomponazzi 291 295.  
 Pope 367 416.  
 Porphyrios 175 178 191 205 222 237.  
 Porta 291.  
 Poseidonios 131 f.  
 Prantl 517.  
 du Prel 519.  
 Prévost 514.  
 Price 362 412.  
 Priestley 362 373 393 405 420.  
 Prodikos 55 f. 61.  
 Proklos 175 178 180 f. 184 187 195 206 257 294 502.  
 Protagoras 55 f. 59 61 70 72 f. 80 83 f. 90 92.  
 Psellos s. Michael.  
 Pufendorf 314 326 354.  
 Pyrrhon 130 132 f. 136 f. 163 297.  
 Pythagoras 24 f.  
 Pythagoreer 23 ff. 36 f. 45 f. 48 81 f. 85 98.  
 — s. auch Neupythagoreer.  
 Quesnay 364.  
 Ramus 292 296 f. 309.  
 Rattich 317.  
 Ravaisson 515 521.  
 Raymundus Lullus s. Lullus.  
 — v. Sabunde 261 265.  
 Rée 544 550.  
 Reid 363 377 395.  
 Reimarus 366 401 407.  
 Reinhold 466 f. 472 f. 493.  
 Remigius 225.  
 Renouvier 515 522.  
 Reuchlin 293 306.  
 Rhabanus 224 f.  
 Ribot 515.  
 Richard v. St. Victor 226 f. 251.  
 — v. Middlet. 260 272 274.  
 Rickert 542.  
 Riehl 519.  
 Ritschl 518 526.  
 Robert Pulleyn 226.

Robinet 364 394 401.  
 Romagnosi 517.  
 Romanes 517.  
 Romantiker 435 494 f. 500.  
 Roscellin 223 225 243 f.  
 Rosenkranz, K. 517.  
 Rosenkrantz, W. 518.  
 Rosmini 512 517 522 542.  
 Rothe 518.  
 Rousseau 361 364 376 411 418 427 ff. 430 ff. 439 458 496 545.  
 Royer-Collard 514.  
 Rüdiger 365 378 397.  
 Ruge 517 525.  
 Saadjah Fajumi 257.  
 Saisset 515.  
 Sallustius 178.  
 Sanchez 291 297 f. 309 331.  
 St. Lambert 364 428 432.  
 St. Martin 376 f. 433 507 531.  
 St. Simon 515 533.  
 Saturninus 174 177 197 212.  
 Satyros 131.  
 Scaliger 291.  
 Schelling 466 467 f. 477 485 489 ff. 498 ff. 505 ff. 510 530 532 541 546.  
 Schiller 396 401 416 433 465 467 492 ff. 503.  
 Schlegel, Fr. 468 485 494 ff. 507 509 521 552.  
 Schleiernmacher 466 468 f. 477 f. 495 500.  
 Schmid, Erh. 466.  
 Schmidt, Kasp. s. Stirner.  
 Schmidt, Lor. 366 408.  
 Schneider 544.  
 Scholastik 187 219 ff.  
 Scholastische Methode 259.  
 Schopenhauer 465 469 482 ff. 493 509 ff. 536 544 546 f. 550.  
 Schoppe 291.  
 Schottische Schule 360 363 377 395 514 516 521 523.  
 Schubert 468 491.  
 Schubert-Soldern 527.  
 Schulze (Aenesidemus) 466 473.  
 Schuppe 527.  
 Schwenckfeld 292 300.  
 Scotismus s. Duns Scotus.  
 Scotus Eriugena s. Eriugena.  
 Search 362.  
 Secrétan 515.  
 Semler 366 409 429.  
 Seneca 174 176 188.  
 Sennert 291 305 334.  
 Servet 331.  
 Sextier 131 133 176.  
 Sextus Emp. 131 133.

- Shaftesbury 362 375 400 ff.  
 407 411 416 ff. 421 429  
 432 494.  
 Sidney 355.  
 Sieben Weisen 20.  
 Sidgwick 516 f.  
 Siger v. Brab. 280.  
 Sigwart 519 541.  
 Simon 64.  
 — J. 515.  
 — v. Tournay 264.  
 Simplicius 179 279.  
 Skeptiker 130 ff. 163 ff. 169  
 291 f. 325 331 389 f. 473 f.  
 Smith 363 424 f. 430.  
 Sozinianismus 292 399 f.  
 Sokrates 55 ff. 61 ff. 74 ff. 156  
 179.  
 Sokratiker 55 ff. 65.  
 Solger 468 502.  
 Solon 20 27.  
 Sophisten 58 ff. 56 59 ff.  
 69 ff.  
 Sorbière 292.  
 Sotion 132 176.  
 Sozzini (Lel. u. Faust) 292.  
 Spaventa 517.  
 Spencer 516 539 ff.  
 Spener 366 399 478.  
 Speusippos 82 200.  
 Spinoza 311 313 321 325 f.  
 331 335 ff. 343 ff. 348 351  
 356 f. 372 375 408 449  
 465 477 ff. 482 490 f. 499.  
 Spurzheim 514.  
 Stapfer 521.  
 Steffens 468 491.  
 Steinthal 517 533.  
 Stewart 363 377 516.  
 Stilpon 57 71.  
 Stirling 516 541.  
 Stirner 547 f.  
 Stoiker 130 182 134 ff. 140 f.  
 147—171 174 176 183 185  
 188 193 199 279 291 301  
 324 330 357 401.  
 Straton 129 131 146 f. 193.  
 Strauss 518 527.  
 Strümpell 517.  
 Sturm, Joh. 297.  
 — J. Chr. 326 f.  
 Suarez 292 299 314.  
 Sulzer 366 419.  
 Summisten 226.  
 Suso 260.  
 Süsmilch 433.  
 Swift 422.  
 Syrianus 178.  
 Système de la nature s. Hol-  
 bach.  
 Taine 515 547.  
 Taparelli 517.  
 Tarde 513 533.  
 Tatian 175 177 184 208.  
 Tauler 260.  
 Taurellus 292 307.  
 Teles 133.  
 Telesio 293 309.  
 Tertullian 175 177 181 184 213.  
 Testa 517.  
 Tetens 366 382 420.  
 Thales 20 22 f. 26.  
 Themistios 178.  
 Theodorich v. Chartres 242  
 249.  
 Theodoros 55 68 f.  
 Theophilos 177.  
 Theophrastos 129 131 134  
 146 161.  
 Thomaeus 295.  
 Thomas u. Thomismus 246  
 258 ff. 264 ff. 271 ff. 280  
 283 290 292 298 f. 342  
 346 399 542.  
 Thomasius 365 415 426.  
 Thrandorff 518.  
 Thrasyllus 132 176.  
 Thrasymachos 59 f.  
 Thurot 514.  
 Tiedemann 365.  
 Timon 130 133 163.  
 Tindal 362 407.  
 Tocco 517.  
 Toland 362 400 429.  
 Tooke 362.  
 Trendelenburg 518.  
 Tschirnhausen 313 322 326  
 345.  
 Turgot 364 535.  
 Turbiglio 517.  
 Tyndall 517.  
 Ueberweg 518.  
 Ulrici 518 525.  
 Vacherot 515.  
 Valentinos 175 177 179 200 f.  
 209.  
 Valla Laur. 292 296.  
 Vanini 303.  
 Varro 131 133.  
 le Vayer 292.  
 Veitch 516.  
 Venn 516.  
 Ventura 517.  
 Vera 517.  
 Vernias 291.  
 Vico 431 f.  
 Victoriner 224 226 f. 249 ff.  
 266 f. 340.  
 Vincenz v. Beauv. 259 283.  
 Vischer 517.  
 Vives 292 296 309 331.  
 Vogt 518 526.  
 Volney 364 427 f.  
 Voltaire 361 363 374 401  
 404 406 414 427 429 439  
 550.  
 Wagner, J. J. 468.  
 — R. 518 526.  
 Wallace, A. 516.  
 — W. 541.  
 Walter v. Mortagne 225 242.  
 — v. St. Victor 227.  
 Wedgwood 516.  
 Weigel, Erh. 313 326.  
 — Val. 292 300 304 308.  
 Weisen, die sieben 20.  
 Weiss 366 420.  
 Weisse 518 525.  
 Whewell 516.  
 Wilckins 327.  
 Wilhelm v. Auvergne 260  
 273 280.  
 — v. Champeaux 223 225  
 242 244.  
 — v. Conches 225 249 293.  
 Winkler 314.  
 Wolff 326 361 365 378 396 ff.  
 402 414 f. 426.  
 — Pancr. 372 f.  
 Wollaston 362 413.  
 Woolston 407.  
 Wordsworth 516.  
 Worms 515.  
 Wundt 519 529 f.  
 Xenokrates 82 155 200.  
 Xenophanes 22 24 28.  
 Xenophon 56 65.  
 Zabarella 291.  
 Zeller 517.  
 Zenon v. Elea 28 f. 35 f. 44 f.  
 48 f. 71 f.  
 — v. Kittion 130 132.  
 — v. Sidon 132.  
 Ziller 517.  
 Zimara 291.  
 Zimmermann 517.  
 Zorzi 293.  
 Zwingli 292.

## Sachregister.

- Aberglauben**, in stoischer Mantik 155, systematisiert in Magie 306f., bekämpft 329, staatlich sanktioniert = Religion 330 356.
- Abfall der Geister** 209 ff., der Ideen von Gott 506.
- Abhängigkeit**, schlechthinige 477.
- Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen** 108.
- Absolute**, das = Gott 499, unerkennbar 523 539.
- Absolutismus**, weltlicher 355.
- Abstrakte Vorstellungen** 370 ff., nach Berkeley unmöglich 371 385.
- Abstufung der Realität nach logischer Allgemeinheit** 98 f. 206 222 239 f. 335 f.
- Abwägung von Lust und Unlust bei den Hedonikern** 69, im Utilismus 420 f., im Pessimismus 509.
- Achtung vor Sittengesetz und Person** 453.
- Aktivität des Bewusstseins** 376 520 f.
- Aktus** 113.
- ἀδιάφορα** im Stoizismus 138 141.
- Affektenlehre der Stoiker** 135 ff., bei Descartes und Spinoza 338 ff., bei den Ideologen 375.
- Affektionen**, sympathische 545.
- Affektives Prinzip** bei Comte 535.
- Aggregatzustände bei der milesischen Physik** 88.
- Agnostizismus** 523 539.
- Ahnenkult** 68.
- Ähnlichkeit**, Association durch 388.
- Ahnung (Ahnung)** 472.
- Akosmismus der Eleaten** 81.
- Alchymie** 307.
- Alexandrinische Philosophie** 173 ff.
- Allegorische Schriftauslegung** 181 ff.
- Allgegenwart der Stoffe bei Anaxagoras** 33, Stoikern 152, Cusanus 285.
- Allgemeines und Besonderes** 77 108 333 344.
- Allgemeingültigkeit als Problem der Sophisten** 54 57, bestritten von Protagoras 73 f., postuliert von Sokrates 55, vgl. 551 f.
- Allgemeinheit**, abgestufte = Stufen der Realität 206 222 239 f. 335 f.
- Allgemeinvorstellungen und Begriffe bei Stoikern** 166 f.
- ἀλλοιωσις und κρισις** als Arten der κίνησις 31.
- Altruismus** 357, ursprünglich oder abgeleitet 417 ff., entwicklungsgeschichtlich erklärt 543 f.
- amor intellectualis dei** 337.
- Analogien der Erfahrung** 447.
- Analyse de l'entendement** 367 375.
- Analytische Methode bei Descartes** 320.
- Analytik des Aristoteles** 108 f., transzendente 444 ff. 470 478.
- ἀνάμνησις** 95 182.
- Anpassung** 393 530 ff.
- Anschaulichkeit als Vorurteil** 88 512 f.
- Anschauung**, reine Formen der 441 f., intellektuelle als philos. Organ 476 483 ff.
- An sich** (καθ' αὐτό) bei Platon 103, bei Hegel 485.
- Ansichten**, zufällige (Herbart) 480.
- Anthropocentrische Weltansicht** 215 267.
- Anthropologie als Hauptinteresse der Wissenschaft** 52 ff. 367 ff., metaphysische 181 304, naturalistische 317.
- Anthropomorphismus**, von Xenophanes verspottet 28.
- Antizipationen der Wahrnehmung** 447.
- Anti-Immaterialismus** 149 154 394 544 f.
- Antimetaphysiker** 391.
- Antinomie von Erfahrung und Denken** 9 f.
- Antinomien**, kosmologische bei Kant 450 f.
- Antireligiöse Weltansicht des Epikureismus** 154, des Materialismus 394, der Weltbejahung 544 f.
- Aeonen** (gnostische Theologie) 200 f. 212.
- Apathie der Stoiker** 135 137.
- ἄπειρον**, s. Unendlichkeit.
- ἀποδεικτικὸς u. apodeiktische Wissenschaft** 108 f.
- Apperzeption bei Leibniz** 360, bei Herbart 481, transzendente bei Kant 447.
- Apriori und a posteriori** 327 378 437 441.
- Apriori** = allgemein und notwendig 437, entwicklungsgeschichtlich erklärt 539 f. 544.
- Apriorische Wissenschaften** 378 398 441.

- Apriorität** = Phänomenalität 442 ff.  
**Aequivalent**, mechanisches der Wärme 538.  
**Arbeit**, Recht auf 489.  
**ἀρχή** = Weltstoff 25 ff., Prinzip bei Aristoteles 112, vier 114 f.  
**Aristokratie** im platonischen Staat 102.  
**Aristotelismus**, seine Rezeption im MA. 221 257 ff.  
**Arithmetik** und Zeit bei Kant 442.  
**Arithmetischer Charakter** der antiken Mathematik 36.  
**Armut** der Seele als Ideal 277.  
**Ars inveniendi** 314 318.  
**Aseität** Gottes 240, der Individuen 548.  
**Askese** 188 510.  
**Associationsgesetze** bei Hume 387 f.  
**Associationspsychologie** bei Joh. Salisb. 252, Hobbes 339, Hartley und Priestley 373, Herbart und Beneke 478 ff., Mills u. Bain 520, ihre Aesthetik 419, ihre Pädagogik 481.  
**Aesthetik**, kunstkritische bei Aristoteles 124 f., metaphysische bei Plotin 204, bei Baumgarten 396, Schelling 498 f., Hegel 503, ethische 416 ff., associationspsychologische 419, ihre Bedeutung in der deutschen Philosophie 435.  
— transzendente 441 f. 449.  
**Astrologie** 306 ff.  
**Astronomie** der Pythagoreer 36 45 48, des Anaxagoras 43, Platon 106, Aristoteles 119 f.  
**Ataraxie** 93 134 136.  
**Aeternitatis sub specie** 343 f.  
**Atheismus** 50 68 404 548.  
**Aether**, Element des Himmels 46 119.  
**Atom** bei Leukipp 34, Demokrit 88, Epikur 149 f., Bruno 305.  
**Atomismus**, widerlegt von Zenon 45, ethischer bei Epikur 150.  
**Attribut** 333 ff., Parallelismus der 344 529.  
**Aufgaben** des Erkennens 528, unlösbare = Ideen 449 f.  
**Aufgehoben**, dialektisch 485 f.  
**Aufklärung**, die griechische und die des 18. Jahrh. 359, als Entwicklung der Monade 343, als Moralprinzip 414 f., als Reform 426 f., Kants Stellung zur A. 435 ff.  
**Ausflüsse** und Poren 51 f., als Idole bei Demokrit 91 383, kosmogonisch 200 f.  
**Autologie** 342.  
**Autonomie** der prakt. Vernunft 453 488.  
**Autorität** als Moralprinzip 412 f. 421 f.  
**Autoritätsbedürfnis** 179 ff.  
**Axiom** der Anschauung 447.  
**Baconismus** 316 f. 391 405 513.  
**Bearbeitung** der Erfahrungsbegriffe 479.  
**Bedeutung** als Kategorie im Entwicklungssystem 490 502.  
**Bedürfnis**, metaphysisches 482, natürliches u. conventionelles 185.  
**Bedürfnislosigkeit**, kynische 66 f., epikureische u. stoische 135 ff.  
**Begrenztheit** als Vollkommenheit bei den Griechen 28 195.  
**Begriff** bei Sokrates 55 75 f., Platon 94 ff., Aristoteles 111 f., Stoa 166, Epikur 167, Occam 281, Hegel 502.  
**Begriffsdichtung** 12.  
**Begriffsverhältnisse** 96.  
**Bejahung** im Begehren 121, belief bei Hume 390.  
**Berührung** als naturphilosophisch-metaphysisches Problem 194.  
**Berührungsassociation** 388.  
**Beschreibung** als Aufgabe der Wissenschaft 534.  
**Besitz**, Ungleichheit des 351 f.  
**Beurteilung** 495.  
**Bewegung** als Eigenschaft der Atome 35, von Zenon geleugnet 44 f., Verhältnis zur Wahrnehmung 72 f., von Gott ausgehend 117, kreisförmige als vollkommenste 119, natürliche u. gewaltsame 120, Gesetz ihrer Erhaltung bei Descartes 337.  
**Bewegungslehre**, apriorische 447.  
**Bewegungsstoff** 33.  
**Beweis** 108 f., moralischer 452 f.  
**Beweiskunst** als Logik der Sophisten 70.  
**Bewusstsein**, Merkmal des Menschen bei Alkmaion 51, als einheitliche Funktion bei Aristoteles 122, vom Eindruck unterschieden als synthetische Aktivität 192, als Willensakt 231, als einheitliche Aktivität 376 521, als vollständiges der Form und unvollständiges des Stoffs 474. — Tatsachen des B. 477, Satz des B. 472.  
**Bewusstsein** überhaupt bei Kant 447 475 482 487, als ursprüngliches und überindividuelles bei Beck 475. — und Sein bei Stoikern 163, Plotin 201 f., als ideelle und reelle Reihe des B. bei Fichte 476.  
**Bewusstseinsintensität** 272 480 f.  
**Bewusstseinschwelle** 481.  
**Beziehung** und Bewusstsein der Beziehung 374.  
— des Wirklichen in substantieller Einheit begründet 26 528.  
**Bibelkritik** 351 408 f.  
**Bild** als Aufgabe der Wissenschaft 534.  
**Bilderchen** s. Idole.  
**Billigungsvermögen** 420 459.  
**Bildung** und Unbildung 429, bei Romantikern 494 f.  
**Böses**, als Mangel des Guten metaphysisch notwendig 203, Ursprung nach Augustin 233, radikales nach Kant 456.  
**Byzantinische Tradition** 261 281 289.  
**C** s. auch K.  
**Causa sui** 335.  
**Chaos** = Materie 27.  
**Characteristica universalis** 327.  
**Charakter**, intelligibler und empirischer 455 483 548.  
**Charakterstärke**, stoisches Ideal 141.  
**Christentum** als wahre Philos. bei den Apologeten 183, als erneuerte Natur-

- religion bei Abaelard 247 und den Freidenkern 407.  
 Civitas dei 234 f.  
 Cogitare = Bewusstsein 228 321.  
 Cogito sum 321 521.  
 Coincidentia oppositorum 284 302 f. 308 485.  
 Common-sense 377 395 532.  
 Conatus 354.  
 Conjecturae 282 285.  
 Consensus gentium 167 358 369.  
 Contemplatio als mystisches Schauen 251.  
 Διαμόνιον des Sokrates 78.  
 Darwinismus, geahnt bei Empedokles 42, s. Selektionstheorie.  
 Decentralisation der Kultur in der Renaissance 286 f.  
 Décomposition des phénomènes 392.  
 Deduktion s. apodeiktisch, transzendente 445 f.  
 Definition bei Sokrates 76, bei Aristoteles 111.  
 Deismus 368 400 ff. 404 f., moralisierender 406, esoterischer 429, seine Entwicklung 400.  
 Demiurg bei Platon 105, = Judengott bei Gnostikern 211 f.  
 Denken, von Wahrnehmung unterschieden 46 f., gemeinsames nach Sokrates 76 f., reines als göttliches Selbstbewusstsein bei Aristoteles 118, als Gegenstand der Logik 106, als Rechnen 332 392 524, Form u. Inhalt des D. 378 381 f.  
 Denkstoff bei Anaxagoras 33.  
 Descendenzlehre bei Kant 463, neuere 536 538 f.  
 Determinismus bei Sokrates 63 f., Stoikern 157 f., bestritten von Karneades und Epikur 159, intellektualistischer 271, vgl. Willensfreiheit.  
 Deus implicitus u. explicitus 239 285 508.  
 Deutlichkeit s. Klarheit.  
 — als Intensitätsgrad 272 347 f.  
 Deutung religiöser Ueberlieferung, leiblich, seelisch oder geistig 181 f.  
 Dialektik bei Zenon 36, als Technik des Widerlegens bei Sophisten 49 ff., als Begriffslehre bei Platon 96, als epagogische Methode bei Aristoteles 110, metaphysisch bei Proklos 206, im Mittelalter 222 237 ff. 246 ff., als Redekunst bei Ramus 296, transzendente bei Kant 449, als Wissenslehre bei Schleiermacher 477, als System bei Hegel 484 ff., als real bei Bahnsen 548 f.  
 Dialog, Form der Philos. bei Sokrates 76, der Schriften bei Platon 81.  
 Differentiale des Bewusstseins 474 505.  
 Differentiation 540.  
 Differenz, quantitative des Realen u. des Idealen 500, vgl. 477.  
 Ding als Widerspruch nach Herbart 479, wirkliches und scheinbares *ibid.*  
 Ding-an-sich (Kant) 443 448 ff., als Uebersinnliches 454, nach Kant 470—484, unmöglicher Begriff 474, nicht Ursache 483, irrational 505, bei Neukantianern 526.  
 διχοτομία, Zenons Argument 35.  
 Docta ignorantia bei Nic. Cusanus 277 282 285.  
 Dogmatismus 395 440. D. oder Idealismus? Fichtes Alternative 475.  
 Dogmen als Erfindung 407. δόξα 46 75 83 94 164 167.  
 Dreiecksflächen als Körperelemente nach Platon 106.  
 Druck und Stoss als Grundform der Bewegung 41.  
 Dualismus bei Platon 95 ff., bestritten von Aristoteles 108 113 f., teleologischer 117, der stoischen Ethik 156, von Gott u. Welt 172 193 ff., Geist und Materie 187 ff., Gut und Böse 32 196 f., Versuch der Versöhnung 195 ff., D. des unendlichen und des endlichen Willens 208 f., von Leib und Seele 248 ff., der bewussten und der räumlichen Substanzen 332 ff. 367 f., der Erfahrungsquellen 383, von Freiheit und Natur, Zweck u. Notwendigkeit bei Kant 459 f.  
 δύναμις 118.  
 Dynamismus bei Straton und Stoikern 147 193, bei Leibniz 346, bei Kant 447, bei Schelling 489 ff.  
 Dynamische Theorie der Materie bei Kant 447, Schelling 489, neueste 538.  
 Dysteleologie 159 ff., vgl. unter Theodicee.  
 Ectypisch 384.  
 Egoismus = Solipsismus 387 527 548, als praktisches Prinzip 356, sein soziales Recht 430.  
 Egressus = Emanation 239. εἶδωλα s. Idole.  
 Eidologie = Psychologie 481.  
 Eigenschaften, primäre, sekundäre, tertiäre 332, vgl. Qualitäten.  
 Eigentumlosigkeit der Wächter im platonischen Staat 102 f.  
 εἰραρμένη bei Heraklit 29.  
 Einbildungskraft, produktive 467, s. auch Phantasie.  
 Eindruck (τύπωσις) 165.  
 Einfaches und Zusammengesetztes in der Seele 377 f.  
 Eingeborene Vorstellungen 167 182 322 368 ff. 380.  
 Eingeborensein, virtuelles der Ideen 380 f., der sittlichen Wahrheiten 414, bestritten von Herbart 478, entwicklungsgeschichtlich erklärt 540.  
 Einheit = Einzigkeit und Einerleiheit bei den Eleaten 30 f.  
 —, in sich gespalten 40, in der Vielheit 347, des Bewusstseins 376, des Menschengeschlechts 214, von Vernunft u. Natur als ethisches Prinzip 494 f.  
 Einmaligkeit des Weltprozesses bei Anaxagoras 42, Platon 105, im christl. Dogma 207 u. der christl. Geschichtsphilos. 211 ff.  
 Eins, das Eine 30 194 ff.  
 Einzigkeit des Erkenntnisprinzips bei Descartes 320, Reinhold 472, der Substanz bei Spinoza 335.

- Eklektizismus**, antiker 131, französ. im 19. Jahrh. 514 521 532.  
**Ekstase** 186 195 205.  
**Eleatismus**, ursprünglicher 303 540, immaterialistischer bei Platon 94, metaphysischer bei Spinoza 335 f., dialektischer bei Herbart 479.  
**Elementarphilosophie**, Reinholds 472.  
**Elemente**, die vier bei Empedokles 32, als Homömerien bei Anaxagoras 33, als fünftes der Aether bei Pythagoreern 46 und Aristoteles 119, stereometrische Konstruktion bei jenen und Platon 106, begriffliche bei Aristoteles 120.  
**Emanation** bei Plotin 201 ff., als ewige Notwendigkeit 205, als logisches Schema 206, bei Eriugena 238.  
**Empfindung** als grundlos freie Tätigkeit bei Fichte 487.  
**Empiriokritizismus** 534.  
**Empirismus** der späteren Scholastik 282 ff., in der Renaissance 310, Bacons 315 ff., mathematisiert 320, Lockes 369 f., in der deutschen Aufklärung 378, der ehrliche bei Hume 390, metaphysischer bei Schelling 508 f.  
**ἐνέργεια** 113.  
**Energie**, spezif. der Sinnesorgane 91, Prinzip der Erhaltung der E. 538.  
**Engellehre** bei Philon 198 f., Thomas 266.  
**ἐν καὶ πᾶν** 28 483, vgl. Pantheismus.  
**Ens realissimum et perfectissimum** 240 323 335 f.  
**Entdeckungen** und Erfindungen 317 f.  
**Entelechie** 114.  
**Enthusiasmus** als Wesen der Religion bei Shaftesbury 400 f.  
**Entwicklung**, definiert nach v. Baer 539.  
**Entwicklungsgeschichte**, biolog. 514 538 f.  
**Entwicklungssystem** von Aristoteles 80 112 ff., Thomas 266, Leibniz 348, Robinet 394, Schelling 489 ff., Hegel 502 ff., Spencer 539 ff., kosmologisches und historisches 541.  
**Epagogisches Verfahren** bei Sokrates 77, Aristoteles 111.  
**ἐπιτομή** 84.  
**ἐπιτομή** 136 165 298 324.  
**Erbsünde** 233.  
**Erfahrung**, im Gegensatz zum Denken 46 f., bei Demokrit u. Platon 84 92, innere und äussere 370, innere sicherer als äussere 283 298 382 ff., innere als Heilsgeschichte 227 249 ff., innere als alleinige Grundlage der Psychologie 520 f., E. im Unterschied von Erfahrungswissenschaft bei Hume 391, als System der Erscheinungen bei Kant 447 f., ihre Bedingungen nicht selbst erfahrbar 473, s. auch Wahrnehmung.  
**Erfahrungsphilosophie**, Bacon 311.  
**Erhaben**, bei Burke 419, bei Kant 462, mathematisch oder dynamisch *ibid.*, s. auch unter Schön.  
**Eristik** 70.  
**Erkennen** als Teilhaben am Weltbewusstsein 50, als Erinnerung 95 182, als unpersönliche und überpersönliche Funktion 279 475, als Beziehung bei Lotze 528, als Beziehung auf den Gegenstand bei Kant 441 ff., beschränkt auf das Menschliche bei Sokrates 74 f., auf Erfahrung bei Kant 447 f., auf das Endliche im Agnostizismus 523 539.  
**Erkenntnisquelle** der Moral 410 ff.  
**Erkenntnistheorie** als Grundlage der Metaphysik bei Demokrit und Platon 83 ff., bei Bacon 314 ff. und Descartes 321 ff., bei Locke 369 ff. und Leibniz 379 ff., bei Kant 436 ff., psychologische E. der Aufklärung 367, ihr Grundproblem 163.  
**Erleuchtung** als mystisch individuelle Offenbarung 185.  
**Erlösung**, ihre Stufen im Neuplatonismus 205, durch die Kirche 233 f., als Thema der Weltgeschichte 213 ff., durch Kunst und Wissenschaft 510, durch Kultur 546 f.  
**Erlösungsbedürfnis** als Grundtatsache der Religion 456.  
**ἐρωσ** bei Sokrates 63, Platon 95.  
**Erscheinung** bei Demokrit 88 ff., Platon 95 ff., Leibniz 345, Kant 442 ff., Lotze 528, s. auch Phaenomenalismus.  
**Erstbewegendes** (πρῶτον κινῶν) als Zweckursache = Gott bei Aristoteles 117 f.  
**Erziehung** nach Platon 102 f., Bacon-Komenius 316 f., Rousseau und Philanthropisten 431, Herbart und Beneke 481.  
**Erziehung** des Menschengeschlechts durch Offenbarung 185, nach Lessing 409.  
**Eschatologie** der Christen 213.  
**Esoterismus** der Naturreligion 263 429.  
**Esse** in intellectu — esse etiam in re 240 f. 323 344.  
**Esse objective** — esse subjective sive formaliter 268.  
**Esse nosse velle** bei Augustin 230, bei Campanella 304.  
**Essentia** und **Existentia** 240 ff.  
**Esse** = percipi nach Berkeley 885.  
**Ethik**, Anfänge bei Heraklit 50 f., den Sophisten 57 ff. und Sokrates 61 ff., bei Demokrit und Platon 83 ff. 92 f. 100 f., Aristoteles 122 ff., als Individualethik der hellenistischen Philos. 133 ff., bei Plotin 205, als Lehre vom Gewissen bei Abaelard 253 ff., Auseinanderlegung ihrer Prinzipien in der Aufklärung 410 f., basiert auf Logik 412, Reflexionsaffekte 417, Vollkommenheit 414 f., Utilität 415 f. 420 ff., Gefühl 417 ff., göttliches Gebot 421, Sympathie 423 f., Weltklugheit 422, ästhetisierende 418 ff. 494 f., E. des kategorischen Imperativs 451 ff., der Pflichtbestimmung 488, der Genialität 494 f., des Mitleids 483 f., des sinnlichen Eudämonismus 544 f.



Eudämonismus der griechischen Ethik 63 ff., von Kant zurückgewiesen 453 458, s. Ethik.  
 Eumerismus 68.  
 Evangelium, ewiges 182 263 409.  
 Evidenz, sinnliche 167, unmittelbare als Kriterium des Eingeborensseins 322, 370.  
 Evolution, s. Entwicklung. Evolutionssystem 200.  
 Ewigkeit der Welt bei Aristoteles 117, Origenes 209 211, Plotin 205. — und Zeitlichkeit 236.  
 Existenz, s. Essentia und Gott.  
 Experiment bei Bacon 315, bei Galilei 319.  
 Extreme als Irrtümer 396.  
**F**aktoren der Gesch. der Philos. 9 ff.  
 Fälschungen aus Autoritätsbedürfnis 180.  
 Familie als erste Tatsache der Soziologie 535.  
 Familienlosigkeit im platonischen Staat 102.  
 Fangschlüsse 70 f.  
 Farbenlehre Goethes 492.  
 Feuer als ἀρχή bei Heraklit 29.  
 Folge, mathematische bei Spinoza 343 f.  
 Form (ἰδέα) bei Demokrit und Platon 85, (μορφή) bei Aristoteles 113, reine = Gott 117, subsistent oder inhärent bei Thomas 266, als Natur der Dinge bei Duns Scotus 281, des Denkens als Naturgesetz bei Tetens 382. — und Stoff 113 ff., des Bewusstseins (Formtrieb und Stofftrieb) bei Reinhold 472 493.  
 Formalismus bei Duns 281, Bacon 316.  
 Forschung freie, bekämpft von Comte 538.  
 Fortschritt 539, der Geschichte gelegnet von Schopenhauer 510.  
 Freiidentum 368 406 f.  
 Freiheit, metaphysisch als Ursachlosigkeit bei Epikur 159, kosmologische Idee bei Kant 451, als grundlose Handlung bei Fichte 487, als grundlose

Zufälligkeit bei Schelling 506 f., als Grund des Wirklichen bei Weisse 525, — in der Erscheinung als Schönheit bei Schiller 492, — sittliche bei Buridan 273, Spinoza 340, Leibniz 348, als Prinzip des Rechts bei Kant 457 und Ziel der Geschichte 458, s. auch Willensfreiheit.  
 Freundschaft 93 142.  
 Funke = Wesen der Seele bei Eckhart 276 f.  
 Furcht und Mitleid in der Tragödie 125.  
 γαληνισμός 135.  
 Gattungsbegriff als Idee, intuitiv und synoptisch erkannt, bei Platon 94 ff., analytisch durch Abstraktion bei Aristoteles 115 f., ihre reale Bedeutung als Problem s. bei Idee und Universalien.  
 Gattungsverunft 279 532 f.  
 Gefühl bei Kyrenaikern 68, bei Viktorinern 251, Ideologen 375, Rousseau 376, Herder 381 und Jacobi 471, bei Comte 535, als Seelenvermögen 420, als sittliche Erkenntnis 59 417 ff., frommes, nach Schleiermacher 477, ästhetisches 396 417, apriorisches bei Kant 459.  
 Gegebene, das im Bewusstsein 474, in sich genügend 545.  
 Gegensatzpaare der Pythagoreer 37.  
 Gegenstand der Erkenntnis 440 ff., als Regel des Verstandes bei Kant 446.  
 Gehirn als Nervenzentrum erkannt 51.  
 Geist als schöpferisches Prinzip 192, als Selbstentzweiung 485, objektiver bei Hegel 503 f. 532 f. — s. auch Pneuma u. 187 ff.  
 Gemeinde, Beziehung zur religiösen Philosophie 175.  
 Gemeinsamkeit als Merkmal des Wissens bei Heraklit 51, Sokrates 75.  
 Gemeinsinn (κοινὸν αἰσθητικόν) bei Aristoteles 122, vgl. 51.  
 Gemüt 478, Bedürfnisse des 526.

γένεσις bei Platon 96 ff.  
 Genie, def. bei Kant 463, Schelling 499, als Zweck der Geschichte 551.  
 Genialität, moralische 492 f. 552.  
 Genuss (ἡδονή) 68 f. 421.  
 Gerade und ungerade = unvollkommen und vollkommen bei Pythagoreern 37.  
 Gerechtigkeit als Prinzip des Staats bei Platon 102.  
 Gesamtbewusstsein 529 532 f.  
 Geschehen, selbstverständlich 26, Problem 38 ff., als Mischung und Entmischung 32 f., als Verwirklichung des Wesens in der Erscheinung bei Aristoteles 113 f., als Erkenntnis bei Eckhart 275, scheinbares und wirkliches bei Herbart 479 f.  
 Geschichte als Naturprozess bei den Griechen 210, als Reich freier Handlungen der Persönlichkeiten 211 536, als Kampf des Guten und des Bösen 212 ff. 234 f., als Verwirklichung der Gnade in der Natur 269, ihr Wert für das Individuum 429 f., ihr Gesetz 431, ihre natürliche Entwicklung 431 f., als Rückkehr zu Gott 507.  
 Geschichte keine Wissenschaft nach Schopenhauer 510 536, als Naturwissenschaft 536 ff., als Wirtschaftsgeschichte 537; ihre logische Eigenart 541 f.  
 Geschichtlicher Sinn, Mangel daran in der Aufklärung 407, überwunden bei Hume, Lessing und Herder 408 ff.  
 Geschichtsphilosophie, Anfänge 145, der Patristik 209 ff., Augustins 234 f., der Aufklärung 431 f., Herders 432 f., der Revolution 427, des Traditionalismus 531 f., teleologische bei Kant 458, Schiller und Fichte 496 ff., Hegel 504, Comte 535, materialistische 537.  
 Geschick 148.  
 Geschmack als Gefühl 417 f., Kritik des G. 460, als ethisches Prinzip bei Herbart 495.

- Geselligkeitsbedürfnis 268 f. 354 357 423 f.  
 Gesellschaft auf Vernunft zu gründen 427.  
 Gesellschaftslehre, utilistische der Epikureer 143, s. Soziologie.  
 Gesetze s. Naturgesetze.  
 Gesetzlichkeit als Wesen der Religion im Sozinianismus 399 f.  
 Gesinnung, pflichtmässige 452.  
 Gesinnungsethik Abaelards 253, Kants 451 ff.  
 Gesundheit des Denkens und Lebens nach Nicolai 396, Dühring 545.  
 Gewalten, Teilung der 423 458.  
 Gewissen 192 253 274 424 455 488 532.  
 Gewohnheit bei Hume 388 ff.  
 Glauben 172 174 182 232 248 265, a priori bei Kant 454 f., s. auch belief.  
 Glaubensphilosophie 471.  
 Gleichartigkeit des Weltalls 330.  
 Gleichgewicht der Gründe 164.  
 Glückseligkeit als Weltzweck 401 f., s. unter Tugend und Eudämonismus.  
 Glückseligkeitsmoral Feuerbachs 544.  
 Gnade als Reich des Himmels 269 ff.  
 γνώσις σαυρόν 62.  
 Gott als Idee des Guten bei Platon 103, als absolutes Selbstbewusstsein bei Aristoteles 118, als Kraftsubstanz der Welt bei Stoikern 147 f. 193, als geistige Persönlichkeit im Christentum 195 f. 207 ff., als geistig zeugender Weltgrund im Neuplatonismus 201 ff., als absolute Wahrheit und Wirklichkeit bei Augustin 229, als Grösstes und Kleinstes bei Nic. Cusanus 285, als Allgeist bei Boehme 302, als Künstler bei Bruno 302, als unendliche Substanz bei Descartes 333, als absolute Substanz bei Spinoza 335 ff., als Ort der Geister bei Malebranche 334, als Zentral-Leibniz 348,  
 bei Kant als Idee 450 und als intuitiver Verstand 465, bei Fichte als sittliche Weltordnung 488, bei Schelling als Identität und Indifferenz 499, bei Hegel als Geist und Idee 502, — erkannt aus der Dialektik der Religionsgeschichte bei Schelling 508 f., Beweise für seine Existenz kosmologischer 117 384, ontologischer 240 ff., psychikotheologischer 159 401 ff., aus dem menschlichen Selbstbewusstsein 229 322, sog. moralischer 456, kritisiert von Occam 265 und Kant 450. — Sein Wille und Intellekt 273 ff., Weisheit und Güte 403, Wahrhaftigkeit als Gewähr des lumen naturale 323 395.  
 Gott und Götter 28 98 154 205 f. 211.  
 Gottheit als metaphysischer Begriff zuerst bei Anaximander 27, von Gott unterschieden bei Eckhart 276.  
 Gottesliebe 236 275 277 334 337 357.  
 Gottessohnschaft 196.  
 Göttliches Recht gegen geschriebenes 59.  
 Grammatik mit Logik verwachsen bei Sophisten 70, Terministen 281, Humanisten 296 f.  
 Gravitation 319 330.  
 Grenzbegriffe 448, der mechanischen Naturerklärung 463.  
 Griechische Philosophie, ihre didaktische Bedeutung 21.  
 Grössen, psychische, messbar 529.  
 Grund, s. Satz vom Grunde.  
 Grundlose Handlungen, s. Freiheit.  
 Grundsätze des reinen Verstandes 443 ff. 447 ff.  
 Gut, Begriff bei Sokrates 63, = Tugend bei den Kynikern, = Lust bei den Kyrenaikern 65 ff., höchstes 135 ff., bei Kant 455 f. 457.  
 Güterlehre Platons 101, Schleiermachers 495.  
 Haecceitas 281.  
 Hang zum Bösen 456.  
 Harmonie der Welt nach Heraklit 30 40, Pythagoreern 37, Bruno 302 f., Shaftesbury 400 f., prästabilierte nach Leibniz 341 348 f. 396.  
 Hedonismus 67 f.  
 Hegelianismus 541.  
 ἡγεμονικόν = Persönlichkeit 137 153.  
 Heilsgeschichte als Wesen der Welt 213 ff., als Quelle der Psychologie 227 250 ff.  
 Hellenismus 126 f.  
 Hemmung und Hemmungssumme (Herbart) 480 f.  
 Henaden 548.  
 Heroenverehrung nach Carlyle 536 f. 547.  
 Heteronomische Moral 453.  
 Hierarchie der Wissenschaften nach Comte 534 f.  
 Himmel als Reich der Ordnung und Vollkommenheit nach Anaxagoras 43, Pythagoreern 45 f., Aristoteles 119.  
 Historizität der deutschen Philosophie 466 536 ff.  
 Homöomeren 33.  
 Humanismus 289 ff. 294 f. ästhetischer in Deutschland 494.  
 Humanität, Ideal der Aufklärung 433.  
 Hylozoismus der Milesier 26 38, dynamischer bei Straton 146 f., materialistischer in Frankreich 375 394 404.  
 Hypothese, Logik der 168.  
 Ich als Bündel von Vorstellungen bei Hume 389, von Trieben bei Beneke 522, als transzendente Apperzeption bei Kant 447, als Prinzip der Philosophie bei Fichte 476, sich selbst setzend und beschränkend 486 f., als Widerspruch 479.  
 Ideale, ästhetische 462 503.  
 Idealstaat, Platons 101 f., für unmöglich erklärt von Cardanus 353, s. auch Utopien.  
 Idealismus Platons 87 93 ff., bei Plotin 204, sensualistischer bei Occam 268, Campanella 310, Berkeley 385 f., deutscher 435 465 ff., transzendentaler 443 ff.

- 498 f. 526, subjektiver und objektiver 489, ethischer 487 ff., physischer 489 ff., ästhetischer 492 ff. 500, absoluter 499 f., religiöser 477 500 f., logischer 502 ff., teleologischer 528.
- Idee = Geist und Gott bei Hegel 502, = das Logische bei Hartmann 530 f. 546.
- Ideen, immaterielle Wesenheiten, vermeintlich bei Megarikern 103, bei Platon 87 94 ff., als Gattungsbegriffe 87 97, ihr Verhältnis zu Erscheinungen 96 f., ihre Ordnung 97, logisch, teleologisch, zahlensymbolisch 98, als Zweckursachen 103 ff.; bestritten von Aristoteles 108, aufgenommen im Neuplatonismus als intelligible Welt 202 und von Schopenhauer 510, des Guten als Gott bei Platon 104.
- Gedanken Gottes bei Neupythagoreern 191, im Identitätssystem 501, zugleich als Kräfte 202 und Engel bei Philon 198 f.
- Vorstellungen 370, einfache und zusammengesetzte bei Locke *ibid.*, eingeborene 322 368 ff., als virtuelle Formen des beziehenden Denkens 379 f., abstrakte 370 f. 385, als Kopien von Impressionen 372 f. 540.
- Ideen, Aufgaben der Vernunft bei Kant 449 f., als regulative Prinzipien 450, Verhältnis zu Postulaten 455, — ästhetisch-ethische I. nach Herbart 495.
- Identität, Satz der, übertrieben bei Sophisten 71, von Denken und Sein bei Parmenides 30 f. — bei Schleiermacher 477 und im Identitätssystem 499 ff.
- Ideologie 375 392 519 f., ethische 422 f.
- Idole als Ausflüsse bei Demokrit 91, herrschende Wahrnehmungslehre bis Locke 383.
- Idolenlehre bei Bacon 315.
- Jenseits von Gut und Böse 551.
- Jesus als Mittelpunkt der Weltgeschichte 210 ff.
- Ignava ratio 158.
- Illusionen 546.
- Immanenz und Transzendenz Gottes 146 193 199 201 277 f.
- Immaterialismus Platons 87 94, Leibniz 346.
- Immateriell nicht = geistig bei Platon 94, = geistig seit Neupythagoreern 187.
- Imperativ, hypothetische und kategorischer 451 ff. 489.
- Imperium und Sacerdotium bei Thomas, Dante, Occam 269 f.
- Impressionen bei Hume 371!
- Indeterminismus 158 f. 272 f., s. Willensfreiheit.
- Indifferentismus, Ansicht im Universalienstreit 245. — konfessioneller 350.
- Indifferenz von Natur und Geist, Objekt und Subjekt 497.
- religiöse der Naturforschung 329 f., der Natur 404.
- Individualethik 133 ff.
- Individualismus 59 150 234 244 270 410 513 547 ff. 551, als ethisches Prinzip 416 f., als Grund der Revolution 532.
- Individualität 376 482 ff., 506 f.
- Individuationis principium 277 ff. 280 483.
- Individuum als kontingent 281, als Spiegel des Universums 285, als Monade 347.
- Induktive Methode bei Sokrates 77, Aristoteles 111, Epikureern 162, Bacon 315 f.
- Influxus physicus 340 ff.
- Innerlichkeit, bewusste 188 221 227 f.
- Inspiration 185.
- Integration 540.
- Intellektualismus der Moral bei Sokrates 63, Demokrit 92 f., Aristoteles 125, Aufklärern 413.
- und Voluntarismus 192 236 270 ff. 280 308 521 530 535, s. auch Voluntarismus.
- Intellektualität der Sinesqualitäten 331 383, = Subjektivität 78.
- Intellektuelle Anschauung 448 465 476 485.
- Intellectus agens 122 279.
- Intelligenz als das sich selbst Zusehende nach Fichte 476 484.
- Intelligibler Raum bzw. Welt 202 480.
- Intensität der Vorstellungen 272 480 f.
- Interesslose Betrachtung als ästhetischer Zustand bei Kant 461, Schiller 492 f., als Erlösung bei Schopenhauer 510.
- Interessenmoral 59 356 ff., vgl. Utilismus.
- Intuitive Erkenntnis bei Platon 95, ferner 282 322 384 388 f.
- Deutung der Erfahrung als Philosophie bei Schopenhauer 483.
- Verstand als göttlicher bei Kant 448 465.
- Ironie bei Sokrates 77, Romantikern 497 502 509 552.
- Irrationalismus 505 ff., Schellings 506 ff., Schopenhauers 509 ff., Bahnsens 548.
- Irrtum als Problem bei Descartes 323 f.
- ἰσοθένητα τῶν λόγων 164.
- Jurisprudenz, römische 144 f.
- Jus naturale 145, s. Naturrecht.
- K** s. auch C.
- Kalokagathie bei Sokrates 62 f., Shaftesbury 417.
- Kampf Aller gegen Alle 356, ums Dasein 538.
- Kanonik 145.
- Kant-Laplacesche Hypothese 393.
- Kardinaltugenden 101. *καταληπτικὴ φαντασία* 170.
- Kategorien bei Aristoteles 112 f. 115, Stoikern 162, des Intelligiblen bei Plotin 202, bei Kant 444 f., des Zwecks 451, bei Herbart 479, Fichte 486, der Natur bei Schelling 490, bei Hegel 504, Hartmann 531.
- Kausalität bei Stoikern 148 158 f., Skeptikern 168 f., scholastisch 323, nach Galilei 337, psychophysische im Cartesianismus 341, alleinige Gottes 342 386, als

- mathematische Folge bei Spinoza 343, als Wirken bei Leibniz 345 f., als Zeitfolge bei Hume 389 ff., bei Kant 446 f., des Ding-an-sich unmöglich 470 ff., als Wille bei Schopenhauer 482 f., als Energie 538.  
 Kirche als Trägerin der antiken Kultur 216 ff., als Heilsanstalt 215, bei Augustin 227, 233 ff., Thomas, Dante, Occam 269 f. — Stellung zu Aristoteles 257 f.  
 Kirchenpolitische Theorien 350 355 ff. 399 456 531 f.  
 Klarheit und Deutlichkeit bei Descartes 322 f. 327 369, bei Leibniz 347 f. 381.  
 Koexistenz, intuitiv erkennbar 387 f.  
 κοινὰ ἔννοιαι der Stoiker 167.  
 Kolonien, griechische als erste Stätten der Wissenschaft 20.  
 Kommen und Gehen der Homöomeren 33, der Ideen 96 f., der Realen 480.  
 Kommunismus 352 429, vermeintlicher bei Platon 103.  
 Kontiguität, Association durch 388.  
 Kontingenz des Endlichen 285, der Willensfreiheit 271 f., des Individuellen 281, der besonderen Naturgesetze 346 469, der Welt 403 f.  
 Konstruktives Denken 485 503.  
 Kontrast 388.  
 Konzeptualismus 221 245 ff.  
 Kopernicanismus 303 330.  
 Kopula 30.  
 Körper als Raumstück bei Pythagoreern 37, Platon 105, Descartes 334, als Ideenkomplex bei Berkeley 385, s. auch Leib.  
 Körperwelt als Mischung des Unbegrenzten und der Grenze bei Platon 105, intelligible in Gott bei Malebranche 343, Collier 386 f.  
 Korpuskulartheorie 250 305 334 337.  
 Korrelativismus 534.  
 Kosmogonie, dichterische 21, emanatistische 200, erste physikalische 39 ff.  
 Kosmopolitismus 144 f. 497.  
 κόσμος bei Anaxagoras 33.  
 Kraft 345 f. 473 482 539, zu eliminieren 534, Erhaltung der 346, 538.  
 Kraft und Stoff 32 f. 35, s. auch Materie.  
 Kreuzzüge, Bedeutung für Philosophie 254 f.  
 Kriterien der Wahrheit 161 ff., der wahren Offenbarung 184, der Moral 411 ff.  
 Kritizismus s. Transzendentalphilosophie; als absoluter Skeptizismus 470.  
 Kritik, anthropologische bei Fries 471, der historischen Vernunft 541.  
 Kritische Aufgabe der Geschichte der Philosophie 15.  
 Kultur, ihr Wert f. d. Individuum 429 ff., als Selbsterlösung des Willens 546 f., neu zu begründen 550 f.  
 Kulturgeschichtlicher Faktor der Gesch. d. Philos. 11.  
 Kultus als Hilfe zur Ekstase 186.  
 Kunst als Nachahmung bei Aristoteles 124, Batteux 374, Baumgarten 396, ideallose bei Diderot 405, als Natur anzusehen bei Kant 462, als Spieltrieb bei Schiller 493, als Organon der Philosophie bei Schelling 499, als Form des absoluten Geistes bei Hegel 503, als Erlösung bei Schopenhauer 510 550.  
 — grosse des Lullus 265 326.  
 Latitudinärer 398.  
 λάθρῃ βίωσις 142.  
 Leben, mechanisch zu erklären 331 ff., Grenzbegriff nach Kant 463, Grundkategorie der Naturphilosophie 490, als Anpassung 540; — als ἀδιάφορον 138, als Inbegriff aller Werte 544.  
 Lebensgeister s. spiritus.  
 Lebenskraft neben Bewusstsein als Merkmal des Seelenbegriffs 49 f. 99, geschieden 121 202 250 f. 267 520.  
 Lebensweisheit im Helenismus 127.  
 Legalität und Moralität 141 253 457.  
 Lehrbarkeit der Tugend 64.  
 Leib, s. unter Seele; aetherischer 376.  
 Lex naturae 144 254 268.  
 Liber vivus — scriptus 265 301.  
 Liberum arbitrium 324, s. auch Willensfreiheit.  
 Licht als Bild der Emanation 201.  
 Liebe, als höchste Tugend 236 251 275 277, erlösende 456.  
 — und Hass als Weltkräfte bei Empedokles 32 42.  
 Lingua adamica 327.  
 Logik, ihre Anfänge bei Zenon 48, Sophisten 69, aristotelische 106 ff., formale der nacharistotelischen Zeit 161 f., bei Herbart 478, als byzantinische 281 f., als terministische 281 332 392 f., als quantifizierende 524, als natürliche bei Ramus 296 309, als methodologische im Cartesianismus 324 und in neuerer Zeit 541, als transzendente seit Kant 444 ff. 478 485, in metaphysische verwandelt durch Hegel 502, „Neue“ im MA. 256.  
 Logos bei Heraklit 29 50, Stoikern 147 ff. 152, als Idee der Ideen und zweiter Gott 199 ff. 209, σπέρματικός 152 183, ἰνδιάθετος und προφορικός 163.  
 Lumen naturale 264 369 f. 400.  
 Lust und Unlust auf Bewegungsunterschiede zurückgeführt 68, als ethische Kriterien 139, ihre Bilanz im Utilismus 421 543 und Pessimismus 545 f., als Funktionen der Billigung oder Urteilskraft bei Kant 459.  
 Lusterwartung als positives Motiv im Utilismus 543.  
 Macht, Wille zur 550.  
 Magie 306 f. 317 f.  
 Magischer Idealismus bei Plotin 205, bei Novalis 491.

- Magnetische Polarität** 500.
- Makrokosmos und Mikrokosmos** in Analogie 153 304 ff. 347.
- Manichäismus** 197, bei Augustin 235.
- Mantik** bei Stoikern 155.
- Massenbewegung** als Wesen der Geschichte 536 547.
- Materialismus** bei Demokrit 80 86 ff., Stoikern 152 163, anthropologischer der Aufklärung 339 372 ff. 394 ff. 404, problematisch oder assertorisch 375, mit Deismus vereinigt 373, im 19. Jahrh. 513, anthropologisch 520 525 ff., nominalistisch-metaphysisch 525 ff. — Seine Geschichtsphilosophie 537, M.-Streit 526.
- Materie** bei Anaximander 27, bei Aristoteles (ὑλη) 113 116 ff., als das Böse in der alexandrinischen Philosophie 187 ff. = Nichtsein und leerer Raum platonisch bei Plotin 203, bei Averroës 278, bei Thomas und Duns 280 ff., bei Leibniz 348, dynamisch konstruiert bei Kant 447 und Schelling 490, bei Herbart 479 481.
- Mathematik**, eigener Ursprung 2, Bedeutung für Platon 96 104, für Naturforschung der Renaissance 305 f. 318 ff., seit Descartes als Ideal aller Wissenschaft 325 388, ihr methodisches Verhältnis zur Philosophie 397 ff., apriorische Wissenschaft bei Kant 441 f.
- Mechanik** als mathematische Theorie der Bewegung 319, beherrschende Wissenschaft 329 ff.
- Mechanismus** 42 f. 89, als Nebenursache 105, des Seelenlebens 338, Motiv zum Materialismus 393, im Dienste der Theologie 345 f. 528, s. auch Teleologie.
- Medizin**, eigener Ursprung 2, ätiologische 52, magische bei Paracelsus 307.
- Meinung** s. δόξα.
- Mensch**, Mass aller Dinge 73, zur Tierwelt gerechnet 42 372 ff., als Mittelpunkt des Alls 214 f., als Mitglied beider Welten 266 f.
- Menschenverstand**, gesunder 360, 385, 395.
- Menschheit**, ein Abstraktum 548.
- Menscheitsreligion** Comtes 535 f.
- Metaphysik** = erste Wissenschaft 1, begründet durch Anaximander 26, neu durch Demokrit und Platon 80 ff., als erklärende Theorie und ethisches Postulat 86, systematisch seit Aristoteles 112 ff., abgelehnt in der Aufklärung 391, methodisch verbessert 378 ff., als Metaphysik des Wissens 390 473, der Erscheinungen 447. μείσις 96 334.
- Methode** der Philosophie 4, als Problem der neueren Philosophie 310 f. 314 ff., mæutische des Sokrates 77, scholastische 259, syllogistisch-deduktive und induktive 297 315 f., resolute und kompositive 319, analytische u. synthetische 320, geometrische 324 ff., 354 395 397, zetetische 398, kritisch-transzendente 437 470 ff., dialektische 485 ff., der Beziehungen 479 f., historisch-konstruktive bei Schiller 496 503, „historische“ bei Comte 536. μίμησις 38 96.
- Mikrokosmos** s. Makrokosmos.
- Milieu** 549.
- Mischung** und Entmischung als Geschehen 32 33.
- Miserabilismus** 549.
- Mitfreude** als Moralprinzip 525.
- Mitleid**, in der Tragödie 125, als Moralprinzip 484 509 544.
- Mittelalterliche Philosophie** 2 216 ff., als Schule 217 f., bedingt durch antike Tradition 218, beherrscht durch Gegensatz der Ueberlieferungen 218 f.
- Mittelbegriff** 109 f.
- Mittler** zwischen Gott und Welt 198.
- Modus** 333 ff., unendliche 336 f.
- Möglichkeit** bei Aristoteles 113, als Kategorie bei Kant 445, als ewige Wahrheit bei Weisse 525. Mögliche Welten bei Leibniz 349.
- Monade** bei Bruno 304 f., bei Leibniz 347 396.
- Monismus**, ursprüngliche Voraussetzung 26 ff., metaphysischer der Eleaten 30 ff., des Geistes im Neuplatonismus 193, in der Renaissance 302 ff., modern sog. 527.
- Monotheismus** bei Xenophanes 28, den Kynikern 67, des Geistes bei Aristoteles 118, als Ziel der Religionsgeschichte nach Hume 408.
- Moral**, weltflüchtige 100 f., asketische 188, Herren- und Sklaven- 551, s. Ethik.
- Moral sense** 417 ff., 424.
- Moralität** bei Hegel 504.
- Motiv** der Moral 411 ff.
- Motivation** als Art der Willenskausalität 483.
- Musiktheorie** der Pythagoreer 36.
- Muskelempfindungen** 520.
- Mysterien** der Theologie 264 f.
- Mystik** neben Scholastik 187 219 ff., innere Quelle der Reformation 300, vgl. Namenregister.
- Mythen** bei den Sophisten 60, Platon 81 99, Stoikern 154 f., Gnostikern 200 f., Schelling 508 f.
- Naiv** und sentimentalisch 496.
- Nachahmung** als Wesen der Kunst 125 396.
- Nationalökonomie** 424 428.
- Nationalstaat**, der moderne 349.
- Nativismus**, nicht Kants Meinung 442.
- Natur** (φύσις) als Stufenreich der geformten Materie bei Aristoteles 118 ff., magisch in Seelenleben umgedeutet von Plotin 204 und den Gnostikern 209, = Gott bei Spinoza 335 f., als begriffliches System Gegenstand apriorischer Erkenntnis bei Kant 444 447, als zweckmässig betrachtet 460 464, als einheitliches Leben und werdendes Ich bei Schelling

- 489 ff., als Material der Pflicht bei Fichte 488, als Geist in seinem Anderssein bei Hegel 504, ihre Beherrschung durch Magie 306, durch Wissenschaft 317 f., ihre Konsequenz als ästhetisches Prinzip 404, ihre Güte 430 544 f.  
— und Geschichte 411 429 ff. 531 ff.  
— und Satzung 58 f. 68 93 357 f. 509.
- Natura naturans** und **naturata** 276 278 303 336.
- Naturalismus**, peripatetischer bei Straton 146, Alexander Aphr. 278, anthropologischer bei Bacon 317, evolutionistischer bei Robinet 394.
- Naturgesetz**, geahnt bei Heraklit 38, als Rhythmus des Wechsels 40, als Wille Gottes bei Berkeley 386, als Moralgesetz bei Stoikern 140, Abaelard 254, Aufklärern 357 412 f., als Rechtsquelle 144, bei Thomas 269, als allgemeine Tatsache bei Comte 534, in der Geschichte 535 ff.
- Naturgesetz mässigkeit**, allgemeine, an der Astronomie verstanden 45, gelehrt von Demokrit 86 ff. und den Stoikern 148 157 ff., eingeschränkt bei Aristoteles 116 f., geleugnet von Epikur 149 f.
- Naturphilosophie**, deutsche 489 ff., neueste 527 534.
- Naturrecht** 59 349 ff., als Ideal demonstrativer Wissenschaft 354, in der Aufklärung 425, bei Kant 457 f., Fichte 489.
- Naturreligion der Kyniker** 67, der Stoiker 154, im Mittelalter 268 ff., bei Herbert 357 f., der Aufklärung 398 ff., ihr Kultus 400, bestritten von Bacon und Hobbes 330, Bayle und Hume 405, als wahres Christentum 399 406 f.
- Naturwissen im Mittelalter** 248 f.
- Naturwissenschaft**, erste Form der griechischen Wissenschaft 21, der Renaissance als Tochter des Humanismus 289 301 ff., 311 ff., reine bei Kant 441 443 ff.
- Naturwissenschaftliches Denken** in der Neuzeit 512 f. 519 ff. 531 ff.
- Naturzustand im Kynismus** 66 f., als Kampf aller gegen alle bei Hobbes 356, als verloren bei Rousseau 430 f., Kant 458, Schiller 496, Fichte 497.
- Nebenursache** 104 158.
- Negation**, dialektisch 485 f.
- Neospinozismus** 490 ff. 499 f.
- Neuerungstrieb der Renaissance** 287 ff. 318 352 f.
- Neukantianismus** 526.
- Nicht-Ich** 486 521.
- Nichts** bei Schopenhauer 510.
- Nichtsein = leerer Raum** bei Parmenides 30, Atomisten 35, Platon 104, bei Plotin 203.
- Nihilismus** 71 f. 83 f.
- Nirwana** 510.
- Nominalismus** 223 ff. 243 f. 258 281 ff. 296 370 f. 384 f. 387 525.
- Normen** 50 54 148 229 552.
- Normalarbeitstag** in den Utopien 352 f.
- Notwendigkeit**, mechanische bei Leukipp 43, Demokrit 88, Platon 105, Aristoteles 116, Stoa 147, logische bei Aristoteles 108, unbedingte und bedingte bei Leibniz 328 349, Gefühl der N. in der Erfahrung nach Fichte 475.
- Noumena** 448 ff.
- νοῦς** als Denk- und Bewegungsstoff bei Anaxagoras 33, als Seelenteil bei Platon 100 f. und Aristoteles 122, Straton 146, s. Vernunft.
- Objekt** 499.
- Objektivität** und **Objektivation** bei Schopenhauer 482 f.
- Objektive** = als Vorstellung 268.
- Occasionalismus** 341 ff.
- Offenbarung** als Tradition oder Ekstase 184 ff., planvolle in der Geschichte 183 213, als Grundlage der Gesellschaft 532, ihr Verhältnis zur Vernunft 182 ff., als gleich 399 f., als entgegengesetzt 184 f. 329 405, als vereinbar 265 399.
- Offenbarungstheologie** mit Agnostizismus verbunden 523.
- Oekonomische Verhältnisse** als Grundlage der Geschichte 587.
- Ontologie der Stoiker** 162.
- Ontologismus** 542.
- Optimismus**, religiöser 207, universalistischer 302 394 396 401, historischer 431, von Leibniz 403 ff., positivistischer 504 f.
- und **Pessimismus** als Stimmungen 545, vereinigt bei Hartmann 546, s. auch **Pessimismus**.
- Optische Wahrnehmung** als Typus des Erkennens 95.
- Ordnung** bei Heraklit 29, als Norm 51 f., als Weltzweckmässigkeit bei Anaxagoras 33, sittliche der Welt bei Kant 455 464, als Gott bei Fichte 488.
- Ordo ordinans** 488.
- Ordo rerum** = **ordo idearum** bei Spinoza methodisch 326, metaphysisch 344.
- Organisation**, ursprüngliche nach Kant 463.
- Organismus** als Problem der mechanischen Weltanschauung 393 ff., als wechselseitige Kausalität des Ganzen und der Teile definiert von Kant 464, Grenzbegriff *ibid.*, als Zweck der Natur bei Schelling 490 f.
- Organische Moleküle** bei Buffon 393.
- Organon des Aristoteles** 83 106 ff., neues von Bacon 315 f.
- Orient**, Einwirkung auf Griechen 22 180, auf Mittelalter 254 ff.
- οὐσία** bei Platon 96 ff., Aristoteles 113 ff., Plotin 202, Origenes 208 f.
- Pädagogik des Humanismus** 297, des Baconismus 316 f., Rousseaus 431 und der Philanthropisten *ibid.*, associationspsychologische bei Herbart und Beneke 481.

- Pampsychismus** 279.  
**Panentheismus** von Krause 501.  
 πάντα ψι 29.  
**Pantheismus** bei Eleaten 28, Straton 146, Stoa 147, verschmolzen mit Polytheismus 154, mit Monotheismus 194, logischer bei Eriugena 239 und dem Realismus 243 f., arabischer 278 ff., seit der Renaissance 302 ff. 333 336 343 f. 404.  
**Parallelismus** der Attribute bei Spinoza 344 f., materialistisch gewendet 372 ff., psychophysischer 529 f.  
**Paralogismen**, psychologische bei Kant 450.  
 παροοια 96.  
**Perceptions petites** nach Leibniz 348 379 474.  
 περιφορά s. ἀλλοίωσις.  
**Perseitas** des Guten 274 342.  
**Persönlichkeit** bei Stoikern 187, Bedeutung in der alexandrinischen Philosophie 180 190 ff., bei Plotin 205, im Christentum unendliche und endliche 199 f., ihr Verhältnis Sinn der Welt 210 f., als erkenntnistheoretisches Prinzip bei Augustin 227 ff., metaphysisches Problem der Scholastik 279, Gottes 524, in der Geschichte 536 f.  
**Persönlicher Faktor** der Geschichte der Philosophie 11 f.  
**Pessimismus**, eudämonistischer 69, hedonisch-metaphysischer bei Schopenhauer 509 f., religiöser 207, evolutionistischer Hartmanns 546 f., der weltflüchtige bekämpft von Dühring 545, s. auch Optimismus.  
**Pflicht**, stoisch 141, bei Kant 452 f., Fichte 488.  
**Phänomenalismus** 73 398, = Apriorismus bei Kant 441 f.  
**Phänomenalität** von Raum und Zeit 346 441 ff. 483.  
**Phänomene**, starke, Impressionen und schwache, Ideen bei Hume 371 f., Spencer 539.  
**Phänomenologie** Hegels 505.  
**Phantasie** = Einbildungskraft 231 446 448 461 487.  
**Philantropismus** 431.  
**Philosophie**, Sinn ihrer Geschichte 3 ff. 7 ff., nach Hegel 9 ff. 504 552, ihre Literatur 13 ff., Aufgabe 12, Methode 15, Einteilung 15 ff., Verhältnis zu Spezialwissenschaften 4 f., allgemeiner Kultur 5, ihre soziale Stellung 5, bei den verschiedenen Völkern 6, — Definitionen 1 ff., als Gesamtwissenschaft 74 ff., Lebenskunst 128 ff., religiöse Lehre 171 ff., von der Theologie abgelöst als weltliche Wissenschaft 265 und Naturwissenschaft 290, als Lehre von den Körpern 319, als Erkenntnis des Möglichen 395, des Wirklichen 397, als Kritik der Vernunft 436 ff., Bearbeitung der Begriffe 478, allgemeine Generalisation 539, Gesetzgebung 551, Lehre von den allgemeingültigen Werten 552.  
**Philosophie**, deutsche und Dichtung 434 f. 465.  
**Phrenologie** 520.  
**Physik**, hypothetische bei Parmenides 41, des Aristoteles 119 ff.  
 φύσις und θείσις 56 357.  
**Pietismus** 399.  
**Platonismus** als Grundzug der alexandrinischen Philosophie 173.  
**Pluralismus** der Substanzen 31, bei Herbart 479.  
**Pneumalehre** bei Peripatetikern 122, Stoikern 152, Epikureern 153, in der alexandrinischen Philosophie 188 ff.  
**Pneumatiker** 182.  
**Point de système** 391.  
**Polarität** der Natur 492.  
**Politik** als Interessenkampf 354 ff.  
**Polytheismus**, begrifflich konstruiert von Stoikern 154 f., Neuplatonikern 205 f.  
**Popularphilosophie**, deutsche 391 ff.  
**Poren** s. Ausflüsse.  
**Positivismus** im Altertum 168, bei Berkeley 390, Hume 368 390 ff., als Synthesis von Sensualismus und Rationalismus bei Condillac 391 f., bei Comte 533 ff. — Positive Philosophie Schellings 508.  
**Position**, absolute bei Herbart 480.  
**Post hoc** und propter hoc 389.  
**Postulate** des empirischen Denkens 447, des sittlichen Bewusstseins = sog. moralischer Beweis 454 f., vgl. 484.  
**Potentia** 113.  
**Potenzen** bei Schelling 500.  
**Prädestination** 233 f.  
**Präexistenz** der Seele 99 190 205.  
**Pragmatischer Faktor** der Geschichte der Philosophie 9.  
**Primat** des Willens oder des Verstandes 270 ff. 530, der praktischen Vernunft 455 471 488, s. auch Intellektualismus.  
**Prinzipien**, regulative 450.  
**Probabilismus** bei Carneades 169, Humanisten 297, praktischer bei Hume 391 405.  
**Probleme**, eingeteilt 16 f., natürliche u. künstliche 11.  
**Problemverschlingung** 11 f., als Beispiel Platonismus 87.  
**Protestantische Philosophie** 299 f.  
**Psychologie**, ihre Methode 513 519 ff. 529 f., ohne Seele 527, physiologische 49 ff. 68 72, bei Aristoteles 122, 372 f. 529, biologische 534, der inneren Erfahrung bei Augustin 227 249 ff. 283 367 f. 520 ff., entwicklungs-geschichtlich 250 ff. 539.  
**Psychologismus** 72 358 f. 367 ff. 377 f. 410 522 ff., als unzulänglich erkannt von Kant 436 f.  
**Psychophysik** 529.  
**Pythagoreismus**, empirischer der Renaissance 318.  
**Qualitäten**, absolute bei Herbart 479.  
 — primäre und sekundäre 48 73 f. 90 331 f. 383 526, tertiäre 332.  
**Qualitates occultae** 306 331.  
**Qualitatives** auf Quantitatives zurückgeführt 47 68

- 74 88 91f. 319 323 331 443  
491 529, Widerspruch des  
Aristoteles dagegen 120 f.,  
Goethes 491.
- Quantifikation des Prä-  
dikats 524.
- Raison** universelle bei  
Malebranche 333, im Tra-  
ditionalismus 532.
- Rationalismus** 46 ff. 84 f.,  
mathematischer bei Pytha-  
goreern 48, theoretischer  
bei Demokrit 86 ff., ethi-  
scher bei Platon 86 ff.,  
stoischer 167 ff., im Mittel-  
alter bei Abaelard 246 f.,  
universeller bei Descartes  
311 320 ff. 368 ff., theo-  
logischer bei Socinianern  
399 f., praktischer bei Bayle  
413, dogmatischer bei Wolff  
895.
- Rationalität** des Guten  
274.
- Raum** als  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  bei Par-  
menides 30, Atomisten  
35, Platon 104, Plotin 203,  
als Kraftprodukt u. Phäno-  
men bei Leibniz 346, als  
Anschauung a priori bei  
Kant 382 441 f., als Pro-  
dukt des Vorstellungsme-  
chanismus bei Herbart  
478, als Substanz 526,  
intelligibler 480, leerer  
gelegnet 29 35 41 44 f.  
334.
- Reale** = Dinge-an-sich bei  
Herbart 479 ff.
- Realismus**, naiver 367,  
empirischer bei Kant 443.  
— im scholastischen Sinne  
223 238 ff. 242 333 ff.
- Realität**, abgestuft 84, nach  
Graden der Allgemeinheit  
206 238 ff.
- Rezeptivität** 398.
- Recht**, göttliches u. mens-  
liches 58 f., bei Grotius 351,  
auf Arbeit 489, auf Genuss  
60 68 544 550, s. Natur-  
recht.
- Rechtsgleichheit** 59 351  
431.
- Rechtsphilosophie** der  
Reformation 350 356, bei  
Hegel 503, s. Naturrecht.
- Reden**, Fichtes an die  
deutsche Nation 498.
- Reflection** = innere Wahr-  
nehmung bei Locke 370.
- Reflexion** als idealistische  
Methode bei Fichte 476.
- Reflexionsaffekte** 417  
424.
- Reformation** 290 299 f., ihr  
Verhältnis zur Mystik 300.
- Regressus**, mystische Heim-  
kehr zu Gott 239.
- Relativismus** 54 ff. 534  
552.
- Religion**, zersetzt in grie-  
chischer Aufklärung 60 f.,  
ersetzt durch Moral 128,  
natürliche s. Naturreligion,  
ihre Naturgeschichte bei  
Hume 408, als moralische  
Gesinnung 351, Postulat  
406, als Moralthologie bei  
Kant 456 f., als Gefühl bei  
Schleiermacher 477 f., als  
teleologische Betrachtung  
bei Herbart 480, als Or-  
ganon der Philosophie bei  
Schelling 508 f., als Form  
des absoluten Geistes bei  
Hegel 504 f., anthropolo-  
gisch erklärt von Feuer-  
bach 525, positive 407, ihr  
Kampf 172, als Weltge-  
schichte 211.
- Religiöse Bewegung** in  
Griechenland 20, in der  
alexandrinischen Zeit 172,  
Metaphysik 129, Wendung  
der deutschen Romantik  
500.
- Renaissance**, Vorblüte 248  
252, ihr Neuerungstrieb  
287 ff. 317 f. 352 f.
- Repräsentation** 347.
- Revolution**, ihre Theorie  
355 427 f., als Strafgericht  
531.
- Romantik**, deutsche 435,  
494 ff. 502, religiös ge-  
wendet 500, französische  
im Sozialismus 532 ff.
- Romantisch** und klassisch  
496.
- Sachgemässheit** als Mo-  
ralprinzip 412.
- Sachliches Wissen** ver-  
langt im Mittelalter 223  
248, in der Renaissance  
282 296 309 314.
- Sanktion** der Moral 411 ff.
- Satan** 197 235.
- Satz** des Bewusstseins 472.  
— vom Grunde 148 158 328  
482 f. 493.  
— des Widerspruchs 48 70  
112 327 478 485.  
— des ausgeschlossenen Drit-  
ten 451.
- Schein** und Sein 479.
- Schein**, transzendentaler  
449.
- Schematismus** der Kate-  
gorien 446.
- Schicksal** als Naturgesetz  
bei Heraklit 29.
- Schlusslehre** s. Syllogistik.
- Schönheit** als sinnliche  
Erscheinung der Idee 204,  
als Vollkommenheit des  
Sinnlichen 396, Vermitt-  
lung zwischen gut und an-  
genehm 418 f., von Kant  
definiert 460 f., reine und  
anhängende 462, Freiheit  
in der Erscheinung 492; des  
Universums als religiöses  
Motiv 294 302 401.
- Schön** und erhaben bei  
Burke 419, Kant 460 ff.
- Schöne Seele** als Ideal  
494.
- Schöpfung**, christlicher  
Grundbegriff 207, nicht er-  
kennbar nach Duns 265.
- Schulen** der griechischen  
Philosophie als Vereine 5  
55 129, ihre Mitarbeit  
79.
- Schwere** als Trägheit bei  
Demokrit 89.
- Seele** als Bewegungskraft  
und Bewusstsein s. da-  
selbst, 49, als Luft, Feuer,  
Blut, Zahl 49 ff., Feuer-  
atome bei Demokrit 90,  
Begriff bei Platon 99 ff.,  
Entelechie des Leibes bei  
Aristoteles 121 f., Merk-  
male getrennt bei Plotin  
190 ff. und Duns 267, eng  
verschmolzen bei Thomas  
266, als spiraculum 304,  
als Nerventätigkeit 394,  
als Vorstellungsbündel bei  
Hume 389, als Triebssystem  
522, als Idee bei Kant  
450.
- und Leib, unbegreifliche  
Vereinigung 250 340 ff.,  
vgl. Parallelismus.
- Seelenfrieden** als Ideal  
93 135.
- Seelenheil** 172 214 f. 250 f.
- Seelenleben**, Aufbau des  
121 f. 251 f. 374 f.
- Seelensubstanz**, proble-  
matisch 375 f. 384 524 ff.
- Seelentätigkeiten**, Drei-  
teilung 419 f. 438.
- Seelenteile** bei Platon  
100 f., Aristoteles 121 f.
- Seelenvermögen** 370 473  
522.



- Seelenwanderung 49 99 190.
- Sein = Raumerfüllung bei Parmenides 30, Erkennen bei Eckhart 275f., Produkt des Bewusstseins 474f., wahres und erscheinendes 83, 479, vgl. Realität.
- Selbstbeschränkung des Ich bei Fichte 487.
- Selbstbestimmung, ethisch 454 488.
- Selbstbewusstsein, absolutes = Gott bei Aristoteles 118, psychologisch bei Neuplatonikern 192, als erste Gewissheit bei Augustin 226ff., Descartes 321f., Locke 383, Prinzip der Philosophie bei Fichte 476.
- Selbsterfahrung als sicherste 283 304 383f. 387.
- Selbsterhaltung als praktisches Prinzip 356 540, der Realen bei Herbart 480.
- Selbstgebärung Gottes 275 308 508.
- Selbstgenuss der Persönlichkeit 139 410 495.
- Selbstsucht als Recht des Einzigen 548, vgl. Egoismus.
- Selektionstheorie 538ff. 545 547.
- Selfish system 357 411 420ff. 430.
- Seliges Leben 235f. 275 501.
- Semeiotik s. Zeichenlehre.
- Sensation = äussere Wahrnehmung bei Locke 370.
- Sensualismus, psychologischer 51, bei Protagoras 72, der nacharistotelischen Philosophie 165f., im Dienste des Supranaturalismus 184, in der Renaissance 304 309f., Umschlag in Idealismus 310, in der Aufklärung 339 368 371 374ff. 520, skeptischer 374, materialistischer 393f., ethischer 421, bei Feuerbach 525 544f.
- Sentimentalisch 493.
- Sermonismus 223 245ff.
- Setzen, Setzung, Gesetzsein 476 480 486f.
- Sinnenerkenntnis, trügerisch 47 83 91f. 93ff.
- Sinnlichkeit und Verstand 381ff. 396ff. 443ff. 461f. 472 486.
- Sinnenwelt als Mischung von Sein und Nichtsein bei Platon 104f., bei Plotin 203, als böse 188ff.
- Sittengesetz bei Kant 451.
- Sittliches Bewusstsein als erkenntnistheoretisches Postulat bei Sokrates 74, bei Platon 86 93f., bei Kant 453f.
- Sittlichkeit im Staat verwirklicht bei Hegel 504.
- Skeptizismus der Sophisten 55 71ff., Pyrrhons 136, der Akademie 163ff., der Renaissance 297, der Aufklärung 390f. 472f., kritischer von Maimon 474.
- Soziales Leben als Anpassung 540.
- Sozialismus 352f. 489 533, seine materialistische Geschichtsphilosophie 537.
- Sozialpsychologie 532f.
- Soziologie 514 534.
- Solipsismus 387 482 527 548.
- Sollen als Grund des Seins 484 488.
- Sophistik als wissenschaftlicher Unterricht 53f., als Kunst der Rede 54.
- Souveränität 355, des Volks 424.
- Spezialwissenschaften im Hellenismus von der Philosophie abgezweigt 127.
- Species intelligibiles 267.
- Spezifikation der Natur bei Kant 464 525.
- Sphärenharmonie 36.
- Spieltrieb 493.
- Spinozismus, negativer = Transzendentalphilosophie 482, poetisiert 490f.
- Spiritualismus Berkeleys 386, französischer im 19. Jahrh. 521.
- Spiritus animales 153 338 340.
- Spontaneität nach Kant, des Verstandes 398, der Vernunft 445, bestritten von Herbart 478.
- Sprache 370f. 381 392 433 473 532.
- Sprachwissenschaft 494.
- Staat bei Sophisten 59f., 67ff., Platon 101f., Aristoteles 124, Stoa 143, Epi-
- kur 142f., Augustin 234f., Thomas, Dante, Occam 269f., Katholiken und Protestanten 349f., Cardanus 353f., Hobbes 354ff., Wolff 426, W. v. Humboldt 426f., Kant 457f., Fichte 488, Hegel 504.
- Staatskirche 350.
- Staatsverfassungen 124 425 458.
- Staatsvertrag 142 269f. 355 425ff. 457.
- Stadien, Prinzip der drei nach Comte 535.
- Stände im platonischen Staat 102.
- Statistik 536.
- Statuslehre im Universalienstreit 243.
- Stimmung, heitere als hedonisches Ideal 69.
- Stoff, s. unter Form und Materie.
- Stoffwechsel im Weltall nach Heraklit 40.
- Stoizismus als neue Lebensansicht 144.
- Störung zwischen Realen 480.
- Stratonismus 146 193.
- Stufen der Realität = der logischen Allgemeinheit 206 238ff.
- Stufenleiter der Dinge im Entwicklungssystem 119f. 348 394 491.
- Subjekt 499 502 541.
- Subjektiv und objektiv 163.
- Subjektive = real 268.
- Subordination als Wesen des Urteils 110, vgl. 524.
- Substanz bei Aristoteles 115, Stoa 163, unendliche und endliche bei Descartes 333, bewusste und räumliche 332 367, als Kraft bei Leibniz 345f. und Spencer 539f., unerkennbar bei Locke 384, und Hume 388f., als Kategorie bei Kant 445ff., Erhaltung der 447, als sekundär bei Fichte 488, auf Naturforschung beschränkt bei Wundt 530.
- Substratloses Geschehen bei Heraklit 29, Fichte 488.
- Suggestion 373.
- συγκατάθεσις 137 170 253 324.
- Sünde als Irrtum bei Sokrates 64 156, als Abfall 207ff., als Probl-

- Theodicee 161 403, als radikal Böses bei Kant 456.
- Sündhaftigkeit, allgemeine 189, vollendete 497.
- Sündenfall 211 308; als Anfang der Geschichte bei Kant 458, Schelling 506 f.
- Supposition 268 282.
- Syllogistik des Aristoteles 109 f., von Skeptikern bestritten 164, in der scholastischen 259, der geometrischen Methode 326, in der Renaissance als unzulänglich erkannt 296 f.
- Symbolik der Zahlen 37 f. 98 242 318.
- Sympathie bei Hume 424. *συμπαθῆσις* 191.
- Synechologie = Naturphilosophie bei Herbart 481.
- Synergismus 275.
- Synkretismus 131, von Fichte verworfen 475.
- Synteresis 274.
- Synthesis als Wesen des Geistes 191, der Monade 347, der Vernunft nach Kant 437 441, a priori 451, transzendente 477, produktive 486 f.
- Synthetische Urteile a priori 437 441 451 459.
- Synthetismus, transzendentaler bei Krug 477.
- Systematische Form der Philosophie 79 320 472.
- System der Vernunft 484 ff., dialektisch gegliedert von Hegel 504.
- Syzygien der gnostischen Theogonie 200 f.
- Tastsinn als ursprünglicher nach Demokrit 91.
- Teleologie bei Anaxagoras 34 42, Sokrates 77, Platon 103 ff., Aristoteles 115 f., der Peripatetiker 146, Stoiker 148 ff., bestritten von Epikur 149, utilistisch-anthropologische 148 f. 401 f., historische der christlichen Philosophie 214 268 f., Problem nach mechanischer Weltansicht 329 ff. 345 393, kritisch behandelt von Kant 463 f., als Prinzip des Vernunftsystems bei Fichte 484, der Natur bei Schelling 489 ff., des religiösen Glaubens bei Herbart 480, — mit Mechanismus vereinigt bei Leibniz 345 f., Lotze 528.
- Terminismus 267 281 368 371 382 f. 391 395.
- Terminologie, lat. d. MA. 218.
- Tathandlung bei Fichte 484.
- Tätigkeit, organisierende und symbolisierende nach Schleiermacher 495.
- Teile der Philos. 16 f.
- Theismus 118.
- Theodicee der Stoiker 159 ff., des Neuplatonismus 208, im Christentum 207 295, bei Bruno 301, Shaftesbury 401, Leibniz 402 f.
- Theogonie der Gnostiker 200, Boehmes 308, Schellings 508 f.
- Theokrasie 408.
- Theologie, dionysische 99, des Polytheismus 154 f. 205 ff., negative 194 229 f. 238 276 336 499, als spekulative bei Thomas 274, als praktische bei Mystikern und Duns 265 f. 274. *θεωπία* 125.
- Theoretische Geistesrichtung als Verwandtschaft der Renaissance mit dem Griechentum 287 f.
- Theosophie d. Renaissance 301 ff., Schellings 504 ff.
- Theurgie 206.
- Tierpsychologie 373 f.
- Toleranz 350 ff. 356 399.
- Topik des Aristoteles 111.
- Totalität der Bedingungen 449.
- τὸ τί ἦν εἶναι* 113.
- Tradition, antike im MA. 217 ff. 222 254 ff., über den Orient 254 ff., über Byzanz 281, in der Renaissance 293 ff.
- als Autorität 184.
- Traditionalismus 531 f.
- Tragödie, Def. bei Aristoteles 125.
- Transzendentalphilosophie 437 ff.
- tr. Schein 449.
- Transzendenz Gottes 118 f. 193 f., vgl. Immanenz.
- Triebfedern, sinnliche und sittliche 456 493.
- Trinitätslehre in der Dialektik des MA. 243 ff.
- Triplizität des dialektischen Prozesses 206 f. 485.
- Tropen der Skeptiker 163 ff.
- Tüchtigkeit und Tugend = ἀρετή. 61 f.
- Tugend als Wissen u. Glückseligkeit bei Sokrates 61 ff., als genussfähige Einsicht bei Aristipp 68, als Vollkommenheit der Seelenteile bei Platon 101, als Bedürfnislosigkeit bei Kynikern 66, Stoikern u. Epikureern 135 ff., als Vernunftbetätigung, ethische und dianoëtische bei Aristoteles 123, als Wissen und Macht bei Spinoza 356 f., ihre Selbstgenügsamkeit 66 134 f., ihre Lehrbarkeit 64.
- Tugend und Glückseligkeit 411 ff. 455 544.
- Tun als höchste Kategorie bei Fichte 488, unendliches 509, substratlos 522 530.
- Typus, höherer des Menschen 551.
- Uebel in der Welt 159 ff., nicht seiend 291, metaphysisches, moralisches, physisches 403, vgl. Theodicee.
- Uebergeistigkeit Gottes 194 ff.
- Ueberleben des Zweckmäßigen bei Empedokles 42, Epikur 151, Darwin 538.
- Uebermensch 551 f.
- Uebersinnliches 94 454, als unwahrnehmbar Sinnliches 396.
- Uebervernünftigkeit des Dogmas 184 264 399.
- Ueberwindung der Welt in den Affekten 135 ff.
- Umkehrung der Urteile 524.
- Umwertung aller Werte 543 551.
- Unbedingtes als Idee bei Kant 449 f., unerkennbar nach Hamilton 523 und Spencer 539.
- Unbewusste, das in Vorstellungen 348, in der Vernunft 487, als Weltwesen bei Hartmann 530 f. 546.
- Undurchdringlichkeit 332 383.
- Unendlichkeit der Materie bei Anaximander 26, des Seins bei Melissos 36, des Raums bei den Atomisten 34 f., der Gottheit im Neu-

- platonismus 194, Umwertung des Begriffs 195, des göttlichen Willens bei Origenes 207 f., der Welt im kopernikanischen System und bei Bruno 303 f., der göttlichen Substanz bei Descartes 333 ff., der Attribute bei Spinoza *ibid.*, Gefühl in der Religion nach Schleiermacher 477, als Gegenstand der Antinomien bei Kant 451, des Ich und seiner Tätigkeit bei Fichte 487 f., unerkennbar nach Hamilton 523, und Spencer 539, bestritten von Dühring 545.
- Unendliches und Endliches incommensurabel nach Cusanus 284 f., Spinoza 344, Schlegel 507.
- Unionsbestrebungen 398 f.
- Universalienproblem 222 f. 236 ff. 260 ff., vgl. auch Ideen.
- Universalismus s. unter Individualismus.
- Universalität, historische der deutschen Philos. 435.
- Universalvernunft 279 338 532.
- Universum als Organismus und Kunstwerk 302 500.
- Unlust als positives Gefühl nach Schopenhauer 509.
- Unmittelbare Wahrheiten (*ἀμεσῶς*) bei Aristoteles 111.
- Unpersönlichkeit d. Weltlebens im Neuplatonismus 196.
- Unsterblichkeit der Seele mythisch 49, problematisch bei Sokrates 63, thetisch bei Platon 99 und im Platonismus 188 f., bei Aristoteles 122, Stoikern 153, aufgegeben im Pampsychismus 295, beweisbar nach Thomas, unbeweisbar nach Duns und Occam 265, behauptet im Deismus 406, Postulat bei Kant 455, streitig in der Hegelschen Schule 524 ff.
- Untergang der Dinge als sittliche Notwendigkeit nach Anaximander 39.
- Unterordnung als logisches Grundprinzip 110.
- Unterscheidung als psychische Grundfunktion 525.
- Unterschiede, Methode der eben noch merklichen 529.
- unum verum bonum 229.
- Unverlierbarkeit der Tugend 138.
- Unveränderlichkeit als Merkmal des Seins 26 ff.
- Unvernunft des Weltgrundes 505 ff., als Vernunft manifestiert 546.
- Unvollkommenheit in der Welt notwendig 161 408.
- Unwissenheit, erkannt als Beginn des Wissens 76.
- Unzulänglichkeit der Erscheinung 104.
- Urteil im Schluss bei Aristoteles 109, als Willensakt bei Stoikern 170, bei Augustin 230 f., Descartes 324, als Gleichung 392 524, synthet. a priori bei Kant 437 ff., Wahrnehm.- u. Erfahr.-U. 445 f., Tafel der U. 445.
- Urteilskraft bei Ramus 296 f., Kant 459 f.
- Urpositionen 525.
- Urrechte 489.
- Urschleim 538.
- Urvermögen der Seele 522.
- Urzufall 508.
- Utilismus (Utilitarismus) in sophistischer u. sokratischer Ethik 59 ff., bei Epikur 143, in der Aufklärung 411 ff. 415 f. 420 ff., quantitativer bei Bentham 421, theologischer bei Paley *ibid.*, rechtsphilosophischer 427 f., associationspsychologischer 543, entwicklungsgeschichtlicher 540 543 f. 550, Formel 420.
- Utilität der Naturforschung als Grund ihrer Popularität 513.
- Utopien 318 351 ff.
- Variabilität des Weltgrundes bei Bruno 305, der organischen Materie im Darwinismus 538.
- Vaterlandslosigkeit der Sophisten 69.
- Veränderung als selbstverständliche Tatsache 38, als Widerspruch 479.
- Verantwortlichkeit 141 158 f., setzt Kontingenz des Willens voraus 272, vgl. Willensfreiheit.
- Vererbung 538.
- Vergeistigung des Weltalls 204 209.
- Vergeltungstheorie 457.
- Vergottung 186 251 277.
- Vérités éternelles — de fait bei Leibniz 327, vgl. 464 522.
- Vermögen der Seele 370 473 522.
- Verneinung des Willens 510 546.
- Vernunft s. *νοῦς*, als Wesen des Menschen bei Aristoteles 122 f., Verhältnis zur Offenbarung s. dort, Gattungs- 279 334 532, V. als supranaturale Wahrnehmung bei Jacobi 471, tätige und leidende nach Aristoteles 122 279, theoretische und praktische bei Bayle 413, Kant 454, ästhetische bei Schelling 498 f.
- Vernünftigkeit des populären Moralkodex nach Sokrates 64.
- Vernunftinstinkt, -Herrschaft, u. Kunst bei Fichte 497.
- Vernunftkritik Kants 437 ff.
- Vernunftreich der Stoiker 144 183.
- Vernunftreligion s. Naturreligion.
- Verstand als Vermögen der Regeln bei Kant 444.
- Vertragstheorie s. Staatsvertrag.
- Vervollkommnungsfähigkeit, unbegrenzte des Menschen 431 544 ff.
- Verworrenheit sinnlicher Vorstellungen 252, s. auch unter Klarheit.
- Vexierfragen, logische 70.
- Vielheit der Dinge von Eleaten geleugnet 29 ff. 35, koexistierender Welten im Atomismus 43, bei Bruno 303.
- Viel zu Vielen, die 551 f.
- Virtualismus 482 521.
- Virtuosität 417.
- Vitalismus 346 490 f.
- Völkerpsychologie 533.
- Völkerrecht 458.
- Vollkommenheit als Moralprinzip 414 f.
- Voluntarismus bei Augustin 230 ff., in neuerer Psychol. 521 530 542, s. auch unter Intellektualismus.

